

M@GM@ vol.23 n.03

Septembre Décembre 2025

Osservatorio dei Processi Comunicativi - Associazione Culturale Scientifica - Catania, Italy



ISSN 1721-9809



RIVISTA INTERNAZIONALE DI SCIENZE UMANE E SOCIALI
REVUE INTERNATIONALE EN SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES
REVISTA INTERNACIONAL DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

L'IDENTITÉ : QUAND LES FRONTIÈRES SE REDESSINENT

Sous la direction d'Ala Eddine Bakhouch

ISSN 1721-9809

M@GM@ Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales
Fondée et dirigée par le sociologue Orazio Maria Valastro



CC BY-NC-ND 4.0 DEED
Attribution - Utilisation non commerciale
Pas d'Œuvre dérivée 4.0 International



© 2025

M@GM@ Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales

Projet éditorial : Osservatorio dei Processi Comunicativi

Direction scientifique : Orazio Maria Valastro

Îles englouties, îles retrouvées

Vol.23 n.03 Septembre Décembre 2025

Sous la direction de Ala Eddine Bakhouch

eBook en format Pdf

Édition non commerciale en accès libre

ISSN 1721-9809

En couverture : détail stylisé des représentations murales gravées dans les grottes d'Addaura au pied du mont Pellegrino à Palerme.

Œuvre diffusée sous licence internationale Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Attribution - Non commerciale - Pas de travaux dérivés 4.0 International

Osservatorio dei Processi Comunicativi

Association scientifique et culturelle à but non lucratif - Catania (Italy)

Nous vous prions de nous apporter votre soutien en faisant un don en ligne, afin de continuer à promouvoir notre politique de libre accès aux publications scientifiques en sciences humaines et sociales.

PayPal email : info@analisiqualitativa.com.

Osservatorio dei Processi Comunicativi

magma@analisiqualitativa.com | www.analisiqualitativa.com

Via Pietro Mascagni n.20 - 95131 Catane - Italie

M@gm@

Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales

Direction scientifique

Orazio Maria Valastro

L'IDENTITÉ
QUAND LES FRONTIÈRES
SE REDESSINENT

SOUS LA DIRECTION DE
ALA EDDINE BAKHOUCHE

L'identité : quand les frontières se redessinent

Sous la direction d'Ala Eddine Bakhouch

13 | L'identité : quand les frontières se redessinent

Ala Eddine Bakhouch - Bernard Troude

Dans l'horizon mouvant des subjectivités contemporaines, où les repères traditionnels s'effritent sous l'effet conjugué des flux migratoires, des révolutions technologiques et des recompositions sociopolitiques, la question de l'identité se pose avec une urgence renouvelée. Loin de constituer une essence immobile ou un héritage monolithique, elle se révèle comme un processus inlassablement dialectique, traversé par les tensions entre ancrage et déracinement, singularité et hybridation, affirmation souveraine et négociation permanente avec l'altérité. C'est à cette dynamique protéiforme que ce premier volume du numéro monographique de la revue M@GM@ consacre ses réflexions, sous le signe évocateur du redessinement des frontières.

17 | La race ou l'identité impossible : désordres cognitifs blancs au cœur de la déshumanisation noire

Julien Quesne

Cet article propose une lecture ontologico-politique et critique de la race, attentive aux imaginaires, aux affects et aux récits qui soutiennent la déshumanisation noire. Elle montre que les cadres théoriques centrés sur la performativité, la reconnaissance ou la normativité échouent à penser la spécificité de la condition noire, irréductible aux autres formes d'oppression. Plutôt que de concevoir la race comme une catégorie fluide ou une identité à déconstruire, il l'aborde comme une condition d'existence façonnée par la modernité coloniale et structurée par une asymétrie fondamentale entre blancheur et noirceur. Mobilisant les apports de la Critical Race Theory et du courant afropessimiste, cette analyse met en évidence la fonction constitutive de la violence anti-noire dans la formation du monde moderne, et interroge les limites des approches constructivistes de la blancheur fondées sur la reconnaissance, la diversité, la représentation ou la déconstruction du privilège blanc. Depuis le contexte nord-américain, et plus particulièrement québécois, l'article examine comment certains récits nationaux – tels que le nationalisme québécois francophone – reproduisent, sous couvert d'oppression culturelle, les structures symboliques et cognitives de la blancheur.

37 | L'identité personnelle, une épreuve dès la conception : réalités et difficultés sociales d'éprouver une identité

Bernard Troude

Dans cet article, j'explore la complexité de l'identité personnelle comme un processus initié dès la conception fœtale et marqué par des épreuves sociales tout au long de la vie. Adoptant une approche interdisciplinaire (philosophie, neurosciences, psychologie et

anthropologie), je soutiens que l'identité n'est pas uniquement biologique, mais résulte d'une interaction dynamique entre facteurs biologiques, psychologiques et sociaux. Ce travail met en lumière le rôle central des émotions, des mécanismes de récompense et de la métacognition émotionnelle dans la construction d'un sentiment permanent de soi, en m'appuyant notamment sur la théorie des construits personnels de G. A. Kelly. L'identité sociale repose sur la prévisibilité du monde et l'appartenance à des groupes, tout en étant influencée par des représentations corporelles (corps-objet et corps-sujet) et par l'expérience subjective du corps. J'insiste sur la nécessité d'une identité recherchée et choisie plutôt qu'imposée, en tenant compte des avancées biotechnologiques contemporaines et des influences culturelles ou religieuses qui attribuent dès le stade fœtal des qualités à l'être en gestation. Je distingue enfin l'identité humaine – fluide, pluridimensionnelle et évolutive – de l'identité animale, strictement raciale, pour esquisser une hypothèse selon laquelle l'unité et la permanence de l'humain intègrent des aspects cognitifs, psychiques et socioculturels, ouvrant une réflexion sur les interventions positives en psychologie et les défis éthiques posés par les modifications de l'humain.

51 | Identité plurielle : la dynamique entre Ipséité et Altérité dans la construction complexe de soi

Yasmine Ben Mahfoudh

L'identité est un concept complexe et multidimensionnel qui demeure au centre des réflexions philosophiques, sociologiques et artistiques. Elle se construit à travers la perception de soi, les interactions avec autrui et le rapport au monde, façonnant ainsi la manière dont l'individu se définit et existe. Depuis toujours, l'être humain s'interroge sur son existence à travers des questions fondamentales telles que « Qui suis-je ? », « D'où viens-je ? » et « Où vais-je ? ». Ces interrogations, comme le souligne Jacky Arlettaz, constituent le socle de la problématique identitaire. La recherche de soi ne se limite pas à une introspection individuelle, elle implique également le regard de l'autre. L'identité se forme dans une dynamique relationnelle, entre l'image que l'on a de soi, celle que l'on projette et celle que les autres nous renvoient. Elle n'est jamais fixe ni définitivement constituée, mais évolue en fonction des contextes, des expériences et des relations sociales. Chaque individu se distingue par une identité singulière, tout en étant inscrit dans des cadres collectifs. En tant qu'être social, l'individu oscille constamment entre affirmation de son individualité et appartenance à des groupes. Edgar Morin introduit ainsi la notion d'êtres poly-identitaires pour souligner la pluralité des appartenances et la complexité de l'identité humaine, toujours en construction et en transformation. Cette multiplicité oblige l'individu à chercher un équilibre entre stabilité et mouvement. Par ailleurs, la notion d'ipséité renvoie à la dimension intime et subjective du soi, tandis que la pensée d'Emmanuel Levinas met l'accent sur l'altérité, affirmant que l'identité se construit à travers la relation éthique à l'autre. Ainsi, l'identité ne se réduit pas à des données factuelles ou administratives, mais se déploie dans le temps, nourrie par les expériences, les choix et les relations. La tension entre ipséité et altérité apparaît alors comme un moteur fondamental dans la construction d'une identité multiple, évolutive et toujours en devenir.

61 | Chorégraphies de la présence : topologies matérielles et fragmentation des limes identitaires contemporains

Ala Eddine Bakhouch

Cet article explore l'ancrage matériel et spatial des identités contemporaines, souvent négligé au profit des approches discursives. Il postule que l'identité se performe et se négocie concrètement à travers l'agencement des lieux, des objets et des corps, transformant les frontières identitaires en limes matériels et tangibles. L'étude analyse la dialectique

entre la pétrification des appartenances par la matière (architecture, patrimoine, normes corporelles) et leur subversion par des réappropriations ou des hybridations créatives. Elle interroge le rôle des espaces et des objets comme théâtres d'assignation et de résistance, et examine comment les transformations technologiques et biomédicales reconfigurent les substrats matériels du soi et de l'altérité. En mobilisant la phénoménologie, les études sur la culture matérielle, la géographie critique et l'anthropologie du corps, cette contribution propose une analyse originale des interactions socio-matérielles. Elle montre que les mutations identitaires actuelles exigent une attention soutenue aux topologies matérielles – à la fois scène, support et enjeu de ces recompositions.

73 | Redessiner les frontières de soi en exil : reconstruction identitaire, subjectivation et intégration à l'université dans les DU Passerelle

Anne Prunet

Clémence Jensen

À partir d'analyses qualitatives menées auprès d'étudiants réfugiés inscrits dans des DU Passerelle (désormais DUP) en France, cet article interroge, en ciblant le public d'étudiants exilés, les dynamiques de subjectivation et de recomposition identitaire dans un cadre institutionnel à la fois inclusif mais traversé par des normes contraignantes. Le DUP est ici pensé comme un lieu frontière où se rejouent les appartenances et les exclusions. Nous interrogeons, dans ce cadre, les frontières redessinées entre identité d'origine, normes du pays d'accueil et construction de soi. Le changement géographique implique un changement linguistique jouant de facto les contours de l'identité des étudiants. Nous abordons l'exil d'abord comme un choc culturel, avant d'envisager ses prolongements en termes de deuil culturel, c'est-à-dire une perte symbolique des repères identitaires. Toutefois, l'exil n'est pas seulement à mettre en relation avec la notion de perte mais comme une expérience initiatique pouvant devenir un véritable espace de redéfinition identitaire. La langue occupe une place centrale dans les DUP, non seulement comme outil d'intégration académique, mais aussi comme vecteur de reconnaissance ou de disqualification. Nous montrerons comment le DU Passerelle fonctionne comme un espace de négociation linguistique et symbolique. À ce titre, les ateliers d'écriture – notamment ceux mobilisant les « textes identitaires » – offrent un espace privilégié. Dire, c'est faire. Se dire, c'est se (re) faire. Dans ce contexte, écrire en langue d'accueil devient un acte de redéfinition de soi.

87 | Mondialisation des migrations et repli identitaire en Afrique subsaharienne : l'expérience du Gabon (1986-2017)

Pierre Romuald Bapia Ba Ndja

Le présent article a pour objectif d'analyser les ressorts du repli identitaire. Il soutient que le repli identitaire a des ressorts internationaux et internes. Il se nourrit des frasques du néolibéralisme et prend une allure particulièrement vive au Gabon en raison de la fragilité des structures économiques qui reposent sur un contraste : la forte dépendance de son économie vis-à-vis du pétrole dont les prix oscillent en fonction des caprices de la météo internationale et l'étroitesse du marché intérieur, fortement dominé par les capitaux étrangers. L'article soutient également que le Gabon a perçu comme éphémère, la présence des étrangers sur son territoire mais les conditions géopolitiques lui imposent depuis la seconde moitié des années 80, à faire face à une immigration de masse alors qu'il subissait de plein fouet les effets dévastateurs de la crise économique sous l'effet conjugué de la dépréciation du dollar et la chute du baril de pétrole. Le Gabon fut contraint, à l'issue de ce rapport de force qui lui imposait de remanier son paysage institutionnel pour s'adapter aux mutations

du capitalisme mondial, de revoir sa politique de bon voisinage. Cette dérive autoritaire qui remet en cause les objectifs keynésiens de plein emploi et de la sécurité sociale et promeut une gouvernance des hommes par la concurrence a complètement modifié les régimes de cohabitation, les régimes moraux, symboliques et de perception de l'autre.

103 | Un pont entre deux rives ou la triste histoire politique de la traversée du fleuve Oyapock

Denis Fleurdorge

Cet article aborde un cas concret de « frontière » opposant le Brésil et la France. À travers la mise en œuvre d'un projet et d'une réalisation d'un pont frontalier entre les deux rives du fleuve Oyapock (Guyane française), il est possible de comprendre les articulations entre « frontière réelle » et « frontière imaginaire », entre « défi technique » et « volonté idéologique », entre « réalité » et « idéalisme ». Tout concourt, paradoxalement, à une étrange impasse diplomatique.

111 | Dynamiques et tensions identitaires en Tunisie : la réappropriation de l'héritage carthaginois dans les pratiques créatives contemporaines

Mariem Bedbabis

Dans cet article, nous explorons comment l'héritage carthaginois, longtemps mis en marge au profit d'autres récits arabo-musulmans et coloniaux, renaît aujourd'hui à travers les pratiques créatives tunisiennes. Ce retour ne se fait pas sous la forme d'une nostalgie figée, mais plutôt comme une redécouverte vivante, où la mémoire devient un terrain de création, de questionnement et de réinvention de soi. Carthage, plus qu'un vestige, devient un symbole à travers lequel les Tunisiens interrogent leur rapport au passé, à la modernité et à la pluralité de leurs appartenances. À partir d'un corpus d'exemples issus de la création contemporaine et d'un entretien mené avec un artisan du milieu artistique, cette réflexion cherche à comprendre comment l'évocation de Carthage agit comme une forme de résistance douce, un moyen de renouer avec une mémoire ancienne tout en l'inscrivant dans le présent. Cette démarche révèle une identité en mouvement, qui ne se définit ni contre ni en dehors du monde, mais dans un dialogue continu entre histoire, interculturalité et imaginaire collectif.

121 | Les migrants subsahariens à la gare routière de Khouribga : conflits et production de l'espace comme ancrage identitaire

Zineb Jorfaoui

Mohamed Haytoui

Cette recherche explore la relation des trans-migrants subsahariens aux « non-lieux » de transit à Khouribga, ville marocaine historiquement façonnée par la mine et la migration. Elle analyse l'installation, pendant huit mois, d'un camp informel aux abords de la gare routière « Al Mahatta ». En combinant méthodes qualitatives et quantitatives, l'étude révèle deux dynamiques centrales. D'une part, le campement fonctionne comme un espace de résilience où les trans-migrants, confrontés à un blocage, réinvestissent le temps d'attente pour maintenir leur projet de mobilité circulaire. D'autre part, cette installation constitue un acte de saturation visuelle qui brise leur invisibilité sociale et politique, cristallisant des perceptions locales ambivalentes, entre empathie et racialisation. L'analyse démontre que la gare et le camp agissent comme une hétérotopie négociant quotidiennement la crise, la marge et le centre. Enfin, cette recherche souligne que la tolérance paradoxale de tels camps incarne une gestion étatique de la « crise d'accueil » par une « dispersion myotique », maintenant les trans-migrants dans une précarité à forte circulation, à l'intersec-

tion des héritages miniers, des réalités migratoires et des enjeux politiques contemporains.

139| **Confini come limiti di processi identitari evolutivi e caotici**

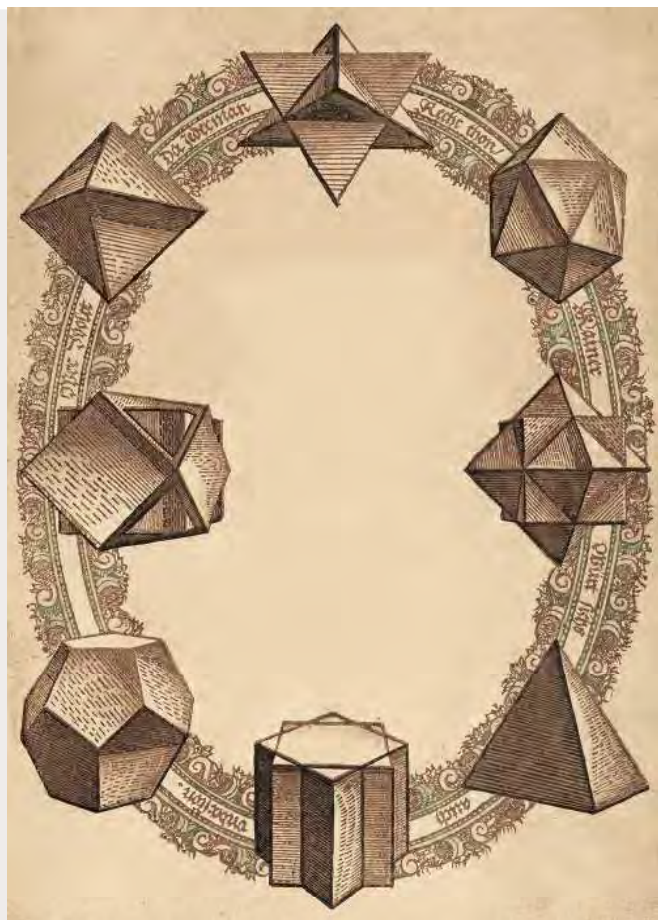
Rocco Morelli

Il presente contributo intende proporre un approccio “qualitativo”, sistemico e olistico per indagare il rapporto tra identità e confini nelle società contemporanee, ipotizzando un modello teorico ispirato alle dinamiche caotiche e ai sistemi complessi, tracciando una possibile metodologia ibrida, integrativa della parte qualitativa (oggetto del presente lavoro), con una parte quantitativa, già pubblicata, e di cui si dirà appresso. Qualora tale integrazione – tipica dei recenti orientamenti all’analisi multidimensionale dei dati – venisse adottata in una futura e più ampia ricerca multidisciplinare, essa potrebbe essere condotta attraverso studio di casi, comparazione storica, analisi semantica di contenuti social-media, analisi letteraria, etc.

171| **Bragdī : les effets identitaires de la fermeture frontalière Maroc-Ceuta**

Fatima Zahra Meskali

La fermeture unilatérale des frontières terrestres entre le Maroc et l’Espagne, pendant la pandémie de Covid-19, a profondément transformé les dynamiques socio-spatiales de la région frontalière Maroc-Ceuta. Territoire historiquement enclavé et marginalisé, cet espace frontalier voit son identité construite par des frontières plurielles (maritimes, internationales, géographiques), évoluant d’une marginalité économique vers une reconfiguration paradoxale. Au fil des années, les bragdī, acteurs clés de l’économie informelle frontalière, ont développé une identité hybride, résultat d’un processus dynamique, profondément territorialisée par leurs pratiques frontalières quotidiennes, mais souvent conditionnées par les normes de contrôle des flux et logiques de marginalisation. Aujourd’hui, ils traversent une profonde reconfiguration identitaire où se croisent stratégies de résistance aux contraintes économiques et mécanismes de résilience face aux mutations territoriales. Leur identité relationnelle forgée par des facteurs sociaux, économiques et politiques imbriqués. De ce fait, l’identité du bragdī se trouve au cœur des rapports entre les acteurs et l’espace, se concrétisant par un positionnement de soi-même et autrui dans l’espace et à travers le temps. Forgeant chez lui un sentiment à la fois d’appartenance et d’exclusion. Par une démarche interdisciplinaire, couplant sociologie des identités frontalières, anthropologie des pratiques spatiales et géopolitique des marges, cet article explore d’abord le processus de construction identitaire des bragdīs dans l’espace frontalier Maroc-Ceuta, puis analyse les effets identitaires de la fermeture de la frontière sur ces constructions identitaires. Notre méthodologie repose sur une enquête de terrain, combinant des entretiens semi-directifs et une analyse documentaire, permettant une approche par le bas des recompositions identitaires..



L'identité : quand les frontières se redessinent

Ala Eddine Bakhouch
Bernard Troude

M@GM@

Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales
vol.23 n.3 2025 ISSN 1721-9809

DOI: 10.17613/6fmgb-0jq59

Ala Eddine Bakhouch

Collaborateur Scientifique Observatoire Processus Communications, il fait partie du Comité de Rédaction de la revue M@GM@. Enseignant-chercheur en Sciences du Langage à l'Institut Supérieur des Arts et Métiers de Tataouine (Université de Gabès, Tunisie), juri-linguiste et analyste du discours. Titulaire d'un doctorat en sciences du langage, ses travaux interdisciplinaires croisent pragmatique post-gricéenne, analyse du discours, rhétorique argumentative et sociolinguistique critique pour explorer la normativité, l'implicite et la modalité dans les discours juridiques, législatifs et institutionnels. Ses recherches, publiées dans des revues de référence (Classiques Garnier, Sémiotiques, M@GM@, Revue algérienne des lettres, etc.), portent sur les tensions entre autorité normative et polyphonie interprétative dans les corpus plurilingues.

Bernard Troude

Artiste, ingénieur et docteur en Sciences de l'art et philosophie (Panthéon-Sorbonne, 2008) dont la pratique et la recherche se situent à la croisée de l'art, de l'architecture et des sciences humaines. Formé également en sociologie (Université Paris Descartes), il est chercheur associé au CEAQ et collaborateur scientifique à l'Observatoire des Processus de Communication. Ses travaux portent sur la fin de vie, la plasticité cérébrale, l'éthique médicale et les représentations sociales, et s'appuient sur un réseau de collaborations internationales (Paris, Chicago, New York). Il est membre du comité de rédaction de la revue M@GM@.

Abstract

Dans l'horizon mouvant des subjectivités contemporaines, où les repères traditionnels s'effritent sous l'effet conjugué des flux migratoires, des révolutions technologiques et des recompositions sociopolitiques, la question de l'identité se pose avec une urgence renouvelée. Loin de constituer une essence immobile ou un héritage monolithique, elle se révèle comme un processus inlassablement dialectique, traversé par les tensions entre ancrage et déracinement, singularité et hybridation, affirmation souveraine et négociation permanente avec l'altérité. C'est à cette dynamique protéiforme que ce premier volume du numéro monographique de la revue M@GM@ consacre ses réflexions, sous le signe évocateur du redessinement des frontières.

Illustration : Lorenz Stoer (1530-1621), Geometria et Perspectiva (Augsburg: Michael Manger, 1567), University of Tübingen.

Inspiré par l'appel à publication qui en a tracé les contours, ce recueil réunit onze contributions qui, par leur diversité épistémologique et leur ancrage empirique, dessinent une cartographie subtile des mutations identitaires à l'œuvre dans le monde d'aujourd'hui. Des désordres cognitifs et affectifs inhérents à la racialisation (Julien Quesne) aux épreuves ontologiques de l'identité personnelle dès la conception (Bernard Troude), de la tension féconde entre ipséité et altérité (Yasmine Ben Mahfoudh) à la matérialité chorégraphiée des limes contemporains (Ala Eddine Bakhouch), ces textes explorent les substrats multiples du soi. Ils s'étendent ensuite aux expériences de l'exil et de la mobilité : reconstruction subjective des étudiants réfugiés dans les dispositifs universitaires français (Anne Prunet et Clémence Jensen), repli identitaire face à la mondialisation migratoire au Gabon (Pierre Romuald Bapia Ba Ndja), impasses symboliques des frontières matérielles (Denis Fleurdor), réappropriation créative de la mémoire carthaginoise en Tunisie (Mariem Bedbabis), ancrages précaires des trans-migrants subsahariens au Maroc (Zineb Jorfaoui et Mohamed Haytoumi), modélisation systémique des processus chaotiques (Rocco Morelli), et enfin, effets identitaires de la fermeture frontalière sur les acteurs de l'économie informelle (Fatima Zahra Meskali).

À travers ces voix plurielles, issues de contextes géographiques et disciplinaires contrastés – Amérique du Nord, Europe, Maghreb, Afrique subsaharienne –, émerge une conviction partagée : les frontières, qu'elles soient géographiques, symboliques, corporelles ou discursives, ne sont jamais de simples lignes de démarcation, mais des espaces vivants de négociation, de résistance et de réinvention. Elles configurent le sujet en le confrontant sans cesse à l'entre-deux : entre héritage et innovation, exclusion et inclusion, fixation et fluidité.

Ce volume, premier d'une série en deux tomes, ambitionne ainsi non seulement de documenter ces recompositions, mais de convier le lecteur à une méditation profonde sur la condition humaine contemporaine. Qu'est-ce qu'être soi, lorsqu'autour de soi les limes se déplacent, se brouillent ou se durcissent ? Comment le sujet, pris dans ces turbulences, parvient-il à tisser une continuité subjective au milieu des fragmentations ? En articulant approches phénoménologiques, sociologiques, anthropologiques, politiques et sémiotiques, les contributions ici rassemblées esquissent des éléments de réponse, tout en soulignant la richesse inachevée de cette interrogation.

Puisse ce recueil, par la rigueur de ses analyses et la sensibilité de ses regards, contribuer à éclairer les chemins sinueux de l'identité dans un monde en perpétuelle mutation, et convier chacun à une réflexion renouvelée sur les frontières qui, en nous délimitant, nous ouvrent paradoxalement à l'altérité.

Ala Eddine Bakhouch Directeur du numéro monographique

Les territoires de l'identité, incessamment remodelés par les aléas de l'histoire, les recompositions sociales et les flux migratoires contemporains, interrogent avec une acuité renouvelée la permanence et la mutabilité des limes qui délimitent les appartenances individuelles et collectives. Loin d'être une essence immuable ou une substance ontologique figée, l'identité s'inscrit dans une dialectique perpétuelle entre continuité et rupture, héritage et métamorphose, affirmation souveraine et hybridation exogène. Dans un monde marqué par l'accélération des transformations technologiques, la pluralisation des affiliations et la porosité accrue des frontières – qu'elles soient géographiques, symboliques ou corporelles –, elle se révèle comme un champ de forces en constante recomposition, où se nouent aspirations, résistances et négociations.

Ce premier volume du numéro monographique de la revue *M@GM@*, consacré à ces mutations identitaires sous le signe du redessinement des frontières, réunit onze contributions qui, par leur diversité épistémologique

et leur richesse empirique, éclairent les multiples facettes de cette dynamique. Issues d'horizons géographiques et disciplinaires variés – de l'Amérique du Nord à l'Afrique subsaharienne, en passant par le Maghreb, l'Europe et les contextes exiliques –, ces études convergent vers une interrogation commune : comment le sujet contemporain, pris dans l'entre-deux de l'ancrage et de la fluidité, négocie-t-il son être-au-monde ?

Julien Quesne ouvre le volume par une analyse ontologico-politique rigoureuse de la race comme « identité impossible », révélant les désordres cognitifs et affectifs qui sous-tendent la déshumanisation noire et les limites des approches constructivistes de la blancheur. Bernard Troude, quant à lui, remonte aux origines biologiques et sociales de l'identité personnelle, en explorant ses épreuves dès la conception fœtale et les tensions entre déterminismes et choix subjectifs. Yasmine Ben Mahfoudh propose une réflexion philosophique sur l'identité plurielle, articulée autour de la tension féconde entre ipséité intime et altérité éthique. Ala Eddine Bakhouch, dans une approche phénoménologique et matérielle, examine les « chorégraphies de la présence » à travers lesquelles espaces, objets et corps performant et fragmentent les limes identitaires.

Les contributions suivantes s'ancrent dans des contextes de mobilité et d'exil. Anne Prunet et Clémence Jensen analysent la reconstruction identitaire des étudiants réfugiés dans les DU Passerelle français, où langue et écriture deviennent des actes performatifs de subjectivation. Pierre Romuald Bapia Ba Ndja éclaire le repli identitaire en Afrique subsaharienne à travers l'expérience gabonaise, où mondialisation migratoire et néolibéralisme exacerbent les tensions xénophobes. Denis Fleurdorger, par l'étude du pont sur l'Oyapock, met en lumière les impasses symboliques et politiques des frontières matérielles. Mariem Bedbabis explore la réappropriation créative de l'héritage carthaginois en Tunisie comme résistance douce à l'effacement mémoriel. Zineb Jorfaoui et Mohamed Haytoui interrogent l'ancrage identitaire des trans-migrants subsahariens dans les non-lieux de transit marocains. Rocco Morelli propose un modèle systémique et chaotique des processus identitaires, tandis que Fatima Zahra Meskali clôt le volume en analysant les effets de la fermeture frontalière Maroc-Ceuta sur l'identité hybride des bragdī.

Ensemble, ces textes dessinent une cartographie nuancée des mutations identitaires contemporaines : de la racialisation à la matérialité corporelle, de l'exil universitaire au campement migratoire, de la mémoire patrimoniale aux recompositions territoriales induites par la pandémie. Ils soulignent, avec une profondeur interdisciplinaire, que les frontières ne sont jamais de simples lignes de démarcation, mais des espaces vivants de négociation, d'exclusion et de réinvention. En interrogeant la performativité du discours, la plasticité des catégories, les affects collectifs et les substrats matériels du soi, ce volume contribue à penser l'identité non comme un donné, mais comme un processus inachevé, toujours en tension entre fixation et ouverture.

Que ces onze voix, convergentes dans leur diversité, invitent le lecteur à méditer cette question lancinante : qu'est-ce qu'être soi, lorsqu'autour de soi les frontières – visibles ou invisibles – ne cessent de se redessiner ?

Pr. Bernard Troude



La race ou l'identité impossible : désordres cognitifs blancs au cœur de la déshumanisation noire

Julien Quesne

M@GM@

Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales
vol.23 n.3 2025 ISSN 1721-9809

DOI: 10.17613/6r12r-8pb13

Julien Quesne

Titulaire d'un doctorat en sociologie de l'Université du Québec à Montréal (UQAM) et actuellement chercheur postdoctoral en santé publique au laboratoire Epsilon (Université de Montpellier Paul-Valéry). Ses travaux portent sur la race, la blancheur et les formes affectives et cognitives de la déshumanisation, au croisement de la sociologie critique, des études décoloniales et de la sociologie cognitive. Auteur de plusieurs articles sur les violences anti-noires et les imaginaires raciaux, il mobilise notamment la Critical Race Theory et l'afropessimisme pour analyser les régimes émotionnels racistes propre à la modernité occidentale.

Abstract

Cet article propose une lecture ontologico-politique et critique de la race, attentive aux imaginaires, aux affects et aux récits qui soutiennent la déshumanisation noire. Elle montre que les cadres théoriques centrés sur la performativité, la reconnaissance ou la normativité échouent à penser la spécificité de la condition noire, irréductible aux autres formes d'oppression. Plutôt que de concevoir la race comme une catégorie fluide ou une identité à déconstruire, il l'aborde comme une condition d'existence façonnée par la modernité coloniale et structurée par une asymétrie fondamentale entre blancheur et noirceur. Mobilisant les apports de la Critical Race Theory et du courant afropessimiste, cette analyse met en évidence la fonction constitutive de la violence anti-noire dans la formation du monde moderne, et interroge les limites des approches constructivistes de la blancheur fondées sur la reconnaissance, la diversité, la représentation ou la déconstruction du privilège blanc. Depuis le contexte nord-américain, et plus particulièrement québécois, l'article examine comment certains récits nationaux – tels que le nationalisme québécois francophone – reproduisent, sous couvert d'oppression culturelle, les structures symboliques et cognitives de la blancheur.

Illustration : Lorenz Stoer (1530-1621), *Geometria et Perspectiva* (Augsburg: Michael Manger, 1567), University of Tübingen.

Introduction

À l'heure d'une mondialisation marquée par une intensification des circulations économiques, culturelles et technologiques, les catégories identitaires se transforment, se recomposent, ou au contraire, se réaffirment avec vigueur. Ce contexte globalisé redéfinit les modalités de revendication, de négociation ou de refus de l'identité, tant sur un plan individuel que collectif. Il soulève une série de tensions entre liquidation et résistance des appartenances, entre le caractère fluide des catégories sociales (nationalité, genre, classe, orientation sexuelle, etc.) et leurs matérialités affectives et politiques. Dans ce cadre, les discours sur l'identité – qu'ils soient langagiers, médiatiques, artistiques ou militants – ne décrivent pas simplement des réalités sociales : ils les façonnent, les légitiment ou les contestent. Ils participent à la performativité de certaines identités, en mettant en scène des imaginaires historiques, esthétiques ou affectifs qui agissent sur la structuration même des rapports sociaux. C'est sur le constat de ces différentes articulations et intersections constitutives des identités sociales et politiques que cet article propose de faire un pas de côté concernant le traitement identitaire de la race.

L'objectif est d'ouvrir le débat scientifique à une sortie de la notion de race du paradigme identitaire dans lequel elle se trouve généralement comprise et problématisée en sciences sociales (Hill Collins, 2000 ; Brun & Cosquer, 2020), pour l'inscrire dans une perspective ontologico-politique qui la comprend d'abord en tant que « condition d'existence » (Ajari, 2019). Le contexte nord-américain, et plus généralement canadien, sera celui saisi pour discuter concrètement de race et d'identité. La dichotomie Noir/Blanc, retravaillée et repensée à partir des cadres analytiques fournis par la *Critical Race Theory* et le courant Afropessimiste, sera l'axe central de cette problématisation de la notion de race autour du paradigme identitaire.

Adoptant une posture épistémologique radicalement décentrée par rapport aux approches identitaires classiques, cet article problématisé la notion de blancheur (Fanon, 2011) (et non pas de blanchité) comme condition d'existence sanctifiée qui s'émanciperait de l'idée de norme sociale. À travers le courant Afropessimisme – entendu comme métathéorie critique (Wilderson III, 2020) – j'analyse la construction moderne de la blancheur et de la noirceur comme deux pôles ontologiquement asymétriques. La condition historique blanche y apparaît non pas comme une réalité plastique, fluide ou négociable, mais comme une structure d'ancrage du pouvoir de mort qu'elle opère sur les corps et les chairs non-blanches – ce que Mbembe théorise sous le nom de « nécropolitique ». À ce titre, l'Afropessimisme révèle que les grandes théories critiques (marxisme, féminisme, postcolonialisme) échouent à penser la singularité de la condition noire en la réduisant à une variable parmi d'autres dans les politiques des identités.

Dans ce cadre, si la blancheur se déploie bien à travers des récits, des dispositifs symboliques, des pratiques langagières et institutionnelles qui construisent la légitimité de l'appartenance au monde humain, ces dynamiques ne suffisent pas à expliquer le socle de la déshumanisation qui pèse sur les non-blanc-hes, et les Noir-es en particulier. J'explique une partie des limitations épistémologiques des notions de normativité et de performativité pour comprendre la race comme une identité à travers notamment le cas du nationalisme francophone au Québec (Giroux, 2020). Ce dernier, structuré sur un récit d'oppression culturelle, peut masquer une participation active à la colonisation et à l'esclavagisme, tout en excluant les Noir-es de la mémoire collective. Loin de se résorber sous l'effet du multiculturalisme, cette tension se reconduit dans une représentation mythique de la blancheur comme souffrance fondatrice, légitimée par des émotions et des affects puissants : nostalgie d'un passé réécrit, peur de la perte identitaire, fierté d'une résistance culturelle.

À travers une critique des stratégies de reconnaissance et de réforme identitaire, notamment celles portées par une partie des *Whiteness Studies* et le concept de « privilège blanc » (McIntosh, 1990), je tente de mettre en lumière les limites des approches constructivistes sur la race. Celles-ci tendent à traiter la blancheur comme un ensemble de privilèges à déconstruire, sans remettre en question l'ontologie de la supériorité raciale qui fonde la blancheur comme le point cardinal de l'humanité, corolaire du projet colonial européen. L'Afropessimisme propose en ce sens un cadre théorique irréconciliable avec les récits progressistes de l'égalité. Pour ce courant, il ne s'agit pas d'améliorer le système ou d'y intégrer les Noir-es, mais de reconnaître que la violence anti-noire est constitutive de ce système.

Ce point de vue est d'autant plus percutant lorsqu'il est mis en regard avec des dynamiques affectives qui sous-tendent les rapports d'altérité. Peur de l'altérité noire, culpabilité blanche, empathie conditionnelle, ressentiment identitaire : les émotions jouent, par exemple, un rôle structurant dans le maintien et la reproduction des systèmes de domination raciale. Je montre dans cet article comment l'ignorance blanche (Mills, 1997) – loin d'être une simple absence de savoir – constitue un mode actif de production de l'ordre racial, renforcé par les dispositifs cognitifs, éducatifs et médiatiques contemporains.

En conclusion, cet article s'inscrit dans une lecture ontologique, historique et affective de la race, qui dépasse les cadres normatifs de la reconnaissance et de la diversité. Il s'oppose aux interprétations réformistes de la blancheur et à la neutralisation morale de la violence raciale sous couvert de multiculturalisme ou de post-racialisme (Lentin, 2020). En réaffirmant la noirceur comme essence historique et politique de la déshumanisation, il replace la question identitaire dans une logique de conflictualité irréductible, où les appartenances ne sont ni choisies ni négociables (ou alors à la marge), mais héritées d'un monde dont il s'agit de faire le deuil.

L'afropessimisme ou la destruction du monde blanc

L'une des ambitions théoriques de cet article est de fournir des réponses sociologiques et politiques à un problème prioritairement ontologique et historique, celui de la blancheur, définie comme une condition d'existence sanctifiée ou augmentée. L'élaboration théorique de cette posture épistémologique se veut intégralement influencée par celle proposée et défendue par l'Afropessimisme (Ajari, 2022 ; Wilderson III, 2020), s'incarnant au sein d'une ontologie politique de la noirceur (*blackness*). Il s'agit donc ici de présenter dans les grandes lignes ce que l'afropessimisme offre sur le plan théorique pour résoudre le problème de la blancheur, pour tenter de percer « une architecture cognitive utilisée pour inventer, réimaginer et faire évoluer la supériorité politique, sociale, économique, sexuelle et psychologique présumée des races blanches dans la société [...] » (Curry, 2017, p. 4). C'est donc depuis cette formulation afropessimiste d'une condition noire déshumanisée et d'une impossibilité de la combattre politiquement dans le cadre idéologique actuel des narrations progressistes occidentales que la condition blanche sera problématisée et appréhendée.

Cette notion de condition d'existence est fondamentale en ce qu'elle se différencie sur le plan ontologique de la notion d'identité. L'Afropessimisme, tout comme une partie des travaux issus de la Critical Race Theory notamment affiliés à la tradition nationaliste noire américaine (j'y reviendrai plus en détail par après), se distingue fortement dans son épistémologie de la race d'une conception sociologique de l'identité (Brekhus, 2020). C'est donc à l'histoire moderne que fait référence cette condition d'existence noire, à la violence coloniale qui la singularise (Dussel, 1992), en ceci qu'elle devient, à partir de cette période jusqu'à nos jours, le point de fixation ontologique d'une condition du non-être.

La pensée afropessimiste, dans sa version nord-américaine et afro-caribéenne tout comme africaine¹, émerge à partir des réflexions et critiques politiques formulées par les révolutionnaires Noir-es des années 1960 et 1970. Ces réflexions proviennent à la fois du mouvement des luttes pour l'indépendance dans les anciennes colonies africaines et caribéennes (Césaire, 1955 [2014] ; Fanon, 1959 [2011]), ou en Occident même, à travers l'émergence en 1966 aux États-Unis du *Black Panther Party* (Newton, 1980), lui-même influencé par la création en 1917 par Marcus Garvey de la première grande organisation nationaliste noire, Universal Negro Improvement Association (UNIA). Le trait commun entre ces mouvements de pensée et d'action politique, et sur lequel se façonne la pensée afropessimiste, est le constat historique, accablant et persistant montrant à partir de la condition des esclavages noirs transbordés d'Afrique « comment la mort noire est nécessaire à la vie matérielle et psychique de l'espèce humaine² » (Williams, 2020). Frank B. Wilderson III, l'un des fondateurs de la pensée afropessimiste contemporaine, parle ainsi de méta-aporie pour désigner depuis l'esclavage cette position ontologique dans laquelle sont prises les populations noires : « Black people embody (which is different from saying are always willing or allowed to express) a meta-aporia for political thought and action » (2020, p. 13). Je m'en tiendrai pour l'instant, et ce pour clarifier la ligne de conduite épistémologique que j'adopte dans cet article à la définition donnée de l'afropessimisme par Wilderson :

Afropessimism, then, is less of a theory and more of a metatheory: a critical project that, by deploying Blackness as a lens of interpretation, interrogates the unspoken, assumptive logic of Marxism, postcolonialism, psychoanalysis, and feminism through rigorous theoretical consideration of their properties and assumptive logic, such as their foundations, methods, form, and utility; and it does so, again, on a higher level of abstraction than the discourse and methods of the theories it interrogates. Again, Afropessimism is, in the main, more of a metatheory than a theory. It is pessimistic about the claims theories of liberation make when these theories try to explain Black suffering or when they analogize Black suffering with the suffering of other oppressed beings. It does this by unearthing and exposing the meta-aporias, strewn like land mines in what these theories of so-called universal liberation hold to be true. (*op. cit.*, p. 14)

De quoi la race est-elle le nom ?

Je ne rentrerai pas ici dans des conflits de définition de la « race ». Je reste fidèle à une compréhension afropessimiste de cette dernière que j'inscris dans un contexte moderne et colonial précis, celui de l'Amérique du Nord. À ce titre, je définis la race comme un outil ontologique de hiérarchisation de l'humanité forgé par la suprématie blanche et indispensable au mécanisme de déshumanisation qu'est le racisme. J'exclus volontairement du cadre de cette définition la notion d'ethnoracialisation qui, particulièrement dans le contexte scientifique français (Dalibert, 2014 ; Macé, 2009), tend à enfermer la race dans un piège constructiviste en diluant son caractère historiquement fondé dans une interprétation culturaliste aux accents performatifs. Sans nier le rôle politique et social important de la question ethnique dans la permanence du racisme en Amérique du Nord, je considère que l'ancrage culturaliste avec lequel est traitée cette question ne rend compte qu'en surface du véritable problème ontologique de la race et du racisme soulevé par l'Afropessimisme. Je reviendrai néanmoins plus précisément sur ce débat dans la partie qui abordera la notion de blancheur, entendue comme un aménagement politique du domaine du visible que j'associe à la notion fanonienne de blancheur (Morley *et al.*, 2014).

1 Norman Ajari rappelle que cette pensée s'insère dans un discours panafricain (2022, pp. 36-38) où le constat d'un impérialisme racial, d'une permanence du racisme et des conséquences de celui-ci sur la vie des populations noires advient à travers la constat politique pessimiste du maintien de l'emprise néocoloniale de l'Occident aussi bien sur le continent africain que dans l'ensemble des pays du monde où se trouve également sa diaspora (Nkrumah, 1965).

2 Ces mots sont ceux du théoricien afropessimiste Frank B. Wilderson III cité dans une entrevue donnée au *New York Times* le 5 avril 2020.

Dès lors, il s'agit de revenir aux sources historiques de l'expression de la race et du racisme. Ajari (2016) rappelle que ces deux notions – ces deux réalités – adviennent comme des nécessités sociales et politiques à la justification et au développement du projet colonial européen. Comment justifier, pour la suprématie blanche, religieusement et philosophiquement, la mort de semblables sur le plan humain ? Le recours à un processus de dégradation ontologique des populations non blanches est vital pour la tenue au 15^e siècle des massacres, des viols, la mise en place de l'esclavage, tout comme la violence policière (Jones, 2017), carcérale (Symons, 2002) et médicale (Yerochewski, 2022) est aujourd'hui nécessaire à son maintien et à celui du *statu quo* inégalitaire du partage des richesses.

Cette institutionnalisation de la mort des populations noires est constitutive de la création des États modernes occidentaux, ou peut-être plus justement des États raciaux (Bouteldja, 2023). Ainsi, via l'État racial contemporain, la violence coloniale d'alors se transmue en véritable projet « thanatopolitique » (Chebili, 2009) contre les non-blanc-hes et les Noir-es en particulier. L'avènement des États modernes comme des régimes souverains détenteurs du pouvoir coercitif permet la mise en œuvre d'un pouvoir de mort rationalisé à travers des stratégies biopolitiques de plus en plus sophistiquées et stratifiées qui débouchent à terme, du fait de leur institutionnalisation et de leur légitimation, sur un régime de gouvernance thanatopolitique de protection des humains contre les non-humains (Agamben, 2015).

Cette réalité de la mort noire comme condition ontologique du progrès et des libertés occidentales se trouve saisie par la critique décoloniale et antiraciste de la suprématie blanche formulée par les théoriciens-nes afropessimistes. Dès le début des années 1980, le sociologue jamaïcain Orlando Patterson ressaisit ce pouvoir de mort de la suprématie blanche en réinterprétant la condition de l'esclave noir. Considéré certes comme une marchandise échangeable et remplaçable à travers son travail forcé, c'est l'être même de l'esclave noir ou plutôt le non-être qui le réduit pour Patterson au statut de marchandise et non son travail forcé (2018). Cette exclusion de l'esclave de l'humanité le fait basculer pour l'auteur dans « une mort sociale » (1982[2018], p. 38). Sans agentivité, sans reconnaissance sociale de son statut de sujet, sans l'attachement d'aucune valeur à sa vie autre qu'à celle d'une marchandise, l'esclave noir est privé de toutes les « qualités » le rendant éligible à la condition humaine. Dès lors, l'esclave, socialement mort, peut devenir l'objet légitime de la violence gratuite du Blanc, il est considéré sur le plan cognitif comme natalement aliéné (*ibid.*), et chacune de ses actions ou pensées est contaminée par l'indignité et le déshonneur que sa condition induit. Cette mort sociale pour Patterson ou cette forme-de-mort pour Ajari, loin d'appartenir à un passé révolu, celui de l'esclavage, se perpétue aujourd'hui et sert de socle ontologique et idéologique à l'exercice de la violence raciale « légitime » des États modernes occidentaux contre les Noir-es et l'ensemble des populations non blanches.

Race, noirceur et mort sociale : les conditions coloniales d'une nécropolitique canadienne

J'aimerais prolonger et affiner les réflexions entamées plus haut à partir des concepts de « mort sociale » de Patterson, de « thanatopolitique » de Giorgio Agamben et de « bio-pouvoir » de Michel Foucault. Pour ce faire, je suivrai les arguments développés par Ajari dans son ouvrage *La Dignité ou la mort : Éthique et politique de la race* (2019), où il explique préférer l'emploi du concept de « nécropolitique » d'Achille Mbembe (2006) en lieu et place de celui de « thanatopolitique ». Pour expliquer la distance épistémologique et politique qui s'opère entre ces deux concepts, il est nécessaire de revenir brièvement au concept principal auquel est attachée la thanatopolitique, c'est-à-dire le « bio-pouvoir ».

Mentionné par Michel Foucault dans le tome 1 *La Volonté de savoir* tiré de son ouvrage *Histoire de la sexualité* en 1976, le bio-pouvoir part de l'hypothèse de l'exercice du pouvoir sur la vie et sur les corps. Autrement dit, il s'agit de discipliner les corps, de les contrôler, de les surveiller : « La biopolitique désigne le nouvel objet de gouvernance des sociétés libérales depuis deux siècles : la population comme ensemble des gouvernés dans leur existence biologique » (Gros *et al.*, 2013, cité dans Blais, 2019). Il est de moins en moins question de pouvoir faire mourir, mais de plus en plus de prendre le droit d'intervenir pour faire vivre. Mbembe critique la formulation foucauldienne en insistant principalement sur le fait que « le biopouvoir semble fonctionner en distinguant les personnes qui doivent mourir de celles qui doivent vivre. Parce qu'il opère sur la base d'une division entre le vivant et le mort, un tel pouvoir se définit lui-même en lien avec le champ biologique – dont il prend le contrôle et dans lequel il s'investit » (2006, p. 30). Ce que permet le concept de « nécropolitique » de Mbembe, c'est de sortir du principe mutuellement exclusif de vie et de mort pour forger une conception de cette relation non excluante et non contradictoire qui ferait ainsi écho aux expériences ontologiques et politiques africaines. Dans la nécropolitique de Mbembe, la mort se dessine comme une ressource, une stratégie de contrôle des populations noires le plus souvent institutionnellement et structurellement soumises à des vies sous-forme-de-mort, ou de morts-vivants pour reprendre le terme exact de Mbembe (*op. cit.*, p. 59).

La clarification de ce débat conceptuel m'amène à présent à m'intéresser à la situation nécropolitique canadienne et québécoise, c'est-à-dire à l'exercice de la violence raciale des États et des sociétés contre leurs populations non blanches. Le détour par la question de la mort et son corollaire esclavagiste³ est, pour les afropessimistes, fondamental pour comprendre la structuration et l'organisation sociale, politique et cognitive actuelle du racisme endossé politiquement par les États d'Occident. À ce titre, il est impossible de soustraire à l'analyse de la question raciale contemporaine les conséquences politiques, morales et épistémologiques de la colonisation et de l'esclavage. Le concept de « contrat racial » développé par Charles W. Mills (1997) résume en lui-même ce constat historique, à travers la conversion violente, mais « naturelle » du contrat social rousseauiste en un contrat tacite des inégalités de race bénéficiant au monde blanc comme fondement sous-jacent à l'organisation et à la vie des sociétés occidentales.

Cette question de l'esclavage continue de traverser la modernité en essaimant toujours derrière elle les conditions de sa déshumanisation. Ce que Saidiya Hartman nomme la « seconde vie » (*afterlife*) de l'esclavage (2007, p. 6), l'historien québécois noir David Austin la retrace dans le contexte spécifique du Québec et du Canada (2015). S'appuyant sur les travaux de l'historien québécois Claude Trudel (2004 [1960]) et du journaliste montréalais Frank Mackey (2004), Austin montre qu'à travers l'existence certes minime, mais bien réelle de l'esclavage au Québec⁴ et de la déshumanisation qui l'accompagne, la race s'implante cognitivement dans la société de l'époque (principalement entre 1760 et 1800) comme une catégorisation légitime de hiérarchisation humaine. Et peu importe les chiffres, nous rappelle Austin, c'est bien la possibilité de posséder d'autres êtres humains (non considérés comme tels depuis le début), de les réduire à l'état fongible, qui importe. Ce concept de « fongibilité » développé en 1997 par la théoricienne féministe noire Saidiya Hartman distingue le corps, associé à l'humain, de la chair, associée à l'esclave. Le racisme et la race qui résultent de l'esclavage entérinent la réduction des corps noirs à l'état de chair fongible, c'est-à-dire à l'état de masse, de marchandise

³ En dépit de la pluralité des formes d'esclavage dans le temps et dans l'espace, l'esclave paradigmatique, dans la vision européenne moderne, s'est progressivement réduit au corps et à la chair noirs (voir Zalloua, 2019).
⁴ Je citerai ici un passage significatif de l'ouvrage d'Austin qui rend compte de cette réalité : « Entre 1632 et 1834, l'année où l'Angleterre abolit l'esclavage dans ses colonies, les esclaves arrivent au Québec au compte-gouttes. On en compte à peine 5 entre 1691 et 1700, 121 entre 1741 et 1750, tandis que leur nombre grimpe à 337 entre 1781 et 1790. Les esclaves dont la majorité vit dans les villes de Québec et de Montréal, ne représenteront jamais plus d'une toute petite minorité de la population. Cependant, si les chiffres sont une chose, la signification sociale en est une autre » (p. 24).

quantifiable, périssable, déplaçable (p. 21). À ce titre, l'esclavage noir⁵ ne peut revendiquer aucune filiation ou lien de parenté légitime. Dès 1662, dans toute l'Amérique du Nord, est promulguée une doctrine juridique par les colons anglais intitulée en latin *partus sequitur ventrem* et qui signifie pour les esclaves noirs que la progéniture suit l'utérus. David Austin rappelle que si à Montréal et au Québec, le recours à l'esclavage est marginal, il n'en reste pas moins vrai que sa seule présence a suffi à instiller « des codes raciaux » qui ont faussé les définitions que les canadiens nés français-es et puis les québécois-es ont de l'humanité (2015, p. 23).

L'apatridie noire ou le nulle part chez soi

Les populations noires et autochtones partagent au Canada et au Québec une histoire de la déshumanisation, certes non similaire, mais commune. J'aimerais à travers les positions épistémologiques adoptées par Ajari et Austin concernant les différences de statut ontologique entre Noir-es, Autochtones et Blanc-hes, revenir sur la position singulière de la noirceur au sein de l'ontologie politique québécoise. Cette ontologie politique québécoise doit se comprendre depuis une histoire coloniale spécifique de la Nouvelle-France et de la constitution jusqu'à ce jour d'une minorité franco-québécoise insérée dans un collectif national canadien majoritairement anglophone. À ce titre, l'identité québécoise d'ascendance française continue de se penser majoritairement à partir d'une position politique ontologiquement fracturée par cette histoire (Giroux 2018). D'un côté, le Québec se considérerait, à la fois dominé socialement, culturellement et politiquement par le Canada anglais, allant même parfois jusqu'à comparer, à la fin des années 1960, sa propre condition à celle des esclaves noirs venus d'Afrique (Vallières 1994 [1968]) : « N'ont-ils pas [les Blanc-hes de la Nouvelle-France], tout comme les Noirs américains, été importés pour servir de main-d'œuvre à bon marché dans le Nouveau Monde ? Ce qui les différencie : uniquement la couleur de la peau et le continent d'origine » (Vallières cité dans Ajari, 2022, p. 156). De l'autre, il minimise sa participation active au projet colonial et au génocide des autochtones qui perdure encore aujourd'hui et se dissimule souvent derrière un étalage romantique d'une souffrance proprement québécoise (Giroux, 2020). Cette blessure ontologique constitue le socle politique et discursif moderne de la construction identitaire franco-québécoise blanche. Masquée derrière des conflits linguistiques, culturels et territoriaux (Ajari, 2022, p. 148), la réalité de « l'identité raciale » (Austin, 2015, p. 76) n'est souvent envisagée qu'au prisme d'une subalternité franco-québécoise historiquement dominée par la puissance économique anglophone.

Dès la fin des années 60, une partie du nationalisme québécois incarnée par Pierre Vallières s'appuie sur les travaux des penseurs décoloniaux (Césaire, 1959 ; Fanon, 1959) et ceux étatsuniens du Black Power (Ture et Hamilton, 1967) pour penser l'identité franco-québécoise au sein du projet politique national québécois. Le parallèle que font Vallières et d'autres à la même époque d'un constat de privation d'identité et de liberté pour les franco-québécois-es égal à celui vécu par les afro-américain-es aux États-Unis pose plusieurs problèmes. D'une part, cette égalisation des souffrances invisibilise la situation des québécois-es noir-es liée au traitement racial spécifique qui leur est réservée au sein de « l'État-Province » québécois à travers l'exercice du pouvoir politique blanc francophone⁶ ou économique anglophone (étatsunien et canadien). D'autre part,

5 Comme le rappelle très justement Inikori (1999) sur le caractère inédit de l'esclavage noir par les Européens à partir de 1492 : « Il reste que, du point de vue de l'histoire mondiale, le commerce d'exportation d'esclaves originaires d'Afrique, en particulier la traite transatlantique, est un phénomène unique à plusieurs égards. Son ampleur même, son étendue géographique et son régime économique — en matière d'offre, d'emploi des esclaves et du négoce des biens qu'ils avaient produits — sont autant de traits qui distinguent la traite des esclaves africains de toutes les autres formes de commerce d'esclaves » (p. 100).

6 David Austin rappelle que Maurice Duplessis, alors Premier Ministre du Québec jusqu'en 1959, est surnommé à l'époque par le journaliste du *Devoir* André Laurendeau : « le chef africain du Québec » (2015, p. 99). Ce surnom, ex-

Vallières invalide complètement la question ontologique et historique dans son entreprise d'égalisation, inversant stratégiquement classe et race, là où les populations franco-québécoises, certes opprimées et méprisées par le pouvoir anglophone de l'époque, n'ont jamais basculé dans cette zone du non-être strictement réservée aux esclaves noirs et à leur descendance :

Ils [les Québécois-es] sont des descendants américains de colons européens, au même titre que la plupart des autres blancs du continent. Ils sont des agents du génocide des autochtones comme les autres. Des héritiers de la traite négrière comme les autres. Il n'y a pas de tolérance possible à l'égard de la victimisation francophone, avec son chapelet d'anecdotes tire-larmes puisées dans un passé hypothétique et brumeux. Le Québec de Legault n'erre pas en haillons ; il roule en 4x4 et en SUV. (Ajari, 2021)⁷

Cette accommodante méconnaissance de la condition d'existence dégradée et historiquement singulière des Noir-es présent-es au Québec et au Canada pendant la période esclavagiste renforce, comme le nomme Austin, la croyance d'une apatridie noire (*op. cit.*, pp. 56-57). C'est-à-dire partant du postulat qu'ils ou elles n'appartiennent pas *a priori* au territoire : « Curieusement, malgré leur présence ancienne dans le pays, les Noirs canadiens, disséminés dans tout le Canada, mais nombreux à Toronto, Montréal et Halifax, sont toujours relégués dans la catégorie des nouveaux arrivants ou considérés comme d'éternels étrangers » (p. 64). Derrière l'assignation apatride à laquelle sont assujettis les Noir-es se dessine une violence raciale que sous-tend la non-appartenance historique à la nation. Dès lors, l'assimilation cognitive, historiquement construite, chez les Blanc-hes du parallèle noirceur/esclavage que décrit admirablement Fanon dans *Peau Noire, Masques Blancs* (2011 [1952]) et documentée par Austin pour le contexte spécifiquement montréalais, n'est pas une piste explicative à exclure pour comprendre la constitution spécifique des termes du contrat racial au Québec.

La question du territoire est, à ce titre, fondamentale pour comprendre les contours ontologiques d'une blancheur spécifiquement québécoise. Mon point ici est de mettre l'accent sur une instrumentalisation politique de cette blancheur à partir de l'idée d'une exception culturelle spécifiquement québécoise. J'en appelle donc à l'exceptionnalisme culturel et linguistique québécois afin de montrer comment celui-ci, sous le régime discursif de la souffrance et de l'oppression vécues en tant que minorité francophone, viendrait légitimer son appartenance au territoire. Pour ce faire, l'exfiltration ontologique de la noirceur des récits historiques de la souffrance québécoise est une étape incontournable, notamment parce qu'elle permet d'inscrire l'expérience franco-québécoise de la colonisation britannique, non pas dans une équivalence, mais *a minima* dans une solidarité avec l'expérience autochtone liée à la colonisation. Ainsi, le non-rattachement des Noir-es au territoire, à travers l'idée d'une « présence *in abstentia* » (Austin, *op. cit.*, p. 102), autorise à penser la condition blanche en dehors du binarisme ontologique qui l'élite comme une position humaine supérieure. Au sein de cette narration, la politologue québécoise Dalie Giroux reconnaît « les contradictions inhérentes à la pensée québécoise de la décolonisation » (2020) à travers le fait que l'émancipation québécoise du joug colonial britannique ait supposé dans le même temps la dépossession territoriale des peuples autochtones. Elle situe toutefois, et ce, sans contester l'asymétrie de ces deux réalités historiques, les luttes pour l'émancipation comme le socle commun d'un lien organique au territoire entre Blanc-hes et Autochtones. Comme le souligne Ajari (2022), la position épistémologique de Giroux est révélatrice d'une stratégie d'autonomisation ontologique de

plique Austin, venait caractériser, de manière analogue à la période coloniale du 16^e siècle, la soumission politique de Duplessis aux forces économiques américaines.

⁷ Le ton volontairement provocant de cette citation ne doit pas masquer le constat empirique sur lequel s'appuient les affirmations de l'auteur. Si la pauvreté de certaines catégories blanches, pour ne parler qu'en terme de blancheur, est bien réelle au Québec, « [elle] ne se compare pas à celle en Haïti. Se sentir pauvre à Montréal se manifeste d'une manière tout à fait différente qu'à Kuujuaq » (Hübner, Bonnard et Landry, 2020, p. 1).

la blancheur par la construction d'une identité culturelle. Cette manœuvre épistémologique permet de s'extraire du binarisme Blanc/Noir (en le taxant de réductionnisme) défendu entre autres par l'afropessimisme, et qui mettrait plus frontalement la blancheur face à sa propre histoire. Ce faisant, les narrations progressistes blanches sur la question des restitutions territoriales deviennent un moyen efficace de reconstruction à peu de frais d'une identité blanche québécoise contemporaine héritière d'une situation qu'elle n'a pas choisie. À travers l'établissement d'un consensus entre Blanc-hes et Autochtones sur les questions de souveraineté se situe le moyen de conserver au prix de légères concessions une position légitime et dominante d'occupation du territoire. Pour les afropessimistes, et ce malgré la reconnaissance d'une condition parallèle de l'horreur et de la violence coloniale faite aux peuples autochtones et aux populations noires par les Européens, il s'agit de garder en mémoire que « dans l'économie libidinale, les Autochtones ne sont pas le contaminant absolu que sont les Noirs » (Wilderson III cité dans Ajari, 2022, p. 154).

Blancheur ou blanchité ?

Il est ici question de justifier en quoi l'emploi de la notion de blancheur permet de comprendre plus adéquatement sur un plan politique et cognitif la question du racisme. Par le choix de cette notion, j'inscris ma démarche épistémologique et méthodologique dans un dépassement de la notion constructiviste de blanchité. L'objectif de cette partie est d'offrir une compréhension de la race qui soit en premier lieu une compréhension ontologique sur laquelle pourrait s'appuyer ensuite une analyse sociologique de la race.

La blancheur

Tenter de problématiser sociologiquement, politiquement, cognitivement ou culturellement la blancheur c'est la comprendre ontologiquement à l'aune d'une autre condition d'existence : la noirceur. C'est à travers la noirceur, et la déshumanisation dont elle est l'instrument par la blancheur que cette dernière prétend s'élever au rang d'une humanité sanctifiée. Pour les afropessimistes, l'anti-noirceur est ce qui permet de révéler la vraie nature de la blancheur, d'une condition d'existence qui s'établit comme le fondement de la race au sein de la modernité occidentale. Une blancheur qui autorise le colonialisme de peuplement, instaure les conditions de son hégémonie à travers l'établissement de normes et de valeurs patriarcales, hétérosexistes, etc., garantissant son maintien à travers le temps. Cette inscription historique de la violence constitue le socle ontologique de la blancheur. « Le Blanc est enfermé dans sa blancheur. Le Noir dans sa noirceur » (Fanon, 2011, p. 65), il s'agit à travers l'apparent binarisme décrit par Fanon de distinguer une asymétrie fondamentale, celle de l'appartenance ou non à l'humanité entre ces deux catégories. Les afropessimistes, par la voix de Jared Sexton, situent ce rapport Noir/Blanc au cœur des définitions de l'humanité. Sexton déplace l'opposition Noir/Blanc dans un autre binarisme, celui de Noir et de Non-Noir : « [...] itis racial blackness as a necessary condition for enslavement that matters most, rather than whiteness as a sufficient condition for freedom » (2010, p. 36). Selon cette approche, c'est la privation d'humanité des Noir-es par les Blanc-hes qui rend cohérent l'ensemble défini comme humain, la noirceur est le point de fixation à partir duquel l'humanité non-noire devient concrète (Amadahy et Lawrence, 2009).

Cette ligne de démarcation ontologique est fondamentale pour saisir une partie des débats autour d'une instrumentalisation politique néolibérale centrée sur le rapport identité-race (Eid, 2018). L'afropessimisme est une réponse à l'instrumentalisation qui émerge avec la récupération réformiste par les institutions, des luttes pour les droits civiques et les mouvements du *Black Power* aux États-Unis (dont le mouvement *Black Lives Matter* est un parfait exemple au contemporain), (voir Robinson, 2020). L'idée n'est pas d'écarter à tout prix

les stratégies de survie des populations noires à travers l'usage des politiques des identités, mais plutôt de considérer ces dernières comme un leurre progressiste qui, sur fond de discours d'affirmation positive et d'empowerment anhistoriques, ne change structurellement rien à la violence du monde qui pèse sur ces mêmes populations. À ce titre, l'Afropessimisme raisonne la question noire en termes de dialectique négative pour l'intégrer à une approche politique libératrice non récupérable, non dissolvable au sein d'un universalisme abstrait structuré autour des normes blanches. Il s'agit donc de saisir la noirceur comme une essence, une essence qui « réfère à l'existence d'une histoire et d'une mémoire qui ne se présentent pas comme une obligation mais comme un vivier de ressources auxquelles se raccrocher afin d'affronter les embûches d'un présent né de cette histoire » (Ajari, 2019, p. 158).

L'essence noire : une condition d'existence historique à rebours de la notion d'identité

L'essence noire selon Norman Ajari n'a aucun rapport à la norme dans le sens où l'invention d'une norme qui définirait les « bonnes » ou les « mauvaises » manières d'être Noir-es ne changerait rien à leur position ontologique et à la déshumanisation qui les étrangle. À ce titre, il situe la noirceur pour ce qu'elle est réellement, c'est-à-dire une question de vie ou de mort, et non pas, comme cela peut souvent être théorisé principalement par un certain nombre de courants théoriques constructivistes, comme une question d'identité ou de représentation (Dyer, 2013). Si les questions de représentations peuvent d'un point de vue social, politique et culturel avoir une influence sur les conditions de vie et de mort des populations non blanches, en ce sens qu'elles viendraient renforcer leur stigmatisation et leur oppression, elles n'en constituent pas le socle de leur déshumanisation. Ainsi, il s'agit de comprendre la noirceur comme une condition commune à laquelle on n'échappe pas, que peu importe l'assignation imposée par différents processus de socialisation, par la suite déconstruits ou non, à certaines identités performables comme la classe, le genre ou l'orientation sexuelle par exemple. Pour l'Afropessimisme la prémisse ontologique de toute déshumanisation noire se résume au fait qu'« être noir, c'est être descendant d'esclave ou de colonisé ; c'est provenir de peuples dont l'appartenance à l'humanité a été niée d'innombrables manières » (2022, p. 34).

Lorsque Fanon énonce que « le Blanc est enfermé dans sa blancheur » (2011, *op. cit.*), il ne suppose pas que cet enfermement se situe seulement dans des perceptions, des narrations, autrement dit des régimes discursifs à déconstruire et à réinventer. Il parle d'une position ontologique de la noirceur façonnée par l'histoire coloniale européenne, d'une condition d'existence déshumanisée s'incarnant au sein d'une historicité profonde. Une condition d'existence à partir de laquelle le Blanc s'est érigé en démiurge de sa propre modernité et où la noirceur est pensée comme son abjection. C'est pourquoi Ajari parle « d'essentialisme » (2019) pour caractériser ontologiquement une condition d'existence noire enracinée dans cette histoire coloniale moderne. Noir-e et non-Noir-e, deux conditions d'existence asymétrique sur le plan du pouvoir, mais plus que tout sur le plan de la vie et de la mort. À ce jour, si la violence coloniale et les politiques de déshumanisation se matérialisent socialement sous l'injonction du contrôle étatique des institutions (santé, prison, police, école, etc.), multipliant les espaces de fongibilité dans le cadre d'une gouvernamentalité capitaliste raciale⁸ (Robinson, 2020 ; Wang, 2018), les fondements ontologiques et historiques de cette violence sont ce qui lui permet d'assurer la

⁸ La notion de capitalisme racial exprime cette impossibilité de croire au capitalisme et de l'établir comme système sans croire au racisme et à l'exploitation des populations non blanches du Nord au Sud qui le soutient. Cedric Robinson rappelle dans son ouvrage *Black Marxism* (2000) l'interdépendance de ces deux systèmes : « The development, organization, and expansion of capitalist society pursued essentially racial directions, so too did social ideology. As a material force, then, it could be expected that racialism would inevitably permeate the social structures emergent from capitalism. I have used the term "racial capitalism" to refer to this development and to the subsequent structure as a historical agency » (p. 37).

pérennité et la légitimité de son action. À ce titre, pour l'Afropessimisme, seule la destruction du monde actuel ouvre la possibilité à une véritable libération des populations noires du joug politique, social et cognitif de la suprématie blanche.

La blanchité

Dans son ouvrage *Dans le blanc des yeux : Diversité, racisme et médias* (2021), le sociologue français et spécialiste des Cultural Studies, Maxime Cervulle revient sur l'émergence du courant des *Critical White Studies* aux États-Unis et sur la création du concept sociologique de blanchité⁹ (*whiteness*). Il explique comment, à partir des années 1980, la popularité des approches féministes ou queer reposant sur les épistémologies du point de vue situé (Bourcier, 1998 ; Crenshaw, 1997 ; Harding, 1991 ; Hartsock, 2017 [1983]) viennent bousculer les méthodes unidisciplinaires pratiquées en sciences sociales. Ces réflexions épistémologiques sur les positions d'énonciation de points de vue scientifiques minorisés ou en situation d'oppression ont rouvert le champ de la critique scientifique sur l'omnipotence d'un point de vue blanco-centré, en d'autres termes sur une épistémologie blanche. Cette épistémologie blanche (Castro-Gomez, 2003), déjà l'objet de vives critiques par les théoricien·nes post-coloniaux et décoloniaux à partir des années 1970 (Saïd, 1977), s'étend, comme je le mentionnais plus haut, à partir d'une réactualisation nord-américaine queer et féministe du débat lié aux multiples revendications identitaires qu'incarne après lui le mouvement des droits civiques. Ces revendications identitaires inscrites politiquement dans les luttes pour l'égalité des droits des minorités dites ethnoraciales, de genre, d'orientation sexuelle, etc. s'emparent de la condition blanche pour la problématiser sociologiquement comme une identité de race privilégiée et dominante :

Loin de tomber dans le piège de l'essentialisation, le concept de blanchité ne renvoie ni à un type corporel, ni à une origine définie, mais à un construit social aux modalités dynamiques par lesquelles, en certains contextes socio-historiques, certains individus ou groupes peuvent être assignés (selon un processus d'allo-identification) ou adhérer (selon un processus d'auto-identification) à une « identité blanche » socialement gratifiante. (Cervulle, 2012, p. 73)

À partir des années 1990 et sous l'impulsion de cette révolution épistémique féministe (noire) et queer émerge le courant des *Whiteness Studies* (Études sur la blanchité) qui centre principalement ses analyses sur les structures sociales, politiques, culturelles et médiatiques qui produisent et entretiennent le « privilège blanc ». Ce courant théorique, largement influencé par le Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) et ses travaux sur l'identité (Grossberg, 1996 ; Hall, 1997), entame alors une critique ciblée visant à visibiliser l'invisible : le pouvoir hégémonique blanc. Il est donc question, à travers les apports théoriques provenant de la french theory¹⁰, d'analyser la blanchité comme une construction sociale au même titre que les autres identités de race. Cette identité, dans un contexte occidental de racisme systémique, produit des sujets et des subjectivités blanches en position de domination. La critique constructiviste de la blanchité sur un mode normatif va de pair avec cette notion de « racisme systémique » (Cervulle, *op. cit.*, p. 67). La dénomination « systémique » a l'avantage de poser un constat clair, celui de l'omniprésence du racisme et de la répartition inégalitaire du pouvoir et des ressources entre blancs et non blancs. Toutefois, en englobant sous le même régime un schéma des causes du racisme pluridimensionnel, cette notion suggère une indifférenciation des niveaux de violence

⁹ Je reprends ici l'explication de Cervulle (p. 72) concernant la traduction proposée par Judith Ezekiel du terme *Whiteness* en « blanchité » préféré à celui de « blanchitude » qui résonne comme un parallèle trompeur avec le terme de « négritude » et effacerait du même le caractère hégémonique que revêt le terme de *Whiteness*.

¹⁰ Mouvement intellectuel situé en France dans les années 1960 et qui sera prolongé ensuite aux États-Unis. Ce mouvement dans lequel les noms d'intellectuels comme Foucault, Deleuze, Derrida ou encore Baudrillard sont souvent cités est présenté comme « post-structuraliste » ou « déconstructiviste ». Cette « French Theory » alimentera les réflexions des théoricien·nes en études de genre, en études post-coloniales, en études culturelles, etc. dès les années 1980.

raciale provenant du domaine interpersonnel et du domaine institutionnel. Si ces deux réalités de la domination raciale se nourrissent certes entre elles, elles opèrent toutefois socialement à des niveaux bien différents : « Face à cette idée, les *Critical White Studies* oscillent entre accorder davantage d'importance à la capacité des acteurs sociaux à agir sur la structure ou aux déterminations structurelles » (Fery, 2022). Il s'agit de déterminer ici les limites politiques que suggère ce non-choix et des conséquences matérielles qu'il suppose pour la survie des populations noires et non blanches en général. Kwame Ture et Charles V. Hamilton, dans l'ouvrage célèbre *Black Power : The Politics of Liberation* (1992) publié initialement en 1967, mettaient en garde, dans le contexte étatsunien, contre l'instrumentalisation blanche et néolibérale du traitement de la question raciale sur un mode principalement individuel et interpersonnel :

Racism is both overt and covert. It takes two, closely related forms: individual whites acting against individual blacks, and acts by the total white community against the black community. We call these individual racism and institutional racism. The first consists of overt acts by individuals, which cause death, injury or the violent destruction of property. This type can be recorded by television cameras; it can frequently be observed in the process of commission. The second type is less overt, far more subtle, less identifiable in terms of specific individuals committing the acts. But it is no less destructive of human life. The second type originates in the operation of established and respected forces in the society, and thus receives far less public condemnation than the first type. (*ibid.*, p. 4)

Le privilège blanc

La notion de « privilège blanc » formulée par la militante féministe Peggy McIntosh (1990) met concrètement la blanchité face aux propres limites épistémologiques d'une analyse sociologique de la race sur un mode identitaire. Le concept de « privilège blanc » met l'accent sur les avantages considérés comme acquis par les Blanc-hes et auxquels les non Blanc-hes n'ont pas accès de la même manière dans le même contexte (logement, école, emploi, etc.). Autrement dit, au sein des sociétés contemporaines occidentales où la race reste un principe organisateur silencieux, la blanchité à travers l'usage d'un privilège blanc est une condition qui n'a « jamais besoin de dire son nom » (Lipsitz, 1998, p. 1). Si l'énumération des privilèges blancs chez McIntosh permet de rendre compte concrètement d'un rapport racial asymétrique sur le plan social et politique entre Blancs et Noirs (les facilités d'accès à un emploi ou à un logement par exemple, etc.), sa démarche critique reste fixée à une lecture normative (positive ou négative) des rapports de race. Dans cette vision identitaire de la race, et comme le résume parfaitement la sociologue Véronique Clette-Gakuba : « l'existence noire est comprise par la négative, par le manque, par l'absence de ce qui, à l'inverse, comble les vies blanches » (2021, p. 1). La reconnaissance des privilèges, leur inventaire quasi-comptable, fonctionnent ici comme un remède politique, à l'accent moral, qui suppose de manière abstraite vis-à-vis de l'histoire coloniale du racisme, la résolution d'un problème personnel (ou institutionnel) de mauvais comportements à corriger. À travers cette interprétation « économétrique des rapports de race » (Clette-Gakuba, *ibid.*) et l'opération de dévoilement qu'elle suppose, l'objectif est de lutter contre la fixité sociale des normes blanches, et particulièrement contre « ses mauvaises » pratiques et discours dont il s'agirait de déconstruire politiquement et moralement les effets. Si ce concept de *privilège blanc* a certes des vertus de détection des inégalités, il ne propose toutefois comme voie de sortie politique, rien d'autre qu'une intégration aux normes blanches.

Ce geste d'auto-détection des privilèges incarne un vœu pieux, celui d'un rattrapage, d'une égalisation des privilèges par le haut pour les non blanc-hes en réponse à l'amoralité du traitement social inégalitaire et systémique dont ils et elles font l'objet. Dès lors que les dénonciations des pratiques hégémoniques liées à la blanchité, à ses discours, ses narrations ou ses représentations sont issues du monde militant (luttés pour

l'égalité) ou institutionnel (politiques d'ajustement structurel étatiques, ex : discriminations positives d'accès à l'emploi), ces formes d'action politique sous ce couvert axiologique nous ramènent irrémédiablement vers « la promotion d'un alignement sur les privilèges blancs positifs » (Clette-Gakuba, *ibid.*). Contre l'orientation réformiste d'une intégration des populations noires aux normes hégémoniques blanches, Ture et Hamilton (1967) nous invite à combattre non pas simplement les comportements individuels blancs, mais bien le cadre politique qui les permet. Il s'agit de comprendre d'où vient ce pouvoir de subordination blanc sur les Noir-es et par quels mécanismes institutionnels il se maintient (jusque dans les subjectivités non blanches également). Il n'est pas question de rectifier ou de corriger ce cadre, mais bien de le détruire pour en refonder un autre où les Noir-es seraient considérés-es comme des humains à part entière, un cadre qui permettrait de recouvrer leur dignité humaine. Par l'identification claire des mécanismes concrets de la dégradation quotidienne des vies noires (emplois les plus précaires, salaires les moins élevés, quartiers les plus insalubres, etc.) (Ture et Hamilton, 1992, p. 29), les auteurs se refusent à toute compromission avec le pouvoir blanc, à toute intégration au système qui les exploite et se nourrit de leur exploitation, et contre l'idée même qu'une dignité noire pourrait être accessible et négociable dans les termes actuels de la déshumanisation noire fixés par la suprématie blanche.

L'ignorance blanche : stratégie cognitive du post-racialisme

Le débat épistémologique ouvert dans cet article sur la question blanche, notamment par la recherche de moyens conceptuels pour la définir, m'a permis de statuer théoriquement en faveur de la notion de blancheur. En partant de la philosophie ajarienne, et des théories afropessimistes et décoloniales, j'aborde le problème du racisme depuis la problématisation ontologique de deux conditions d'existence asymétriques, blanche et noire. Ce débat épistémologique entre blanchité et blancheur est un débat nécessaire tant il implique un schéma des causes différent selon que l'on considère la question blanche comme une construction sociale ou comme le point de départ d'une essence historique. Différent également puisqu'il s'agit de comprendre les mondes blancs à partir de la réalité des mondes noirs. Et c'est peut-être là que se situe l'angle mort épistémologique du concept de blanchité, et d'une partie des *Whiteness Studies*, qui ne décèlent dans l'invariabilité historique de la condition noire face à la mort qu'une conséquence idéologique et politique liée au pouvoir de la suprématie blanche. Parler d'essence noire, c'est sortir du domaine de la contingence ou d'une interprétation parcellaire des causes de la violence raciale réduite à des moments historico-politiques précis. Il s'agira de comprendre dans la suite de cette partie comment la notion de blanchité s'insère dans une stratégie épistémique de l'idéologie du post-racialisme ici au Québec et au Canada, et plus généralement en Occident.

Sommes-nous désormais postraciaux ?

J'emprunte ici la question-titre issue de l'ouvrage de David Goldberg de 2015 intitulée : *Are We All Postracial Yet ?* afin de problématiser dans le contexte actuel québécois et canadien le statut politique et idéologique accordé à la question raciale. Par la notion de post-racialisme, on entend habituellement un dépassement des conflits et des inégalités de race comme phénomènes structurants des sociétés occidentales. La sociologue du racisme Alana Lentin donne à ce titre une définition du post-racialisme où se côtoient deux tendances politiques aux interprétations certes différentes, mais faisant état du caractère superflu du racisme comme réalité systémique :

L'idéologie du post-racialisme qui se développe dans la période récente est à double visage : une première tendance, plutôt de droite, consiste à subvertir la signification sociale et politique du racisme, en le dissociant de ses manifestations historiques, ou alors en universalisant l'expérience

sans limites, comme dans le cas du racisme dit « anti-blanc » ou « inversé » ; une deuxième tendance, libérale, au sens étatsunien du terme, a célébré le post-racisme supposément devenu, selon la formule de David Goldberg, une « chose officielle » (Lentin, 2019, pp. 2-3)

Pour être effective, l'idéologie post- raciale suppose une oblitération complète du passé colonial et racia- liste des sociétés nord-américaines (ex : effacement de l'esclavage comme réalité historique) couplée à des narrations réduisant la question raciale aux seules expressions culturelles des populations racisées. Ainsi, le multiculturalisme canadien¹¹ ou sa version interculturelle québécoise¹² n'intègrent pas, au sein de leur contexte hégémonique blanc respectif, des races, mais plutôt des cultures ethniques qui se nourrissent entre elles et permettent l'émulation tout entière de la société. L'objectif d'une telle stratégie est d'évincer la question raciale de celle des inégalités sociales afin de protéger le statu quo racial et les avantages liés aux positions sociales blanches. Si la version post-raciale de droite que mentionne Lentin et que l'on pourrait qualifier de conservatrice à tendance réactionnaire procède à une invisibilisation des conditions d'existence asymétriques entre blancheur et noirceur, la version de gauche, libérale, s'engouffre dans une fable progressiste universalisante qui supposerait le dépassement actuel des catégories raciales au prétexte de leur résolution idéologique (Goldberg mentionne à ce titre l'élection symbolique de Barack Obama comme la preuve politique pour une certaine gauche libérale d'une nouvelle réalité post- raciale (2015, p. 1).

Toutefois, l'optimisme porté par ces nouvelles narrations post- raciales n'empêche pas, ni ne camoufle suffisamment la violence persistante du racisme dans les sociétés canadienne et québécoise, comme le documente notamment très bien l'ouvrage de Robyn Maynard (2018). Face au désenchantement empirique subit par l'op- timisme post- racial, Alana Lentin souligne son rapide remplacement par la notion de « non- racisme » (2019, p. 3) désignant l'invalidation du caractère historique de la race et de l'expérience matérielle de sa violence gé- néralisée au profit d'une moralisation des (épi)phénomènes racistes, fruits de mauvais comportements indivi- duels. Ce tournant épistémique d'une dépolitisation et déshistoricisation de la race s'insère lui-même dans un renouvellement hégémonique de la domination raciale qui peut facilement trouver appui sur une interprétation strictement politique de l'identité. La logique des politiques de l'identité supposant une personnalisation des expériences vécues peut ainsi se marier parfaitement avec les instruments néolibéraux de gouvernementalité. La stratégie idéologique et politique de personnalisation du racisme permet d'apporter une réponse ciblée et individuelle à ce problème, dédouanant structures et institutions de toute responsabilité (ou alors minimale) dans la socialisation des individus « contaminés » et affaiblissant du même coup les bases d'une compréhension collective de la lutte anti- raciste. Le néolibéralisme, c'est la destruction souhaitée et souhaitable du collectif et de l'idée de collectivité, et en conséquence une sacralisation opportuniste et marchande de l'individualité. C'est dans ces conditions épistémologiques, toutefois influencées par les études de genre et les théories fémi- nistes (De Lauretis, 2007), qu'émerge un courant réformiste sur la blancheur issu des *Critical White Studies* (Frankenberg, 1993). Ce courant postule l'idée d'une blancheur plurielle, des « nombreuses façons de se pen- ser et de s'énoncer (ou non) comme blanche [...] » (Cervulle, 2021, p. 109), tout en interrogeant les effets et les conditions de ces processus d'autodéfinition dans le cadre des rapports de race.

11 Le multiculturalisme canadien pourrait être défini comme une approche « diversitaire », une juxtaposition des multiples cultures composant les sociétés canadiennes. L'objectif serait d'y privilégier l'expression et la coexistence sociale et harmonieuse du pluralisme identitaire (Gagnon et May, 2022).

12 La politique de l'interculturalisme au Québec vient favoriser le sentiment d'appartenance à la communauté nationale. Il s'agit pour la commission Bouchard-Taylor sur les accommodements raisonnables en 2008 de « concilier la diversité ethnoculturelle avec la continuité du noyau francophone et la préservation du lien social » (p. 20). L'accent mis sur la préservation de l'unité linguistique comme garant de l'identité nationale québécoise traduit une volonté politique éta- tique de priorisation de ces normes culturelles dans le cadre de l'intégration des nouveaux-elles-arrivant-es.

Sommes-nous la solution ?

Face à cette interprétation réformiste interpersonnelle de la blancheur s'oppose un néoabolitionnisme historique qui analyse les effets du racisme à partir de l'exercice néolibéral du pouvoir institutionnel (Ignatiev et Garvey, 1996 ; Roediger, 2017) :

However exploited the poor whites of this country, they are not direct victims of racial oppression, and "white trash" is not a term of racial degradation analogous to the various epithets commonly applied to black people; in fact, the poor whites are the objects of race privilege, which ties them to their masters more firmly than did the arrows of Vulcan bind Prometheus to the rock. (Ignatiev, 1997, p. 1)

Les néoabolitionnistes, dont les historiens américains Ignatiev, Harvey et Roediger sont les représentants les plus influents à la fin des années 1990, veulent se mettre à distance des explications « textualistes » de la blancheur pour ne comprendre cette dernière que comme l'expression d'une économie politique de la déshumanisation qui concernerait tous-tes les blanc-hes indistinctement de leur classe, leur genre ou leur orientation sexuelle. À ce titre, Noel Ignatiev rapproche sa définition du racisme de celle formulée par les intellectuels nationalistes noirs Ture et Hamilton : « By "racism" we mean the predication of decisions and policies on considerations of race for the purpose of subordinating a racial group and maintaining control over that group. » (1992 [1967], p. 3). Reste un problème épistémologique de taille chez les néoabolitionnistes, qui est de considérer, même dans une perspective historique, la blancheur comme une identité dont on pourrait (devrait) se défaire. Si les auteurs de *Race Traitor* n'envisagent pas la lutte contre le pouvoir hégémonique blanc sans ralliement aux mouvements de lutte pour la libération des populations noires aux États-Unis, ils vont jusqu'à suggérer une assimilation politique aux identités noires : « We agree, therefore, that when whites reject their racial identity, they take a big step toward becoming human. But may that step not entail, for many, some engagement with blackness, perhaps even an identification as "black" ? » (Ignatiev et Harvey, *op. cit.*, p. 279). Là encore, comme avec le privilège blanc, le point de bascule politique dans la lutte contre la suprématie blanche est envisagé à partir de la blancheur. Certes, il y a reconnaissance du rôle historique et politique fondamental que jouent et doivent jouer de manière centrale les populations noires dans ce projet de révolution antiraciste, mais ce rôle apparaît plus en soutien qu'au centre de la solution.

De plus, la lecture politique et épistémologique des néoabolitionnistes pose un autre problème, largement identifié par les afropessimistes, qui est de subsumer une lutte des races à une lutte des classes : « Abolitionism is also a strategy : its aim is not racial harmony but class war. By attacking whiteness, the abolitionists seek to undermine the main pillar of capitalist rule in this country » (Ignatiev, *op. cit.*, p. 2). Comme le soulignent les théoriciens décoloniaux de la chaire Modernité/Colonialité/Décolonialité, le capitalisme reste une modalité du système « colonialité/modernité » (Grosfoguel, 2007, p. 218). Le premier ne peut advenir sans le second, de même que la race et le racisme permettent de cimenter ontologiquement et politiquement la légitimité et la « naturalité » politique du second. Dès lors, la noirceur n'est pas simplement une affaire de couleur, même si Fanon rappelle justement que les Noir-es sont victimes de leur apparaître, elle est cette zone du non-être constamment entretenue par la déshumanisation qu'est le racisme. De son côté, Cervulle, en s'appuyant sur les travaux de Stuart Hall dénonce chez les néoabolitionnistes le piège de la réification de l'identité noire par « la volonté de "désidentification" d'avec la blancheur » (*op. cit.*, p. 114-115) et y voit une fétichisation noire de la lutte antiraciste et anticapitaliste. Ici, c'est principalement le binarisme noir/blanc qui incommodé épistémologiquement Cervulle et les tenant-es d'une lecture de la race, multi-identitaire et ethnoraciale. Il n'est pas question ici de nier sociologiquement l'existence des diversités de genre ou des pluralités sexuelles, encore moins

dans leur rapport à la mort, ni d'invalider le réalisme historico-politique des moments où la blancheur produit des hiérarchies mortelles (ex : la destruction des Juifs d'Europe et des Tziganes), mais plutôt de comprendre et d'analyser politiquement les volontés blanches de transférer leur système de catégorisation des rapports de domination sur les groupes non blancs, et noirs en particuliers. Sur ce point précis, l'analyse de Norman Ajari permet de resituer épistémologiquement pourquoi la question de l'essence noire est bien plus qu'une notion politique :

Le débat autour de la notion d'identité fait fonction d'euphémisme et ne résout pas d'autres problèmes que ceux qu'il pose lui-même. En effet : l'identité se rapporte à l'individu, mais le renvoie immédiatement à des collectifs d'appartenance. À leur tour, ces mêmes collectifs, une fois définis, sont aussitôt relativisés au prétexte de leur multiplicité infinie. En quelque sens qu'on le prenne, le concept d'identité tourne en rond. Meilleur ami de certains anti-essentialistes, meilleur ennemi des autres, il permet à tous de s'abstenir de décrire et de penser la violence sociale contemporaine. (2019, p. 156)

Le contrat racial : un *statu quo* cognitif de la domination blanche

À notre époque où l'appartenance historique au régime ontologique dégradé de la noirceur est toujours un facteur de mort aggravant ou « de vie sous-forme-de-mort », se pose la question du système des normes cognitives blanches qui autorisent le maintien de cette dégradation. Avec le souci de comprendre comment cognitivement s'organisent les systèmes de croyances erronées sur la race ou, pour le formuler comme Charles W. Mills, de comprendre comment l'ignorance désignant « à la fois la fausse croyance et l'absence de vraie croyance » (2022 [2007], p. 99) est une composante ontologique et politique de la blancheur. Mon objectif en employant le concept « d'ignorance blanche » est de proposer une reformulation postconstructiviste et décoloniale de la cécité blanche face à son propre racisme, reformulation qui s'extraierait radicalement de toute injonction morale. Pour ce faire, il convient de saisir justement les conditions historiques, sociales et politiques d'un tel épanouissement de l'ignorance blanche. Le début de cet article a œuvré à en décrire le contexte historique, son milieu et sa fin à en couvrir certaines des manifestations politiques et sociales. J'aimerais donc pour conclure revenir sur ce concept d'*ignorance blanche*, de son développement dans le contexte actuel et persistant du « contrat racial » formulé par Mills (1997).

Pour le philosophe jamaïcain, l'omniprésence et l'influence du racisme constitue l'héritage colonial majeur de la modernité occidentale. Cet héritage engage les sujets blancs, pour Mills, dans une cognition spécifiquement occidentale qui se traduit à travers le déploiement d'une épistémologie individuelle supposant une humanité blanche caractérisée par « les opérations mentales de [ses] agent-es cognitifs-ves, comprises de façon isolée et abstraite » (Mills, 2022, p. 99). À ce titre, une conscience de soi blanche fondée sur l'illusion de sa supériorité raciale pourrait être historicisée et analysée politiquement à partir des manifestations cognitives de l'ignorance de sa propre position raciale. Même en considérant la blancheur à partir d'une blancheur fragmentée, d'un devenir blanc hétérogène, la ligne de partage ontologique issue du binarisme blanc/noir me force à considérer l'existence de certains processus cognitifs de racialisation communs et partagés dans ses rapports à la noirceur. J'avance ici l'hypothèse qu'aussi séparable que la blancheur puisse être par le genre, la classe, l'orientation sexuelle, la nationalité, etc., ces identités ne font que moduler l'intensité des croyances racistes qui forgent historiquement cette condition d'existence. « Inférer quelque chose à partir d'une perception implique de mobiliser, explicitement ou tacitement, la mémoire, qui ne sera pas simplement individuelle mais aussi sociale » (Mills, 2022, p. 104), cette mémoire dans le cas du Québec à travers l'exceptionnalisme culturel que cultive son roman national, est une cognition au service du contrat racial actuel.

La notion de contrat racial, à l'œuvre en Amérique du Nord, dont parle Charles W. Mills est ce qui entérine socialement et idéologiquement cette division ontologique entre humain et non-humain. Le contrat racial perpétue ainsi le rapport historique de l'esclave avec le maître et situe la suprématie blanche comme le principal garant politique et idéologique de la modernité occidentale et de sa modalité capitaliste néolibérale :

What is needed, in other words, is a recognition that racism (or, as I will argue, global white supremacy) is itself a political system, a particular power structure of formal or informal rule, socioeconomic privilege, and norms for the differential distribution of material wealth and opportunities, benefits and burdens, rights and duties. (Mills, 1999, p. 3)

Le constat posé par Mills décrit une division sociale entre Noir-es et non-Noir-es à partir de la reconnaissance tacite ou non de l'appartenance à l'humanité. Dans un effort intellectuel métathéorique, et comme mentionné auparavant, les théoricien-nes afropessimistes interprètent la matérialité historique de cette séparation sur un plan ontologique. C'est à partir de cette compréhension de la noirceur comme l'incarnation d'une condition abjecte non reliée à l'humanité que je questionne le singularisme cognitif de la blancheur. Ce point de départ épistémologique permet à mon sens de dépasser les failles identitaristes du cadre épistémologique constructiviste de la blanchité majoritairement adopté et promu au sein des *Whiteness Studies*.

Conclusion

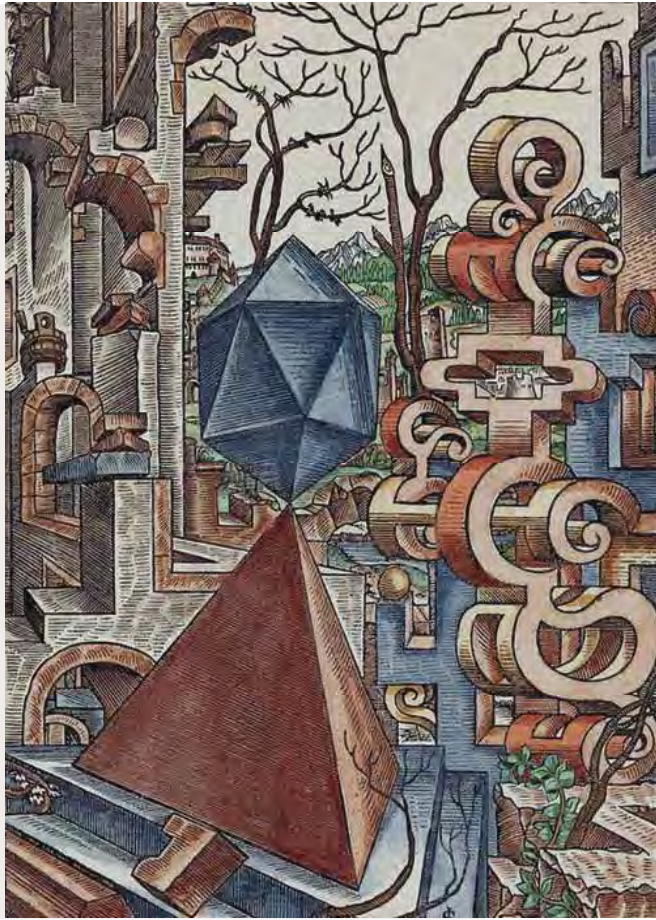
Pour conclure, la notion de *blancheur* sera préférée à celle de *blanchité* dans la mesure où cette dernière s'inscrit épistémologiquement dans une conception identitaire du fait d'être blanc, dans un devenir performatif qui serait à la fois définissable par et pour soi-même et reconnaissable par les autres. Cette conception identitaire de la race en tant que construction sociale du devenir blanc ouvrirait en quelque sorte la possibilité de s'arracher « performativement » à cette condition d'existence historique, en oblitérant complètement l'influence radicale de l'usage de violence coloniale qui lui a permis de s'ériger comme « supérieure » sur le plan humain. Aussi puissants que soient les effets des discours politiques ou culturels sur la biologisation des races, parler d'essentialisme de la noirceur revient à combattre ces mêmes discours en rappelant que les origines de la déshumanisation des non blanc-hes ne se situe pas fondamentalement dans les inventions historiques de classifications ou de taxinomies scientifiques de la race, mais bien dans la formulation ontologique moderniste et leur présence concrète dans la violence des rapports sociaux, dans les dispositifs de pouvoir, dans les institutions qui les permettent. Il s'agit donc d'appréhender l'ensemble des manifestations politiques, sociales et cognitives de la blancheur à partir d'un fond commun ontologique, qui certes ne se déploie pas de la même manière ni avec la même intensité en fonction des multiples positions et assignations sociales dans lesquels elle s'incarne, mais demande toutefois à être saisie sur la base d'un commun : celui du pouvoir de mort qu'elle exerce consciemment ou non sur les Noir-es et l'ensemble des populations racialement déshumanisées.

Bibliographie

- Agamben, G. (2015). *L'Usage des corps. Homo sacer IV 2 : Homo sacer IV 2*. Média Diffusion.
- Ajari, N. (2019). *La dignité ou la mort : Éthique et politique de race*. La Découverte.
- Ajari, N. (2019). Les angles morts de l'universalisme : L'anti-essentialisme contre l'histoire. *Revue du crieur*(3), 152-159.
- Ajari, N. (2022). *Noirceur : race, genre, classe et pessimisme dans la pensée africaine-américaine au XXIe siècle*. Divergences.
- Amadahy, Z., & Lawrence, B. (2009). Indigenous peoples and Black people in Canada : Settlers or allies ? In *Breaching the colonial contract : Anti-colonialism in the US and Canada* (pp. 105-136). Springer.
- Austin, D. (2023). *Fear of a Black Nation : Race, sex, and security in sixties Montreal*. Between the Lines.

- Blais, L. (2019). Biopolitique. *Anthropen*.
- Bourcier, S. (1998). Marie-Hélène. *Queer zones : politique des identités sexuelles et des savoirs*.
- Bouteldja, H. (2023). *Beaufs et barbares : le pari du nous*. La fabrique éditions.
- Brekhus, W. H. (2020). *The sociology of identity : authenticity, multidimensionality, and mobility*. John Wiley & Sons.
- Brun, S., & Cosquer, C. (2022). Déconstruire l'« identité », théoriser la race : des catégorisations aux pratiques. *Émulations. Revue de sciences sociales*(42), 31-46.
- Carmichael, S., Hamilton, C. V., & Carmichael, S. (1967). *Black power* (Vol. 48). Random House New York.
- Castro-Gómez, S. (2003). La Hybris del Punto Cero : Biopolíticas imperiales y colonialidad del poder en la Nueva Granada (1750-1810). *Manuscrito sin publicar. Bogotá, Colombia : Instituto Pensar; Universidad Javeriana*.
- Cervulle, M. (2021). *Dans le blanc des yeux. Diversité, racisme et médias*. Éditions Amsterdam.
- Césaire, A. (2014). *Discours sur le colonialisme : suivi du Petit matin d'Aimé Césaire*. République des Lettres.
- Chebili, S. (2009). Corps et politique : Foucault et Agamben. *L'information psychiatrique*, 85(1), 63-68.
- Crenshaw, K. (1997). Mapping the Margins : Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against. *The Legal Response to Violence Against Women*, 5, 91.
- Curry, T. J. (2017). *The man-not : Race, class, genre, and the dilemmas of Black manhood*. Temple University Press.
- Dalibert, M. (2014). Le marquage socio-discursif de la race par le genre Les « roms », les Tunisiens, les Ukrainiens et les habitants des banlieues françaises dans les médias. *Revue française des sciences de l'information et de la communication*(4).
- De Lauretis, T. (2023). *Théorie queer et cultures populaires*. La Dispute.
- Dussel, E. (1992). *1492 : El encubrimiento del Otro*. Nueva Utopía.
- Dyer, R. (2013). *The matter of images : Essays on representations*. Routledge.
- Fanon, F. (2011). Œuvres de Frantz Fanon. Peau noire, masques blancs/L'An V de la révolution algérienne/ Les damnés de la terre/Pour la révolution africaine. *Lectures, Les livres*.
- Fery, L. (2022). Maxime Cervulle, Dans le blanc des yeux. Diversité, racisme et médias. *Lectures*.
- Frankenburg, R. (1993). *White women, race matters : The social construction of whiteness*. Routledge.
- Garvey, J., & Ignatiev, N. (1996). The new abolitionism. *Minnesota Review*, 47(1), 105-108.
- Giroux, D. (2020). *L'œil du maître : figures de l'imaginaire colonial québécois*. Mémoire d'encrier.
- Goldberg, D. T. (2015). *Are we all postracial yet ?* John Wiley & Sons.
- Grosfoguel, R. (2007). The epistemic decolonial turn : Beyond political-economy paradigms. *Cultural studies*, 21(2-3), 211-223.
- Grossberg, L. (1996). Identity and cultural studies : Is that all there is. *Questions of cultural identity*, 1(1), 87-107.
- Hall, S. (1985). Signification, representation, ideology : Althusser and the post-structuralist debates. *Critical studies in media communication*, 2(2), 91-114.
- Hall, S. (1997). The spectacle of the other. *Representation : Cultural representations and signifying practices*, 7, 223-290.
- Harding, S. (1991). *Whose science ? Whose knowledge ? : Thinking from women's lives*. Cornell University Press.
- Hartman, S. (2008). *Lose your mother : A journey along the Atlantic slave route*. Macmillan.
- Hartsock, N. C. (2017). The feminist standpoint : Developing the ground for a specifically feminist historical materialism. In *Karl Marx* (pp. 565-592). Routledge.
- Hill Collins, P. (2000). Black feminist thought : Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment.
- Hübner, L. A., Bonnard, M., & Landry, N. (2020). La pauvreté au Québec : portrait, bilan et perspectives.
- Inikori, J. E. (1999). L'Afrique dans l'histoire du monde : la traite des esclaves à partir de l'Afrique et l'émergence d'un ordre économique dans l'Atlantique. *Histoire générale de l'Afrique*, 5, 103-175.
- Jones, J. M. (2017). Killing fields : Explaining police violence against persons of color. *Journal of Social Issues*, 73(4), 872-883.
- Lentin, A. (2020). Why Race Still Matters. Cambridge : Polity. *Huub van Baar*.
- Lipsitz, G. (2006). *The possessive investment in whiteness : How white people profit from identity politics*. Temple University Press.

- Macé, É. (2009). Mesurer les effets de l'ethnoracialisation dans les programmes de télévision : limites et apports de l'approche quantitative de la « diversité ». *Réseaux*, 157158(5), 233-265.
- Mackey, F. (2004). *Black then : Blacks and Montreal, 1780-1880's*. McGill-Queen's Press-MQUP.
- Maynard, R. (2018). *Noires sous surveillance. esclavage, répression et violence d'état au canada : esclavage, répression et violence d'état au canada*. Mémoire d'encrier.
- Mbembe, A. (2006). Nécropolitique. *Raisons politiques*, 21(1), 29-60.
- McIntosh, P. (1990). White privilege : Unpacking the invisible knapsack. In : JSTOR.
- Mills, C., Brun, S., & Cosquer, C. (2022). L'ignorance blanche. *Marronnages : les questions raciales au crible des sciences sociales*, 1(1), 96116. URL : doi.org.
- Mills, C. W. (1997). *The Racial Contract*. Cornell University Press.
- Morley, D., Mcrobbie, A., Neveu, É., Maigret, É., Cervulle, M., Lindgaard, J., & Macé, É. (2014). *Cultural Studies : Genèse, objets, traductions*. Éditions de la Bibliothèque publique d'information.
- Newton, H. P. (1980). *War against the Panthers : A study of repression in America*. University of California, Santa Cruz.
- Patterson, O. (2018). *Slavery and social death : A comparative study, with a new preface*. Harvard University Press.
- Robinson, C. J. (2020). *Black Marxism, revised and updated third edition : The making of the black radical tradition*. UNC press Books.
- Robinson, I. (2020). How it might should be done. *Ill Will*, 20.
- Roediger, D. R. (2017). The wages of whiteness : Race and the making of the American working class. *Class : The Anthology*, 41-55.
- Said, E. W. (1977). Orientalism. *The Georgia Review*, 31(1), 162-206.
- Symons, G. L. (2002). Police constructions of race and gender in street gangs. *Crimes of Color : Racialization and the Criminal Justice System in Canada*, 115-125.
- Trudel, M. (1960). *L'esclavage au Canada français : histoire et conditions de l'esclavage*. Presses Universitaires Laval.
- Vallières, P. (1968). *Nègres blancs d'Amérique : autobiographie précoce d'un terroriste québécois*. FeniXX.
- Wang, J. (2018). *Carceral capitalism* (Vol. 21). MIT Press.
- Wilderson, F. B. (2020). *Afropessimism*. Liveright. URL : books.google.fr.
- Yerochewski, C. (2022). Décès de Joyce Echaquan : racisme systémique et pouvoir médical. *Nouveaux Cahiers du socialisme*(27), 222-227.
- Zalloua, Z. (2019). Afro-Pessimism With Zizek. *Intertexts*, 23(1-2), 44+. URL : link.gale.com.



L'identité personnelle, une épreuve dès la conception : réalités et difficultés sociales d'éprouver une identité

Bernard Troude

M@GM@

Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales

vol.23 n.3 2025 ISSN 1721-9809

DOI: 10.17613/vj70d-16p20

Bernard Troude

Artiste, ingénieur et docteur en Sciences de l'art et philosophie (Panthéon-Sorbonne, 2008) dont la pratique et la recherche se situent à la croisée de l'art, de l'architecture et des sciences humaines. Formé également en sociologie (Université Paris Descartes), il est chercheur associé au CEAQ et collaborateur scientifique à l'Observatoire des Processus de Communication. Ses travaux portent sur la fin de vie, la plasticité cérébrale, l'éthique médicale et les représentations sociales, et s'appuient sur un réseau de collaborations internationales (Paris, Chicago, New York). Il est membre du comité de rédaction de la revue M@GM@.

Abstract

Dans cet article, j'explore la complexité de l'identité personnelle comme un processus initié dès la conception fœtale et marqué par des épreuves sociales tout au long de la vie. Adoptant une approche interdisciplinaire (philosophie, neurosciences, psychologie et anthropologie), je soutiens que l'identité n'est pas uniquement biologique, mais résulte d'une interaction dynamique entre facteurs biologiques, psychologiques et sociaux. Ce travail met en lumière le rôle central des émotions, des mécanismes de récompense et de la métacognition émotionnelle dans la construction d'un sentiment permanent de soi, en m'appuyant notamment sur la théorie des construits personnels de G. A. Kelly. L'identité sociale repose sur la prévisibilité du monde et l'appartenance à des groupes, tout en étant influencée par des représentations corporelles (corps-objet et corps-sujet) et par l'expérience subjective du corps. J'insiste sur la nécessité d'une identité recherchée et choisie plutôt qu'imposée, en tenant compte des avancées biotechnologiques contemporaines et des influences culturelles ou religieuses qui attribuent dès le stade fœtal des qualités à l'être en gestation. Je distingue enfin l'identité humaine – fluide, pluridimensionnelle et évolutive – de l'identité animale, strictement raciale, pour esquisser une hypothèse selon laquelle l'unité et la permanence de l'humain intègrent des aspects cognitifs, psychiques et socioculturels, ouvrant une réflexion sur les interventions positives en psychologie et les défis éthiques posés par les modifications de l'humain.

Illustration : Lorenz Stoer (1530-1621), *Geometria et Perspectiva* (Augsburg: Michael Manger, 1567), University of Tübingen.

« Quand ensemble la femme et l'homme mélangent les semences de Vénus / Issues des veines, la puissance formatrice, à partir de sangs opposés, / Si elle respecte la proportion, fabrique un corps bien bâti, / Car si les puissances se combattent dans le mélange de la semence, / Alors elles ne font pas qu'un dans le mélange qu'est le corps, funeste / Elles tourmentent de leur double semence le sexe naissant. » (Parménide, *Sur la nature ou sur l'étant, La langue de l'être*, Fragment XVIII – Traduction et commentaires Barbara Cassin)

Introduction

Conscience et compréhension

La présente réflexion de synthèse vise à rendre compte de la complexité d'un processus de socialisation. Pour et par l'identité personnelle de l'étant dans et par lequel chacun et chacune se construit, s'aperçoit et se comprend dans sa dite identité, en concevant cette diversité réelle fille ou garçon, mâle ou femelle ; ou l'inverse par rapport à la génération ou les deux sans appropriation imposée par une continuité sociale exprimée. Sans être intégral, c'est viser à formuler dans ce texte quelques marques récurrentes de la vie sociale dès l'amorce de vie qu'est un fœtus, et non "le fœtus". Il faut ébaucher cette idée, par des récentes études anthropologiques voire historiques (Bonnet et Cahen, 2021) qu'en signalant l'intérêt à mieux reconnaître cet embryon de vie, afin de mieux concevoir et interpréter la société actuelle dans laquelle un fœtus, cet humain futur visible qui est avec ses choix censé prendre part à la vie sociale par son identité de personne.

En ce quart de XXI^{ème} siècle, nous sommes concernés par la recherche techno-scientifique suscitant nos interrogations les plus attrayantes, en même temps qu'une augmentation inquiétante sur les frontières auxquelles l'humain est en train de s'intéresser. Cela concerne essentiellement le développement de nos consciences et des réflexions intuitives sur les biotechnologies et leurs technologies informatives, en direction d'une définition de l'être humain en modifiant et convertissant les points très intimes du futur homme biologiquement et cybernétiquement modifié appelant à un titre catégorique la qualification de *terminal* (Schmoll, 2003). Malgré cela, encore à ce jour, toute vie commence bien à un certain instant dans le ventre maternel quand corps et cerveau se mettent en cohabitation. En fait, il faut aussi savoir que l'existence d'une identité non dévoilée est une prémonition indispensable à toute identité visible. L'éthique de l'embryon se développe à cet instant suivant des critères scientifiques mais avec une incidence très souvent religieuse qui fait poser les questions parallèles sur l'identité humaine. L'état embryonnaire serait-il déjà compris dans l'espèce humaine ? Mais alors : qu'entend-on par le mot espèce ? Ce ne sont pas les I.A qui peuvent apporter une réponse neuve à ce sujet pratiquement philosophique pour le moins idéologique. En sciences humaines, un groupe d'individus interféconds – pour groupe cela comprend plusieurs identités dénombrables- fait admettre des caractères morphologiques et neurologiques communs. Les I.A peuvent séquencer, inventorier et recenser les caractéristiques consultables d'un groupe d'individus, mais pas les inventer. Pour le moment (Croteau, 1989).

Prévisibilité

Comment définir l'identité sociale ?

L'identité sociale transcendant l'étant va contenir tout ce qui permet à chacun de s'auto-identifier en tant qu'individu, selon des dispositions pertinentes face à ses environnements. Il s'agit de percevoir les statuts, les codes, les attributs qui seront partagés avec les autres membres des groupes auxquels il y a désir d'appartenir sans contrainte ou souhaiter appartenir, attrait ambitionné générant les accoutumances. Une recherche des plaisirs quels qu'ils puissent être, obtenir ceux-ci, est une récompense favorisant l'obtention de la vision d'une

identité : savoir ce que nous voulons ou ne voulons pas. Cette phase de neuroscience permet d'annoncer que tout ce que nous avalons – réalité ou fiction – est pour notre identité au travers de nos plaisirs. Au cours de la vie de tout individu depuis son apparition fœtale à son troisième mois, se manifeste cette recherche par un développement du cerveau jouant ce rôle crucial dans toutes les compréhensions des compétences, ces mécanismes qui sous-tendent la perception, les mémoires engendrant les émotions et la fonctionnalité des plaisirs humains recherchés. Donc pas d'identité, sauf pour les races animales, sans volonté de plaisir-récompense.

Il faut déjà avoir cette présence corporelle et physiquement visible, quelle que soit la manière de voir, afin d'être confronté à l'autre comme Moi, sujet singulier tout en étant repérable parmi tous les autres. Ce qui peut être démonstratif qu'outre une nature physiologique certaine et avérée, l'expérience d'un espace-corps comme celle d'un espace-image du corps ajoutée à la reproduction imagière que l'on peut se faire d'un corps spécifique approprié. C'est dans cette harmonie presque collégiale qu'il faut aussi apporter la jouissance d'un corps, au-delà de toute objectivité dimensionnelle et organique, comme d'une réalité subjective et psychique engendrant des diagrammes par lesquelles tout sujet-humain doit se déterminer et se concevoir. C'est alors que pourront se développer les référents identitaires.

Il est reconnu que tout individu a besoin de cette prévisibilité. Les gens se font des images, images-modèles de représentation du monde humain, sur la base desquelles seront anticipés les événements nécessaires, s'engagent dans des prédictions et essaient de contrôler leur vie. Ils se font une représentation d'eux-mêmes comme partie intégrale du monde. L'ensemble de ces images est nommé "système de constructions (constructs)" par G. A Kelly (1955 :105). C'est un système hiérarchisé de représentations mises en rapport entre elles. Certaines constructions sont plus importantes que d'autres ; c'est pourquoi l'auteur émet quelques distinctions entre les centrales (core) et les subordonnées. Sa définition de constructions de l'étant nous rappelle les notions mentionnées plus haut : « Sans un tel système, tous les événements dans la vie paraîtraient un produit du hasard, et le chaos et l'imprévisibilité domineraient. »

Les constructions illustrent une manière de ranger le monde en catégories et impliquent un processus consistant à mettre des étiquettes. Les constructions ne sont pas permanentes plutôt évolutives : elles peuvent être redessinées, repensées. De nouvelles étiquettes peuvent remplacer les anciennes. L'apport d'éléments nouveaux par le biais de l'expérience et de la connaissance dont les facteurs avec les I.A peut améliorer la prévisibilité et nous contraindre à changer.

Définition d'un sentiment permanent de soi

Un milieu sûr nous permet d'élargir notre expérience et de refigurer nos constructions individuelles particulières. Dans des circonstances défavorables, il devient plus difficile de changer et de redessiner celles-ci. Quand quelqu'un se sent offensé ou attaqué, la réaction typique est de se mobiliser radicalement toutes les ressources connues en vue de sauvegarder l'identité existante. En ce sens, T.A.Northrup élabore les recherches de G. A Kelly de la façon suivante : Dans notre perspective interculturelle, il est important d'élargir le modèle pour y inclure les sentiments, les émotions lumineuses, les mœurs et les projets de même que certaines adhérences à des croyances. Pour sûr, la théorie de Kelly s'avère également intéressante pour l'étude des préjugés :

« L'identité est définie comme un sentiment permanent de soi et de sa relation avec le monde. Le système de croyances qui constitue le soi et le soi en relation rend la vie relativement prévisible plutôt que désorganisée et aléatoire. Cette notion de soi n'implique cependant pas que l'identité soit statique. L'identité peut être, dans une certaine mesure, fluide et modifiable afin de faire face aux changements de circonstances et aux nouvelles informations. Un système trop fluide n'offri-

L'identité personnelle, une épreuve dès la conception : réalités et difficultés sociales d'éprouver une identité rait pas suffisamment de prévisibilité pour pouvoir fonctionner, tandis qu'un système trop rigide ne permettrait pas l'adaptation et la croissance. » (Kelly, 2008)

Y-a-t-il une théorie de l'identité passant par les émotions, récompense obtenue (Kelly, 1955). Au dualisme s'oppose une théorie de l'identité qui, au contraire, considère les processus mentaux comme identiques aux processus cérébraux, et la conscience comme rien d'autre qu'un épiphénomène émergent découlant de l'interaction collective de l'activité neuronale. Il faut comprendre l'autre phénoménologie du pouvoir des émotions attractives parfois addictives.

Par exemple, la lutte antiraciste se présentait surtout comme une lutte contre les préjugés via la couleur de la peau, la religion et les effets tant sociaux que vestimentaires obligés qu'il est presque impossible à chacun et chacune de vivre sans aucun préjugé, puisque cela fait partie intégrante des constructions sociales édifiées avec des choix. Sans ces dernières constructions, l'expérience de notre monde se rapprocherait d'une psychose continue (Northrup, 1992). Les identités se dénouent alors par une préhension de certains mécanismes neuronaux sous-tendant les actions comportementales humaines tant en situation sur le moment qu'aux ave-nirs par les transformations. Les adaptations positives via ces comportements prosociaux se permettent par la compréhension attachée aux émotions et aux conditions d'une neuroplasticité particulière à l'individu. Cela pose intrinsèquement la composition d'une sécurité perçue et de tous les corrélats neurophysiologiques quant à procurer une correspondance en métacognition émotionnelle bienfaitrice ¹.

Justement pour être en bon état psychique, cette métacognition associée à une progressivité renouvelée de toutes émotions – récompenses positives ou négatives – va souscrire à une déambulation optimale dans le cerveau afin d'accroître une incorporation sociale. Notamment, des réseaux neurofonctionnels objectifs et des corrélats neurobiologiques vont se mettre en évidence permettant une évaluation naturellement et correctement pour une efficacité des interventions déployées en compréhension de psychologie positive. Finalement, cela mettra en évidence des paradigmes ajustant des caractéristiques pour *les interactions interpersonnelles positives*. Ainsi, la route vers les interventions positives évolutives va s'ajuster au groupe social recherché, à la communauté en point de mire favorisant un essai ou une prise d'identité. Par ces ensembles de champs de repères répondant à tout questionnement en psychologie positive, sera impliqué dans le cadre mécanistique neurofonctionnel et neurobiologique de compréhension et d'évaluation des processus, une ouverture constante pour un fonctionnement optimal du choix d'identité de chaque individu (Le Gall, 2009).

Une vie sociale préconçue

Pour toute identité, recherchée voulue ou obligée, la question de ces liaisons relationnelles entre les deux pondérations de toute existence entre corps/cerveau, se notifie une complexification : cette jonction entre les espaces corps-objet et corps-sujet, les deux dispositions d'un même fond dont il s'agit d'en saisir la disposition avec laquelle vont s'articuler les espace-corps, l'un à l'autre, une détermination afin de savoir si cette articulation dispositive va concéder à une hiérarchie selon laquelle un espace-corps va se subordonner à l'autre, celui de l'espace-cerveau. Aussi, affirmons que tout espace-corps ne doit pas être, pour une identité propre, seulement conçu comme un sujet exprimé d'un corps biologique extérieur, étant considéré dans sa naturelle matérialité, parce qu'immédiatement, cela renvoie à l'espace-cerveau de la vie psychologique du corps-sujet dont il est difficilement possible de s'affranchir, au moins psychiquement, mais dont il ne saurait être question

¹ La métacognition émotionnelle ? La métacognition des émotions, également connue sous le nom de méta-émotion, est la capacité de surveiller et d'évaluer nos expériences émotionnelles afin de réduire les émotions négatives tout en renforçant les émotions positives.

d'une mise à distance réelle. La connexion de conscience dans cette impuissance pour cette mise à l'écart patente est ce qui, dans une prudence contemporaine, va contraindre à penser à l'espace-corps particulier loin de l'autre conception qui veut que le corps ne soit qu'un navire piloté par un espace-cerveau incorporel.

Ce retour au corps identifié à son identité, un espace-corps subjectif, comme étincelle des expériences identitaires pose aussi la question d'une nature psychique/psychologique et la disposition avec laquelle cet espace va pouvoir se montrer puisqu'à partir de l'instant où se défait le statut de médiation entre cet espace-corps et une essence incorporelle visible au monde, nécessité, il y a la réintégration de l'idée d'espace duo corps/cerveau. C'est en enclosant une vie sociale que vont s'imprimer et s'exprimer ces expériences identitaires. Diverses caractéristiques composent des facteurs d'identité sociale et catégorisent chaque individu, telles que le sexe – l'apparence sexuée – l'âge enfin la langue maternelle impliquant très tôt un langage et un accent écouté avec le son de la propre voix. Ils comprennent les divers aspects de chacune des identités qui font que chaque humain, membre obligé d'une communauté, existe en un être premier et varié.

Alors que les sciences n'ont pas cessé de révéler le « génie foetal », notamment sur des capacités sensorielles et perceptives (Lecanuett *et al.*, 2004), de nombreuses communautés sociales (en premier religieuses et/ou sectaires) lui octroient d'emblée une « vie riche en qualités et expériences » découlant d'un monde antérieur ou d'un monde autre que celui qualifié visible des humains. Ailleurs, comme dans les sociétés occidentales d'autrefois et celles d'aujourd'hui, les enfants ne naissent pas *ex-nihilo* à partir de la seule union sexuelle entre un homme et une femme, y participent toujours des vigneurs invisibles *divinités ou génies* conversant différemment et annonçant que tout Être Humain ne peut être en aucun cas issu du rapprochement de la seule chair, et qu'avant de se destiner à la société, *il est en conséquence un résultat de la nature dû à une proximité sexuée de deux êtres complémentaires*. Il ne suffit point de l'esprit d'un ancêtre ou d'un aïeul prêt à revenir parmi les siens, toutefois d'autres invocations nécessaires non tangibles concourent pour que ce « trajet » puisse se concevoir et apporter un sens à l'identité d'un nouvel humain, espace-corps apparu, prêt à naître vers son identité.

Il se sait que seule ce qui sera nommée expérience du corps extérieur va générer des stimuli issus du corps biologique générant la perception des affects, allant des plaisirs aux souffrances, contacts aux communautés présentes. Un peu plus tard ces expériences des corps seront aussi celles des représentations de ces intériorisations d'affect avec ce rapport du corps à l'espace externe, pas seulement, toutefois déjà avec une socialité annoncée. C'est à cet instant que va s'énoncer l'intériorité psychique, celui d'un espace-corps, sujet d'une identité qui ne peut s'extraire de son propre point de vue.

Identité recherchée, voulue, imposée : faire valoir une identité recherchée et non imposée

L'allégation d'un corps, corps-sujet intelligent, est aussi celle d'un corps qui puisse se penser. Parlons ici de la matérialité de ce corps rendant chacun et chacune, participant au monde dans lequel il y a eu et aura évolution, le pouvoir à engendrer et/ou à avoir recours à des représentations va permettre l'établissement d'une sensible connexion avec autrui, promouvoir l'intégration vers une communauté, cette dernière presque imposée au début puis choisie avec une certaine évolution propre. La matérialité du corps, un espace-image deleuzien, a pu être pensée tel un corps-objet. Pourtant, cette espace-image se répercute vers une présence physique autre que celle d'un espace-objet, vers une manifestation innée de quiconque qui n'est plus celle de la substance espace-physique mais celle d'un espace-corps-image. L'étant de chaque humain est là présent grâce à son identité, même si elle est encore mouvante et pas spécialement reconnue.

L'infinité des représentations dont les imaginaires de tout le monde sont constitués trouvent autant de réflecteurs à travers lesquels les espace-corps identifiés se réfléchissent. Cette image-miroir peut être aussi bien physique puisque c'est grâce à elle que peut se faire l'idée presque précise des différentes morphologies et comment il peut être social car c'est à travers ce regard d'autrui qu'une certaine image de l'image corps-objet peut être comprise par l'individu. L'analogie faite entre *corps-sujet* et *corps-image* est sérieusement conséquente car elle permet une compréhension telle que si dimension psychique du corps il y a, c'est parce que ce dernier puise dans un imaginaire afin de se rendre disponible à autrui, dans la représentation. C'est en tant que cet espace corps-image que peut se concevoir l'identité de l'étant comme subjectivité charnelle, physiologique mais aussi sexuelle et psychologique.

Développement de l'hypothèse et caractéristiques principales

Pour le développement de l'hypothèse, sont caractérisées les principales controverses théoriques et épistémologiques relatives aux différents facteurs invoqués dont les biologiques, sociaux et psychologiques. Ceci afin d'expliquer les différences entre les corps humains présentés dont les aspects physiques et les sexes visibles et sexualités affichées, jusqu'à une forme d'intelligence sensible et avouée qui se prononcera afin de faire valoir une identité recherchée et non imposée. Sur la base de revoir un historique actualisé, une troisième partie fait état des résultats de la recherche menée en sciences humaines et sociales quant à appréhender, d'une part, les multiples dimensions de la socialisation de l'étant au sein de différentes instances socio-éducatives et, d'autre part, le point de vue du sujet (enfant, adolescent, adulte) et la façon dont celui-ci se construit un rapport singulier à son identité.

Facteurs sociaux, psychologiques et biologiques physiques

Pour l'identité humaine, le sujet se complexifie. Seront considérées que toute unité et la permanence de l'humain ne concernent pas seulement la biologie humaine, mais aussi les aspects cognitifs, psychiques et socioculturels des individus. En différence fondamentale, les animaux, quels qu'ils soient, sont toujours dans l'identité de leur race. La race humaine comporte des identités corporelles avant les identités du cerveau.

Cependant en conséquence, comment se construit l'identité sociale ? Cela nécessite l'acquisition et l'intériorisation de pratiques, de plusieurs normes sociales, de règles de conduite et des valeurs de la société transmises déjà par les "autorités parentales" puis la communauté adjacente aux parents dans laquelle, à priori, devra se développer l'individu. Les contraintes imposées par la société et les interactions avec l'environnement proche de l'individu vont construire une identité sociale repérable. La fonction "identité sociale" propre restera aux choix prioritaire de chaque individu.

Une vie animée et prédiquée hors contemporanéité

Se situant dans l'entre-deux, une majorité de groupe sociétale ne reconnaît ni le fœtus, ni le nourrisson comme des sujets autonomes, des personnes humaines déjà dignes de ce nom. À la venue au monde, il est soutenu qu'aucun souvenir d'expérience fœtale ne se traduit en souvenir récent exprimable ou racontable car l'être arrivé aura perdu dans l'immédiat ou dans le futur proche toute expérience sensitive. Dans certaines autres sociétés, en opposé, les majeurs accomplis sauvegardent et conservent des souvenirs précises de leur vie prénatale. De nombreuses sciences humaines disposent de ce pressentiment alternatif d'un temps précédent d'une forme d'existence *et reconnaissent en l'enfant à naître un ancêtre en voie de réincarnation* (Erny, 1988). Avant d'être conçu, l'embryon préexiste dans un univers des possibles, une vie en réserve qui demande

à retourner. Les modalités de ce retour sont variables et complexes, suivant la cosmologie et les principes vitaux qui font l'humain. Ce qui peut expliquer l'apparition d'humains géniaux dès la préadolescence comme certains artistes musiciens, compositeurs et exécutant ayant dans leurs cerveaux, chacun, d'innombrables pages de musiques écrites mais aussi les sonorités obligées accompagnant la lecture.

Pour première conclusion, après avoir signalé les principaux axes de développement de la recherche dans ces domaines en naissance de l'identité, vont se dégager, les apports de tous ces travaux au regard des dispositifs actuels de lutte contre les stéréotypes des identités apparues, de genre sexué et de sexualité dont les discriminations qui y sont induites.

Facteurs sociaux : recherche de l'identité sociale

Un vrai enjeu à résultat nul ? Quand il est pensé résultat nul voulu, c'est à une solution de l'identité acceptée ne générant aucune inimitié, hostilité ou aversion depuis la communauté en face dans laquelle la personne en recherche s'introduit ou est introduite. Par les déterminations des composantes de l'identité sociale, l'identité personnelle va être le résultat de l'association de trois grandes constituantes de l'étant : l'identité fondamentale, l'identité attribuée, l'identité choisie.

Se donner une apparence physique est la première des tentatives d'une vision d'identité personnelle, première image de l'être pour son identité sociale. Même si elle ne peut correspondre tout à fait à l'idée individuelle propre très mouvante au fil des âges sur ces sujets. C'est à cet instant que vont se manifester des choix et les non-choix face aux affiliations et à un groupement environnant et co-existant. De manière surprenante, les jeunes générations adoptent plus facilement une vision à résultat nul que leurs aînés plus astreints à l'addiction de la rentabilité en tout : exemple de l'apparence première en rendez-vous commercial. Le résultat nul étant la non incidence des choix sur les comportements sociaux. La raison à résultat nul est plus répandue parmi les personnes issues de milieux sociaux en zones urbaines et celles ayant un niveau de connaissance assez moyen ou une capacité moyenne de revenu salariale ou capitalistique. Cela veut dire qu'en société raccourcie – tel village ou communauté répartie sur des surfaces éloignées, en des sociétés où le patriarcat domine encore – les considérations populaires seront conservées et aucune entorse ne pourra être admise d'emblée. Quelle que soit la région du Monde.

Recherche de l'identité personnelle

En ce qui concerne l'identité, celles des genres et des transgenres comprises, les répondants conservateurs, plus ancrés vers les philosophies antérieures – disons à droite et souvent réactionnaires – sont nettement plus susceptibles d'adopter une vision à résultat nul, visible cependant pas omniprésent ni conséquent. Cette perception influence directement les attitudes envers les communautés – ethniques, politiques, religieuses, régionales – recherchant une réduction des inégalités en la façon de vivre leur personnalité et de genre y compris celui non agréé au-delà des stéréotypes actuellement défendus. Des groupes masculins estiment souvent que les insistances féminines soutenues se font à leur préjudice présentant des équivoques à soutenir des déterminations favorisant les genres féminines sur les espaces tel celui des espaces de travail, de commandement, de pouvoir en général. La crainte est d'en pâtir eux-mêmes. L'attitude inverse – femme/homme – est tout aussi valable et déterminant. Mais qu'en est-il réellement ? L'égalité réclamée en fait ne peut être appliquée et pourquoi ne pas se réserver des communautés ayant choisi de "jouer ensemble" sans rejet et/ou sans veto catégorique.

Certains contextes sont-ils vraiment à résultat nul voulu ?

Cette perception dans ce contexte des identités recherchées peut-elle limiter notre façon de penser ? Si une façon de penser ne fait pas l'unanimité, il y a contrainte de reporter les discussions et les prises de position. Convenir alors qu'une façon de penser est une manière personnelle – ou issue de la collectivité – d'envisager les choses selon un certain point de vue souvent qui se veut personnel.

Certaines situations peuvent sembler l'être, surtout lorsqu'on adopte un point de vue restreint. Prenons l'exemple d'une promotion de situation dans le travail quotidien : si un seul poste est ouvert à candidature, le succès d'un seul candidat signifie inévitablement l'échec d'un ou plusieurs autres. De même, toute admission à l'université ou pour des études dites supérieures – source de stress pour de nombreux postulants – peut paraître comme un jeu à résultat nul. Avec un nombre limité de places, comme tout *numerus clausus*, la réussite acceptée d'un candidat peut donner l'impression d'une réduction directe des chances des candidats autres. Cependant, un regard plus large avec l'actualité des déserts médicaux – exemple d'une solution voulue mais non appréciée pour son résultat à long terme par les professionnels – devrait permettre de modifier cette perspective en ayant des nouvelles identités sur des postes à pourvoir. Les postulants ne seront plus indépendants mais astreint à l'éligibilité par les communes ou les sociétés financières gouvernantes, privatisation plus ou moins obscure de la santé et des enseignements pour cause de rentabilité addictive. Une attribution de poste peut être unique. Toutefois, en incitant une culture de collaboration et d'échanges productifs, la pensée à résultat nul peut devenir une prédiction favorisant la promotion vers une unanimité et la spécification d'une réelle identité. Convaincu d'une situation de préférence pour l'une des identités au détriment de certaines autres, une collaboration amicale ou plus prosaïque professionnelle sera difficile à poursuivre ou même à obtenir.

Prendre conscience du potentiel

Une communauté peut créer et encourager de nouvelles opportunités pour d'autres en recherche de leur identité professionnelle complétant la leur très individuelle, intime. Ainsi, une situation apparemment à somme nulle peut se transformer en une à somme positive. Il en va de même pour l'économie en général. Prendre conscience de ce potentiel nécessite de dépasser la logique de la concurrence immédiate ou du résultat répondant à l'addiction vers une rentabilité intrinsèque afin d'adopter une vision d'ensemble ; dont la vision par les I.A et tout leur territoire d'investigation par le concept d'Intelligence Artificielle. Poser le concept d'I.A pour les identités, c'est avant tout s'interroger sur le pouvoir des mathématiques et des résolutions machiniques face aux capacités naturelles d'engendrer l'humain et la définition de ses progénitures. L'approche des concepts d'I.A se comprend multipliée en plusieurs domaines².

À la place, des postures d'adversaires se manifestent en faisant considérer les interactions de chacun comme des rivalités de personne à personne à faire valoir plutôt que comme les opportunités des avantages en rapports mutualisés de personne à personne. Ce mode de pensée peut transformer des situations potentiellement positives en véritables jeux à somme nulle, simplement parce que la coopération n'a jamais été envisagée. Une telle approche est nuisible dans les relations personnelles aussi bien que professionnelles. Croire que les avancées des femmes se font au détriment des hommes (ou vice versa) sape la confiance, les objectifs communs et la connexion émotionnelle, créant des tensions dommageables pour l'harmonie familiale ou amoureuse. Sortir d'une mentalité à somme nulle en matière de genre exige un effort collectif des parents, éducateurs, décideurs

2 Éclaircissement : scientifique, philosophique, métaphysique, cognitive, comportementales, éthique ou sociétale. Ces différentes approches se complètent pour former une compréhension complète de l'IA en tant que domaine d'étude et de développement.

et médias. En opposant systématiquement les sexes, nous limitons les perspectives de coopération et de progrès commun. À l'inverse, mettre en avant les bénéfices partagés ouvre la voie vers des solutions innovantes. Toutes les situations ne seront pas en domaine gagnant-gagnant, mais nous pouvons transformer le progrès en un projet collectif plutôt qu'en un combat.

Identité et implication des techniques numériques : missions, résultats des systèmes avec I.A

À ces stades concernant le souhait pour se définir une identité, l'ère contemporaine suggère l'implication neurale avec les I.A. dans les exposés, les questions-réponses. Etc³. Cette partie d'étude permet de signaler la mission et les résultats des systèmes comprenant les I.A comme moteur de recherche affirmant avec certification le potentiel d'initiatives et des facultés réelles par exemple au sujet de la promotion des égalités, évidences du sujet, dans l'identité assimilant autant l'égalité de genre que les risques se trouvant être transportés en matière des définitions d'identité, acceptant ainsi une participation à la non-discrimination de certains étants⁴. La détermination voulue d'une possible identité envisagée reste une difficulté décisive que les I.A, malgré leur diversité et leur complexité, peuvent résoudre en soutenant une ou des solutions. À signaler qu'en éthique de santé, plusieurs voies et depuis les années 2010, la vie de chacun et chacune est répertoriée, gouvernée et enregistrée par tout un complexe d'algorithmes et de projet déterminant la façon de vivre sa santé, sa vie publique, sa vie professionnelle et sa vie intime. Plus rien n'est réellement dans le secret intime.

Philosophie, éthique, champ de recherche scientifique

Concevons que les I.A sont à la fois une source de réflexion philosophique et éthique complétée du champ de recherche scientifique, notamment les sources en ce qui concerne l'identité dès la création du génome humain et de la fécondation donnant naissance au fœtus. Depuis quelques années, l'espace-temps d'une vie se détermine en fonction de l'état global de santé et la génétique d'un individu, homme/femme/adulte, adolescent/jeune enfant avec l'historique de la génétique familiale de chacun des individus. Cette étendue de recherche soulève des questions profondes sur la nature de l'intelligence, de la conscience, de la créativité, de la morale et de la relation entre l'homme et la machine.

Ajoutons les concepts d'apprentissage aux études de l'identité face aux colonies des humains mais aussi à toutes les formes d'I.A s'y rapportant. Elles – les intelligences artificielles – sont à la fois une source de réflexion philosophique et éthique étendant leurs pouvoirs au champ de recherche scientifique. Ce qui met en fonction toutes les sensibilités de l'humain et ce que lui, l'humain, peut et doit apporter comme solution tangible à toute machine. À contrario, comprendre dans les états d'âme ce que les machines numérisées peuvent produire aux humains – dont par exemple l'identité médicale – ce que serait un être complété d'élément artificiel doté d'humanité, de conscience⁵. Sur l'impact de telles évolutions, très souvent insoupçonnés pour la

3 Définition entre autres des trois formes de l'Intelligence Artificielle ou I.A. Plusieurs définitions, plusieurs approches, plusieurs courants de pensée, plusieurs disciplines, plusieurs sous-domaines... Types d'IA. Il existe trois grands types d'I.A, notamment l'*I.A faible* (ANI) spécialisée dans des activités spécifiques, et l'I.A forte (AGI) possède une intelligence générale similaire à celle des humains. Pour terminer, l'*I.A super-intelligente* (ASI) est une forme hypothétique d'I.A extrêmement avancée.

4 L'I.A et ses Applications. L'I.A intervient dans divers domaines, notamment la vision numérique par ordinateur, l'écoute et le transfert du langage naturel puis la robotique, la santé et encore les transports, la finance, la cybersécurité, la gestion de la chaîne d'approvisionnement, et bien d'autres, encore insoupçonnés en matière de santé, d'éthique de santé et de comportements sociétaux.

5 Pour le moment présent, partout dans le monde malgré quelques solutions apportées, les I.A sont déjà dans l'accomplissement des tâches complexes simulant des comportements conscients. Toutefois, elle ne possède pas encore, et très certainement pas tout de suite car il ne faut jamais dire jamais, la réelle conscience humaine avec ce cerveau le meilleur outil d'intelligence encore jamais égalé.

L'identité personnelle, une épreuve dès la conception : réalités et difficultés sociales d'éprouver une identité communautaire sociale et pour nos mondes, cet espace étendu d'étude et d'information de l'identité prévue avec les I.A soulève dès le début des interrogations importantes sur la nature même de l'intelligence humaine, de sa conscience, de sa créativité, de sa morale enfin et surtout de la relation entre l'humain identifié et sa propre vie, ses avenir personnels possibles et ses aboutissements au-delà d'un machinisme.

Identité sociale et sociologie

En sciences sociales, l'identité se comprend comme étant une notion avec plusieurs cognitions issues d'expérience se définissant selon le sujet : individuel ou collectif. La notion d'identité est au croisement de la sociologie et de la psychologie, mais intéresse aussi la biologie et les différentes périodes des âges, la philosophie et la géographie. Écrite par H. Tajfel en 1981, une interprétation explicative de toute identité sociale se rapporte comme suit : « cette partie du concept de soi qui provient de la conscience qu'a l'individu d'appartenir à un groupe social (ou à des groupes sociaux), ainsi que la valeur et la signification émotionnelle qu'il attache à cette appartenance » (Tajfel, 1981) se rencontre lors de la problématisation de l'identité : *mêmeté* (elle-même) et différence.

L'unité expressive de l'identité individuelle incarne par la réflexion le fait de trouver ce que l'on est ou ce que nous sommes. L'étant ramène à la question de notre identité trouvée ou en cours de recherche. Cependant toute identité, par elle-même, comporte un double aspect : cela nous renvoie à la *mêmeté*, ce semblable, celle ou celui figurant sur la « carte d'identité » et se rapportant à tous les documents officiels. C'est un exemple ; d'autre part, elle signifie le « soi-même », le propre, l'unique que je suis par rapport à un autre que je suis par rapport à lui. Cette interrogation sur le même – idem – et le propre – ipse – renouvelle l'ancienne dialectique du Même et de l'Autre, puisque l'autre se dit de multiples façons et que le soi peut aussi être considéré en tant qu'autre. Soi-même comme un autre.

Question subsidiaire, ipséité, invariant de l'identité

« ... La tâche d'être une personne n'est donc pas la tâche infinie d'accomplir son essence ou la tâche infinie d'accomplir une qualité particulière, mais la tâche finie d'exister à l'impossible, "au péril du rien" ... » (Maldiney, 1991 : 340)

Question subsidiaire. Sachant que l'ipséité est impossible sans l'invariant de l'identité, alors l'identité prend-elle son sens par la singularité affirmée par cette ipséité ? Nous référant au texte d'Emmanuel Housset sur la possibilité d'être soi qui ne peut pas être naturellement le pouvoir de concevoir une disposition résolue hors soi par la place désirée dans les Mondes. Cependant, c'est *la possibilité de la possibilité* alors que le soi ou *l'étant* ne serait en rien un état ou même le caractère d'une chose devant être compris comme un avenir pur, un combat réel. Toutefois, c'est cette ipséité se comprenant comme un verbe et non comme un substantif se perçoit au cœur de la fiction d'un concept de personne, puisque dès le commencement de cette fiction il apparaît que nous sommes déjà une personne et qu'en devenant celle-ci, c'est dans la prescription impérative de le devenir (Housset, 2007). En contrepoint, il faut incorporer des espaces face au propos trop uniforme qu'en a fait Marcel Mauss dans l'histoire du terme de « personne », « la personne » depuis les Étrusques jusqu'à Fichte en soulignant que la continuité de cette légende tient au fait que toute « personne » est instinctivement comprise comme un moi, soit l'étant. Dès lors, la compréhension moderne, c'est-à-dire cartésienne, de « la personne » comme un ego devient la mesure de toute l'histoire du terme de « personne » (Mauss, 1997).

Donc pour ce faire, il faut s'ajuster à la problématique exposée par Paul Ricoeur ayant conduit cette idée vers la distinction entre les deux aspects du *concept d'unité* et celle de *l'identité individuelle* : « la "mêmeté",

basée sur des idées, des rapports et des rapports de rapports, présupposant une continuité dans le temps, et “ipséité”, ensemble des identifications reconnues par une personne et qui tolère le changement et l’évolution » (Ricoeur, 2005 & 2015). Cet auteur annonce que dès les premiers instants, est à considérer la base de toute action : sans théorie de la reconnaissance, point de théorie de l’agir. Ceci étant une question première et caractéristique de l’époque d’aujourd’hui (2025) en signalant : est-ce qu’une I.A peut-elle être considérée comme étant autonome en façon de penser une identité qui lui serait propre ? La réponse est formellement négative car pour le moment, toutes les formes d’empathie et de reconnaissance neurale d’identité demeurent hors d’atteinte des actuelles I.A, tant il s’agit d’un problème sujet d’innovation, les systèmes robotisés autonomes sont encore loin de remplacer une relation humaine en bonne et due forme. L’humain et les I.A fonctionnent – pour l’instant – cote à cote complémentirement. Le cerveau humain ne pourra que se faire “conseiller” par la question posée aux I.A, celles-ci mettant en un temps record à disposition des solutions adaptées ou relativement adaptées à la recherche d’identité ouvrant des voies insoupçonnées initialement.

E- L’identité est d’une importance sociale étendue

Dans le paragraphe qui suit sera remplacé par le mot *identité* le vocable *visage* écrit dans le texte de recherche. Dans une thèse soutenue, il se comprend que l’étude menée ici n’est pas si éloignée de la démonstration prononcée (Laurent, 2024).

Les identités au sein des environnements sont une fonction cognitive essentielle reconnue pour les humains et d’autres espèces animales sociales. En réalité courante, l’être humain évolue dans des sociétés récentes où son exposition est constante à toutes formes d’identité, représentant des stimuli complexes et riches en informations depuis la naissance – voire depuis le fœtus – et tout au long d’un développement de vie personnelle. Plus ordinairement, chez tous les hominiens, l’identité est d’une importance sociale étendue, promenant à la fois des indices changeants comme les émotions à partir des expressions, la direction de l’attention à partir de l’orientation de la tête et du regard ainsi que des informations invariantes comme l’identité d’un faciès, d’un corps entier. Considérant toutes les études de lésions cérébrales, la neuro-imagerie fonctionnelle (IRMf) ainsi que les enregistrements intracérébraux chez l’humain, les résultats montrent un large réseau cortical occipito-temporal ventral, avec une dominance hémisphérique droite, étant sélectivement impliqué dans cette reconnaissance des identités.

Au gré des premières constatations, les études initiales neurophysiologiques ont confirmé l’existence de neurones, preuve sélective aux visages dans le cortex temporal. Néanmoins, les capacités à reconnaître les identités – faciales – chez les humains peut être discutable et cette homologie entre les régions sélectives présentes précisément aux visages – chez tous les primates – est spécialement négociée, discutée. L’objectif central de ce travail spécifique est donc de pouvoir examiner toutes capacités de reconnaissance de toutes les identités chez l’humain en faisant progresser de manière significative les connaissances des bases neuronales. Territoires possibles d’accompagnement par les I.A. Ces aspects, scientifiques, sont nécessaires et établissent une relation dialectique entre eux : « Le problème de l’identité personnelle constitue aux yeux de tous, le lieu privilégié de la confrontation entre les deux usages majeurs du concept d’identité que j’ai (P. Ricoeur) maintes fois évoqué sans jamais le thématiser véritablement. Je rappelle les termes de la confrontation : d’un côté, l’identité comme *mêmeté* (latin : *idem*, anglais : *sameness*, allemand : *Gleichheit*), de l’autre, l’identité comme *ipséité* (latin : *ipse*, anglais : *selfhood*, allemand : *Selbstheit*). L’ipséité, ai-je maintes fois affirmé, n’est pas la *mêmeté*. Et c’est parce que cette distinction majeure est méconnue (...) que les solutions apportées au problème de l’identité personnelle ignorant la dimension narrative échouent » (Ricoeur, 1990 : 140). Il est

L'identité personnelle, une épreuve dès la conception : réalités et difficultés sociales d'éprouver une identité clair que ce concept d'identité ne se réfère pas à homogénéité ou permanence. Au contraire, c'est le champ de tension entre *rester le même à travers le temps* et *changer au cours du temps* qui constitue le sens de l'identité d'une personne.

Tous ces développements narratifs précédents parachèvent les pondérations biologiques, neurologiques et sociales explorées préalablement. Dans ces énoncés, il faut rappeler le comment de la mise en place de tout espace-cerveau qui reste un jaillissement pour tout processus évolutif de l'être vivant depuis un fœtus et surtout comment tout développement cérébral sera lui-même additionnel et complément de son milieu, un espace-global créant l'identité. Faut-il, ici, s'attarder sur la notion de plasticité cérébrale sans laquelle il ne peut être compris une mémorisation amenant une initiation, un modèle de souvenance, en tout cas aucune possibilité de macrocosme culturel, donc une socialité. Dès lors, comment une logique mathématique comme la fourniture par les I.A ne se déroule qu'en se bornant sur et avec des souvenirs perceptifs cryptés et codifiés sous une forme potentielle dans notre « espace- connectique » neuronale innée et acquise selon des imageries mentales individuelles, celles-là non apprises mais venues par instinct. À ne pas confondre avec une identité numérique, produit de synthèse numérisée pour toute personne vivante... les animaux domestiques et familiers plus les sauvages visités par l'homme pour étude et recensement y sont maintenant contraints.

Dans ce sens, autrui est quotité intégrante de Moi, l'étant avoué

Il ne s'agit pas d'une analyse inaccoutumée ou indirecte ou éloignée. Néanmoins en situation occidentale, un jugement très fréquent dans les crises de relation particulière est justement que lesdits partenaires – homme ou femme et parents/enfants - sont accusés de s'être modifié : « il n'est plus le même que lors de notre première rencontre » ou « ce n'est plus la même femme/le même homme que j'ai épousé(e) jadis » ou « nous ne nous reconnaissons plus entre parents/enfants ». La perception d'une forme de trahison se conçoit très souvent en termes évoquant les changements intervenus très souvent choisis. Dans l'approche, ici définie, nous affirmons de manière plus systématique que chaque notion d'identité scientifiquement valable implique certainement changement ou dynamique. Les hypothèses psycho et socio-dynamiques peuvent contribuer à saisir tous ces sens (ex. Erikson, Piaget, Campbell).

Ces déductions font nécessairement diverger d'une génération statique et obligée voire vitale de l'identité. Pour P. Ricoeur, la compréhension de soi-même et de l'autre fait partie d'un mode d'expression, d'un discours narratif, ce qui se présente souvent – toujours – sous la forme d'une interprétation. Le discours narratif exploité par le recherchant en son identité parcourt des sujets en des domaines venant de la réalité factuelle, pas souvent virtuelle, mais aussi de la fiction vue ou rapportée, telles les idées issues du cinéma, de la chanson, par les visions d'un vedettariat artistique voire politique etc. Le prétendant à une identité ne peut concevoir sa personne qu'en étant un personnage dans une histoire vue ou perçue mentalement : son personnage reste attaché et cramponné aux expériences de la vie en communauté, si faible soit-elle, mais l'histoire peut être à chaque instant réorganisée. À la limite, l'identité de l'intrigue personnelle s'investit dans l'identité du personnage deviné. Le discours narratif identitaire fait la liaison entre le recherché et le voulu, accepté puis fixé les épisodes en se recréant une fiction qui va permettre l'intégration de ce qui s'instruit comme antinomique au point de vue de *l'identité-mêmeté*.

L'instabilité neuronale amenant la discontinuité peut être expliquée raisonnablement par tous les liens entre les événements en ayant imposé en conséquence la diversité et les variabilités. Non seulement des données ou des actes réels, mais aussi la fiction ou la fantaisie, celles-ci apprises ou vues ou devinées font partie de l'en-

treprise d'acceptation d'une identité. Les processus d'intégration sont complexes et créatifs. Dans ses propos Frank J.M Verstraete fait une comparaison faciale entre humain et animal pour la recherche d'identité : « Que notre passé est constituant pour la manière dont nous nous voyons aujourd'hui est bien connu et accepté. Des frustrations du passé peuvent donc influencer négativement nos capacités de nous réaliser aujourd'hui. Mais notre passé n'est pas égal à frustrations ; il comporte également des éléments satisfaisants. Dans le passé, nous trouvons une abondance de matériaux qui donnent du sens. (...) Pour éviter de vivre notre vie comme une série d'événements disparates, il est important que nous sachions intégrer les événements passés dans notre présent et les rendre utiles pour le futur. Cette démarche d'intégration est déjà une expression de créativité et libère l'énergie bloquée » (Verstraete, 2019 : 9). Sur le sujet développé, cela est une conclusion en généralité compréhensive.

Bibliographie

- Bonnet, D., Cahen, F., & Rozée, V. (2021). *Procréation et imaginaires collectifs : Fictions, mythes et représentations de la PMA*. Institut National d'Études Démographiques (INED). (Édition illustrée).
- Candau, J., Halloy, A., Rosso, T., Verguet, C., Zirotti, J.-P., Bureau, E., & Le, K. (2019). *Premiers cris, premières nourritures*. Presses Universitaires de Provence. (Édition illustrée).
- Croteau, J. (1989). Le fœtus humain, une personne ? Essai philosophique. *Laval théologique et philosophique*, 45(2), 197208. URL : doi.org.
- Enry, P. (1988). *Les premiers pas dans la vie de l'enfant d'Afrique noire*. L'Harmattan.
- Housset, E. (2007). La dramatique de la personne ou l'ipséité comme paradoxe. *Les Études Philosophiques*, (2), 215234. URL : shs.cairn.info.
- Kelly, G. A. (2008). *The psychology of personal constructs* (8^e éd.). Palgrave Macmillan. (Original publié en 1955).
- Kelly, G. A. (2013). *Theory of personality*. W. W. Norton & Company. (Original publié en 1955).
- Laurent, M.-A. (2024). *Bases neurales de la reconnaissance de l'identité faciale chez les primates humains et non humains* [Thèse de doctorat, Université de Lorraine]. URL : theses.fr.
- Le Gall, D., Besnard, J., Havet, V., Pinon, K., & Allain, P. (2009). Contrôle exécutif, cognition sociale, émotions et métacognition. *Revue de Neuropsychologie*, 1(1), 2433. URL : stm.cairn.info.
- Lecanuet, J.-P., Granier-Deferre, C., & Schaal, B. (2004). Le fœtus dans son environnement : premières manifestations de la perception et de la mémoire. Dans F. Casper, N. Mellier, & L. Vaivre-Douret (Éds.), *La grossesse, l'enfant virtuel et la parentalité* (p. 61100). Presses Universitaires de France. URL : shs.cairn.info.
- Maldiney, H. (1991). *Penser l'homme et la folie* (2^e éd.). Jérôme Millon.
- Mauss, M. (1997). Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi". Dans *Sociologie et anthropologie* (7^e éd., p. 331362). Presses Universitaires de France. (Original publié en 1938).
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (2005). *Parcours de la reconnaissance : trois études*. Gallimard. (Original publié en 2004).
- Schmoll, P. (2003). L'Homme Terminal. La définition de l'humain à l'épreuve des nouvelles technologies. *Cultures en mouvement*, (53), 8593. URL : hal.science.
- Tajfel, H. (1981). *Human groups and social categories : Studies in social psychology*. Cambridge University Press.
- Verstraete, F. J. M. (2019). *Oral and maxillofacial surgery in dogs and cats*. Elsevier Health Sciences. (Original publié en 1995).
- Walentowitz, S. (2005). La vie sociale du fœtus. Regards anthropologiques. *Spirale – La Grande Aventure de Bébé*, 36(4), 125141. URL : shs.cairn.info.



Identité plurielle : la dynamique entre Ipséité et Altérité dans la construction complexe de soi

Yasmine Ben Mahfoudh

M@GM@

Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales

vol.23 n.3 2025 ISSN 1721-9809

DOI: 10.17613/xyf3-t1e23

Yasmine Ben Mahfoudh

Artiste peintre et docteure en esthétiques et pratiques des arts, diplômée de l'Institut Supérieur des Beaux-Arts de Sousse sous la direction du Professeur Fetah Ben Ameer (depuis 2024). Elle enseigne actuellement en tant que contractuelle à l'Institut Supérieur des Arts et Métiers de Mahdia. Elle a participé à plusieurs expositions collectives. Elle prend également part à des colloques nationaux et internationaux autour des questions du corps, de la trace, de l'art contemporain et de l'identité.

Abstract

L'identité est un concept complexe et multidimensionnel qui demeure au centre des réflexions philosophiques, sociologiques et artistiques. Elle se construit à travers la perception de soi, les interactions avec autrui et le rapport au monde, façonnant ainsi la manière dont l'individu se définit et existe. Depuis toujours, l'être humain s'interroge sur son existence à travers des questions fondamentales telles que « Qui suis-je ? », « D'où viens-je ? » et « Où vais-je ? ». Ces interrogations, comme le souligne Jacky Arlettaz, constituent le socle de la problématique identitaire. La recherche de soi ne se limite pas à une introspection individuelle, elle implique également le regard de l'autre. L'identité se forme dans une dynamique relationnelle, entre l'image que l'on a de soi, celle que l'on projette et celle que les autres nous renvoient. Elle n'est jamais fixe ni définitivement constituée, mais évolue en fonction des contextes, des expériences et des relations sociales. Chaque individu se distingue par une identité singulière, tout en étant inscrit dans des cadres collectifs. En tant qu'être social, l'individu oscille constamment entre affirmation de son individualité et appartenance à des groupes. Edgar Morin introduit ainsi la notion d'êtres poly-identitaires pour souligner la pluralité des appartenances et la complexité de l'identité humaine, toujours en construction et en transformation. Cette multiplicité oblige l'individu à chercher un équilibre entre stabilité et mouvement. Par ailleurs, la notion d'ipséité renvoie à la dimension intime et subjective du soi, tandis que la pensée d'Emmanuel Levinas met l'accent sur l'altérité, affirmant que l'identité se construit à travers la relation éthique à l'autre. Ainsi, l'identité ne se réduit pas à des données factuelles ou administratives, mais se déploie dans le temps, nourrie par les expériences, les choix et les relations. La tension entre ipséité et altérité apparaît alors comme un moteur fondamental dans la construction d'une identité multiple, évolutive et toujours en devenir.

Illustration : Lorenz Stoer (1530-1621), *Geometria et Perspectiva* (Augsburg: Michael Manger, 1567), University of Tübingen.

Introduction

L'identité, concept à la fois complexe et pluriel, demeure au cœur des réflexions menées par les chercheurs, les artistes et les penseurs. Elle se forge dans le regard que nous portons sur nous-mêmes, dans la relation à l'autre et dans notre manière d'habiter le monde, participant ainsi à la construction de notre existence. Toute personne cherche à donner un sens à son existence en se posant des questions telles que : « Qui suis-je ? D'où viens-je ? Où vais-je ? ». Jacky Arlettaz souligne que ces interrogations philosophiques constituent le cœur même de la réflexion sur l'identité. La quête de soi commence souvent par la question « Qui suis-je ? », laquelle renvoie à la fois à l'image que l'on a de soi, à celle que l'on pense projeter et à celle que les autres perçoivent. L'identité se construit ainsi dans le regard de l'autre. Elle demeure mouvante, jamais figée, et évolue selon les contextes et les interactions.

En tant qu'être social, chaque individu se situe à la croisée de l'individualité et de l'appartenance collective. Il cherche à préserver sa singularité tout en s'intégrant au sein d'un groupe. En ce sens, l'identité est définie comme « ce qui fait qu'une personne est elle-même et non une autre ; par extension, ce qui permet de la reconnaître et de la distinguer des autres. » (Hurpy, 2015, p.8) Edgar Morin a introduit le concept *d'êtres poly-identitaires* afin de mettre en évidence la complexité de l'identité humaine. Selon lui, l'individu ne peut être réduit à une identité unique et stable, car il évolue continuellement au sein d'une pluralité de contextes et de groupes avec lesquels il interagit.

Les individus cherchent souvent à trouver un certain équilibre au sein de la pluralité de leurs appartenances. Ainsi, nous sommes des êtres poly-identitaires, en quête permanente de nous-mêmes et de notre place dans le monde. Notre identité se construit à l'intersection de notre parcours personnel et de nos interactions sociales, résultant d'un processus complexe et dynamique. Ainsi, la relation entre soi et l'autre joue un rôle central dans la construction de l'identité, tant individuelle que collective, et dans la manière dont nous nous positionnons au sein des groupes auxquels nous appartenons. Dans cette interaction avec autrui, nous alternons entre l'affirmation de notre singularité et l'ouverture à l'autre, en cherchant un équilibre entre ce que nous sommes et ce que l'autre nous reflète.

L'art, en tant que forme d'expression créative, dépasse la simple dimension esthétique pour devenir un outil d'exploration de soi et du monde. Il permet de questionner la complexité identitaire en donnant forme à des expériences, des émotions et des mémoires souvent difficiles à exprimer par les mots seuls. À travers divers médiums, l'art offre un espace de réflexion sur l'ipséité tout en engageant le spectateur dans un dialogue sur l'altérité et les interactions sociales. Dans ce sens, l'art contemporain ne se contente pas de refléter l'identité mais il participe à sa construction et à sa transformation, en abordant les tensions entre le personnel et le collectif. Alors, la problématique qui se pose ici est :

Dans quelle mesure l'identité peut-elle se construire entre affirmation de soi (ipséité) et reconnaissance de l'autre (altérité), et comment cette tension produit-elle une identité multiple, en perpétuelle évolution ? Et comment l'art contemporain explore-t-il la construction de l'identité à l'intersection de l'affirmation de soi (ipséité) et de la relation à l'autre (altérité) ?

1 L'identité : entre ipséité et altérité

L'identité désigne l'ensemble des caractéristiques, des expériences et des relations qui permettent à un individu de se reconnaître lui-même et d'être reconnu par les autres. Elle inclut les dimensions personnelles, sociales et culturelles, et se forge au fil du temps à travers les interactions avec les autres.

En effet, l'identité ne se réduit pas à des informations telles que le nom, la date ou le lieu de naissance. Bien que ces données reflètent une appartenance sociale ou administrative, elles ne sauraient rendre compte de la complexité de ce que nous sommes. En réalité, l'identité est en perpétuelle construction, à travers le parcours de vie, les expériences et les relations qui forgent notre singularité. Elle est à la fois personnelle et développée par nos interactions avec autrui. En outre, chaque individu possède une identité qui le distingue :

L'identité oppose et articule donc, dans une même dynamique, le personnel et le social, l'image que l'on a de soi et celle qu'on offre à autrui, le dedans et le dehors. Une frontière, fondatrice de l'individualité, sépare et fait communiquer en même temps l'intérieur et l'extérieur, la personne intime et le personnage social. (Marc, 2005)

L'ipséité renvoie à la dimension subjective de l'individu, mettant en lumière une identité à la fois ouverte et mystérieuse. À l'inverse, Emmanuel Levinas, dans *Totalité et Infini*, conçoit l'identité comme une totalité construite par la relation à autrui, où l'éthique envers l'autre constitue le fondement du 'soi'. Confronté à cette altérité, l'individu se définit dans et par sa rencontre avec autrui, faisant de l'interaction sociale un élément central de sa construction identitaire.

Par le biais de nos interactions avec autrui, nous enrichissons notre compréhension de nous-mêmes et du monde. L'altérité nous pousse à remettre en question nos certitudes et à envisager de nouvelles perspectives de pensée et d'action. Dans ce rapport à l'autre, nous cherchons à concilier notre ipséité avec l'ouverture à la différence, équilibrant notre identité personnelle et notre réceptivité à la diversité.

Donc, en reconnaissant la valeur de chaque individu et en accueillant la diversité, nous enrichissons notre identité tout en consolidant les liens au sein de notre communauté. Cette démarche nous incite à dépasser les limites de l'individualisme pour adopter une perspective davantage interconnectée. En prenant conscience de notre ipséité et de notre altérité, nous favorisons des relations constructives avec autrui, contribuant ainsi à l'élaboration d'une identité collective.

L'identité est certes influencée par nos origines, notre environnement et nos expériences de vie. Cependant, à certaines étapes de notre développement, nous cherchons à nous définir et à nous distinguer des autres. Nous sommes en quête de construire notre propre identité et d'affirmer notre singularité. Au fil de notre vie, nous nous engageons dans un processus de construction identitaire, impliquant une prise de conscience de nos valeurs, de nos croyances et de nos intérêts. Nous aspirons à définir qui nous sommes en tant qu'individus distincts et à nous affirmer de manière authentique. Ce processus est influencé par de nombreux facteurs, tels que notre entourage, nos interactions sociales, nos choix personnels et nos aspirations.

Chaque individu possède une singularité qui lui est propre, et il est difficile d'imaginer un monde où sa place ne serait pas reconnue ou centrale. Chaque personne apparaît ainsi comme un élément indispensable au sein d'un ensemble, un maillon constitutif d'une chaîne sociale ou humaine. Autrement dit, l'absence d'un seul individu modifierait le fonctionnement et la perception du monde. Dès lors, la notion d'identité se révèle complexe et ne peut se réduire à une définition simple, justifiant une interrogation approfondie.

Il convient également de souligner que le sentiment d'identité se construit chez l'individu en relation avec son environnement social. Il repose sur la conscience de sa continuité dans le temps et dans l'espace, ainsi que sur la perception de son unicité. Au-delà de la différenciation entre soi et autrui, qui contribue à la formation de l'image de soi, les traits que l'individu reconnaît en lui-même renforcent ce sentiment de singularité et participent au développement de sa propre identité.

Erick Erickson dit :

En termes de psychologie, la formation de l'identité met en jeu un processus de réflexion et d'observations simultanées, processus actif à tous les niveaux de fonctionnement mental, par lequel l'individu se juge lui-même à la lumière de ce qu'il découvre être la façon dont les autres le jugent par comparaison avec eux-mêmes et par l'intermédiaire d'une typologie, à leurs yeux significative ; en même temps, il juge leur façon de le juger, lui, à la lumière de sa façon personnelle de se percevoir lui-même, par comparaison avec eux et avec les types qui, à ses yeux, sont revêtus de prestige. Heureusement et nécessairement, ce processus est en majeure partie inconscient, à l'exception des cas où des conditions internes et des circonstances externes se combinent pour renforcer une conscience d'identité douloureuse ou exaltée. (Marc, 2005).

Selon Erickson, l'individu ne se construit pas de manière isolée, il se définit en partie à travers le regard d'autrui, en confrontant sa propre perception de soi à l'image qu'il suppose que les autres ont de lui.

2 Les dynamiques de la construction identitaire dans l'art contemporain

L'art contemporain est désormais un espace de dialogue autour des enjeux identitaires. En effet, les artistes contemporains interrogent la complexité de l'identité, le rapport entre le soi et l'autre, l'individuel et le collectif, ainsi que les processus par lesquels l'identité et la conscience de soi se construisent dans l'interaction avec autrui. Aouatef Khadhraoui déclare :

Mais qui est l'autre ? Mon regard se porte toujours sur l'autre, mais l'autre est vu toujours comme étranger, parce qu'il est autre ? Parce que qu'il n'est pas comme moi, il est autre ? Nous sommes tous l'autre, l'un et l'autre, nous sommes tous l'étranger de quelqu'un. (Khadhraoui, 2008, p.108)

En outre, les œuvres d'art demeurent un lien entre le personnel et le collectif, où l'artiste oscille entre une identité individuelle et une identité partagée. Toute œuvre exposée devient un espace de partage, ouverte au



Fig. 1 : Mounir Ayache, Una linea storta tesa, vue d'exposition, 2023. Photographie de Daniele Molajoli.

regard de l'autre, différent de soi. Autrement dit, l'identité ne se construit pas uniquement dans l'introspection de l'artiste, mais également dans sa relation au spectateur. Les œuvres contemporaines créent un espace de rencontre et de dialogue, où le public participe à l'analyse et à l'interprétation, influençant ainsi la manière

dont l'identité est perçue et vécue. Cette interaction met en lumière une identité non figée, mais au contraire relationnelle et dynamique.

De ce propos, le travail d'Ayache (2024) offre une lecture particulièrement révélatrice et aborde la notion d'identité en tant que construction dynamique et plurielle. Artiste franco-marocain, Ayache (2024) travaille sur la mémoire, l'hybridation culturelle ainsi que la projection identitaire à travers une esthétique futuriste où se rencontrent héritages arabes et technologies contemporaines. Il dit : « Donc je me suis dit qu'il y avait suffisamment d'artistes dénonçant ce qui n'allait pas ; moi, j'avais envie que cette culture se projette dans l'avenir en se disant que ça irait mieux plus tard. » (Rejbi, 2024)



Fig. 2 : Installation de *Memorising* de Nicène Kossentini chez Sabrina Amrani.

À travers ses installations et vidéos, il déconstruit les représentations figées de l'identité pour en proposer une vision ouverte. En outre, ses œuvres mettent en lumière les tensions entre l'ipséité et l'altérité, entre l'origine et la fiction. En revisitant la tradition par le biais de dispositifs numériques, Ayache (2024) révèle que l'identité se construit dans le dialogue entre mémoire collective et imaginaire, entre passé et avenir, invitant ainsi le spectateur à réfléchir sur sa propre identité et à repenser sa place dans un monde en constante mutation.

En outre, l'exemple des œuvres de Nicène Kossentini illustre parfaitement la manière dont l'art contemporain interroge la construction identitaire. Artiste visuelle tunisienne, ses créations, qui incluent vidéo, photographie, sculpture et peinture, questionnent la mémoire, l'identité et la disparition. Son travail s'articule autour de son héritage culturel et littéraire arabe. À travers son art, elle revisite l'identité et met en lumière les tensions entre expérience personnelle et interaction avec l'autre. Par exemple, son exposition *Memorising* évoque la mémoire et l'identité, invitant le spectateur à réfléchir sur sa propre perception du soi et du collectif. Cette exposition présente des œuvres inspirées de textes de philosophes et poètes arabes, tels qu'Ibn Khaldoun et Khalil Gibran.

Dans la série *Leçons d'histoire*, Nicène Kossentini transforme les textes calligraphiés en motifs visuels flous, où l'encre coule et se mêle, évoquant la fluidité de l'histoire et de la culture. Ses œuvres abordent les souvenirs culturels et leur signification, tout en faisant du langage un paysage artistique abstrait. Par ailleurs,

Kossentini révèle que l'identité se construit également dans l'interaction avec autrui. C'est-à-dire l'artiste construit aussi son identité à travers le regard du public, des critiques, ou encore à travers le dialogue culturel avec d'autres artistes et sociétés.



Fig. 3 : Leçons d'histoire 1 et 2, 2020, Nicène Kossentini, Encre sur papier. 51 x 36 cm. chacune. Avec l'aimable autorisation de l'artiste et de Sabrina Amrani.

S'ouvrir à autrui signifie accepter et interagir avec des personnes, des idées et des cultures différentes des siennes, en restant réceptif à des perspectives, expériences et valeurs variées. Cette ouverture favorise la compréhension mutuelle, la coopération et le développement personnel. Cependant, elle implique également de préserver sa propre identité tout en dialoguant avec la diversité du monde.

Donc, dans l'art contemporain, la construction de l'identité ne se limite pas à une expression personnelle mais elle se révèle multiple, en constante évolution et résulte d'un équilibre entre l'ipséité et l'altérité.

3 Vers une identité plurielle : l'artiste et la conscience de soi

Notre identité est à la fois complexe et multidimensionnelle, façonnée par une multitude de facteurs tels que nos valeurs, nos croyances, nos expériences sociales, notre culture et notre environnement. Autrement dit, bien que l'interaction avec autrui joue un rôle essentiel dans la construction identitaire, d'autres facteurs y contribuent également. Le corps, les souvenirs, la mémoire, la culture ainsi que l'expérience personnelle et collective demeurent des éléments fondamentaux dans la formation de l'identité.

Donc, l'identité plurielle est une identité multiple qui se forge à travers les expériences, la culture et les influences sociales. Elle ne peut être définie par un seul facteur, mais par diverses facettes qui coexistent et s'enrichissent mutuellement. Ainsi, l'art contemporain devient un moyen de redéfinir le rapport entre le soi et l'autre. On note alors que l'identité résulte de l'interaction entre l'identité personnelle, l'identité de l'ego et l'identité collective. Ces trois dimensions s'articulent et se complètent pour former la construction globale de l'identité d'un individu.

L'identité de l'ego renvoie à la manière dont nous nous percevons par rapport aux autres et à notre besoin de reconnaissance sociale. Elle se construit à travers nos interactions avec l'environnement, notre appartenance à des groupes sociaux spécifiques, notre rôle dans la société et les attentes qui y sont associées. Cette dimension inclut des éléments tels que le statut social, la profession, l'image publique et le positionnement dans la hiérarchie sociale. Elle reflète l'évolution de la synthèse du 'moi', offrant à l'individu un sentiment de continuité de sa personnalité et de cohérence dans son caractère. L'identité de l'ego englobe également les premières croyances personnelles, souvent inconscientes, qui peuvent parfois générer des conflits intérieurs dès l'enfance.

Cependant, l'identité personnelle correspond à l'ensemble des croyances, traits de caractère et objectifs que l'individu souhaite que les autres perçoivent. Elle constitue ce qui le distingue de son environnement social ; autrement dit, l'expression de ce qui nous sommes en tant qu'individu et ce qui nous différencie des autres. Selon Erikson, l'ipséité consiste à être fidèle à soi-même et repose sur la continuité de l'individu dans le temps et dans l'espace. L'identité personnelle s'appuie également sur la manière dont autrui perçoit cette continuité. Les différents 'soi' de l'individu se construisent à partir de la contemplation de son corps, de sa personnalité et de ses rôles dans la vie. La comparaison de ces divers 'soi' avec ceux des autres donne naissance à l'identité sociale, qui se forme par l'adhésion aux normes, valeurs, traditions et croyances partagées au sein d'un groupe.

En sociologie, l'identité personnelle est perçue comme une construction sociale issue de l'interaction entre l'individu et son environnement. Elle ne constitue pas une essence permanente définissant l'être, mais un produit des contextes sociaux dans lesquels il évolue. Chaque individu possède ainsi une identité singulière et complexe, qui dépasse la simple dimension corporelle. Cette identité se façonne également à travers les normes, les attentes et les croyances de la société, lesquelles influencent profondément la manière dont nous nous percevons et percevons autrui.

Quant à l'identité sociale, elle se manifeste comme un sentiment profond lié aux groupes sociaux auxquels l'individu appartient, tels que la nationalité, la religion, la langue ou la race. L'appartenance à un groupe spécifique peut renforcer le sentiment de valorisation par rapport aux autres groupes auxquels l'individu ne fait pas partie. La combinaison de la différence et de l'intégration de l'individu dans la société favorise l'émergence de cette identité.

Ces différentes dimensions de l'identité ne sont pas indépendantes les unes des autres mais elles sont interconnectées, en interaction constante, et se construisent mutuellement dans un contexte social et culturel donné. Donc, l'identité résulte d'un ensemble complexe de facteurs à la fois sociaux et personnels. Les sociologues la considèrent comme une construction essentiellement sociale, façonnée par les interactions avec autrui et les institutions telles que la famille, l'école, le travail ou encore les médias. Cependant, ces interactions sont largement créées par les choix, les orientations et les aspirations propres à chaque individu. Ainsi, l'identité peut être envisagée comme un processus dynamique, à la croisée des influences sociales et personnelles. Chacun peut choisir de s'identifier à certaines communautés, causes ou valeurs, tout en étant marqué par ses expériences passées et les normes sociales qui l'entourent.

Dans l'art contemporain, les artistes développent un langage singulier pour exprimer leurs expériences intimes. À travers divers médiums, ils traduisent leur perception du monde et leur compréhension de leur propre identité. Leurs œuvres révèlent des aspects de leur intériorité. Ainsi, l'art agit comme un miroir de la conscience de soi, reflétant pensées, émotions et vécus. Les thématiques choisies, les médiums et les tech-

niques employées sont souvent étroitement liées à la quête personnelle de l'artiste, qui puise parfois dans des éléments autobiographiques pour donner sens à son parcours et à son expérience.

Il convient de souligner que la construction de la conscience de soi à travers l'art contemporain est un processus complexe impliquant à la fois l'artiste et le spectateur. En effet, l'artiste utilise sa créativité pour interroger et parfois redéfinir sa propre conscience de soi, tandis que le spectateur, face à l'œuvre, est invité à une mise en relation avec sa propre expérience intérieure. Autrement dit, la construction de la conscience de soi dans les œuvres d'art ne concerne pas uniquement les artistes, les spectateurs y participent également. En entrant en relation avec une œuvre, ils sont amenés à se confronter à leurs propres émotions et à leurs expériences personnelles. Cette interaction les incite à repenser leur identité et leur rapport au monde.

En résumé, l'identité n'est pas figée, mais évolue au fil du temps en fonction des expériences vécues et des choix personnels. Elle résulte d'une interaction constante entre les héritages sociaux et les décisions individuelles, se transformant au gré des influences extérieures et des aspirations propres à chacun.

Conclusion

On peut ainsi conclure que la quête identitaire se présente comme un processus dynamique et multidimensionnel, articulant à la fois la continuité et la transformation de soi. L'identité se construit à partir d'un ensemble d'héritages (culturels, familiaux, éducatifs et sociaux) qui fondent nos repères symboliques et nos modes d'appartenance. Cependant, elle ne saurait être envisagée comme une entité stable. Elle se reconfigure sans cesse à travers l'expérience vécue, les choix individuels et les interactions avec autrui, témoignant ainsi de son caractère évolutif et relationnel. La construction de l'identité ne se réduit pas à la seule interaction entre l'ipséité et l'altérité. Elle englobe également une connaissance de soi plus intime, intégrant nos pensées, nos émotions, nos souvenirs, nos valeurs, notre mémoire, nos traits de caractère, nos croyances, notre héritage génétique ainsi que l'ensemble de nos expériences vécues. Bergson dit : « Pour savoir de science certaine qu'un être est conscient, il faudrait pénétrer en lui, coïncider avec lui, être lui. Je vous défie de prouver, par expérience ou par raisonnement, que moi, qui vous parle en ce moment, je sois un être conscient. » (Bergson, 1922)

En philosophie, la conscience de soi renvoie à la réflexion sur notre existence, notre identité et notre rapport au monde, incluant pensée, perception, expérience subjective et interactions sociales. Son étude permet de mieux comprendre la nature de la conscience humaine et la manière dont nous nous percevons en tant qu'individus. Hegel soutenait que la conscience de soi se développe à travers les interactions avec autrui, où les individus se reconnaissent mutuellement comme sujets conscients. Pour lui, cette reconnaissance réciproque est fondamentale pour la construction de l'identité et le développement de l'estime de soi. Dans l'art contemporain, la conscience de soi offre aux artistes la possibilité de refléter leur identité et leur vécu à travers des œuvres qui interrogent à la fois leur expérience personnelle et leur relation au monde. La conscience de soi se traduit aussi par les décisions artistiques, où thèmes, sujets et styles expriment l'expérience personnelle et la vision du monde de l'artiste. Ainsi, l'art devient un moyen d'interroger et de représenter la complexité de l'identité. L'acte de création constitue un moyen pour interroger, exprimer et saisir les différentes dimensions de soi.

En prenant en compte l'interaction entre ces différentes composantes de l'identité, nous parvenons à mieux nous comprendre et à saisir plus profondément ce qui fonde notre singularité en tant qu'individu. En résumé, bien que l'interaction entre l'ipséité et l'altérité soit importante dans la construction identitaire, la question

de l'identité ne peut pas être réduite à un seul élément. Notre identité est une construction dynamique qui se transforme tout au long de la vie, façonnée par nos expériences, nos interactions sociales, notre culture, nos valeurs et nos choix personnels. Elle résulte d'une interaction complexe entre des facteurs internes et externes qui se nourrissent mutuellement.

Bibliographie

- Ayache, M. (2024). Dans N. Rejbi, *Réinventer les identités arabes : Paroles d'artistes. Peintres, photographes, tatoueur•euse•s... Une nouvelle génération exprime une identité multiple à travers la création.*
- Bergson, H. (1922). *L'énergie spirituelle : essais et conférences* (Vol. 384). F. Alcan.
- Hurpy, H. (2015). L'identité et le corps. *La Revue des droits de l'homme. Revue du Centre de recherches et d'études sur les droits fondamentaux*, (8). URL : doi.org.
- Khadhraoui, A. (2008). L'autre et moi. Dans *Catalogue de l'exposition de l'Union des Artistes Plasticiens Tunisiens* (p. 108).
- Marc, E. (2005). *Psychologie de l'identité : Soi et le groupe*. Dunod.
- Rejbi, N. (2024). *Réinventer les identités arabes : Paroles d'artistes. Peintres, photographes, tatoueur•euse•s... Une nouvelle génération exprime une identité multiple à travers la création.*



Chorégraphies de la présence : topologies matérielles et fragmentation des limes identitaires contemporains

Ala Eddine Bakhouch

M@GM@

Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales

vol.23 n.3 2025 ISSN 1721-9809

DOI: 10.17613/sz85j-3vt90

Ala Eddine Bakhouch

Collaborateur Scientifique Observatoire Processus Communications, il fait partie du Comité de Rédaction de la revue M@GM@. Enseignant-chercheur en Sciences du Langage à l'Institut Supérieur des Arts et Métiers de Tataouine (Université de Gabès, Tunisie), jurilinguiste et analyste du discours. Titulaire d'un doctorat en sciences du langage, ses travaux interdisciplinaires croisent pragmatique post-gricéenne, analyse du discours, rhétorique argumentative et sociolinguistique critique pour explorer la normativité, l'implicite et la modalité dans les discours juridiques, législatifs et institutionnels. Ses recherches, publiées dans des revues de référence (Classiques Garnier, Sémiotiques, M@GM@, Revue algérienne des lettres, etc.), portent sur les tensions entre autorité normative et polyphonie interprétative dans les corpus plurilingues.

Abstract

Cet article explore l'ancrage matériel et spatial des identités contemporaines, souvent négligé au profit des approches discursives. Il postule que l'identité se performe et se négocie concrètement à travers l'agencement des lieux, des objets et des corps, transformant les frontières identitaires en *limes* matériels et tangibles. L'étude analyse la dialectique entre la pétrification des appartenances par la matière (architecture, patrimoine, normes corporelles) et leur subversion par des réappropriations ou des hybridations créatives. Elle interroge le rôle des espaces et des objets comme théâtres d'assignation et de résistance, et examine comment les transformations technologiques et biomédicales reconfigurent les substrats matériels du soi et de l'altérité. En mobilisant la phénoménologie, les études sur la culture matérielle, la géographie critique et l'anthropologie du corps, cette contribution propose une analyse originale des interactions socio-matérielles. Elle montre que les mutations identitaires actuelles exigent une attention soutenue aux topologies matérielles – à la fois scène, support et enjeu de ces recompositions.

Illustration : Lorenz Stoer (1530-1621), *Geometria et Perspectiva* (Augsburg: Michael Manger, 1567), University of Tübingen.

Introduction

L'époque contemporaine se caractérise par une dynamique de reconfiguration identitaire sans précédent, où les repères traditionnels d'appartenance se fluidifient et où les frontières du soi et de l'altérité sont constamment interrogées, voire redessinées. Face à cette mouvance, qui s'exprime tant au niveau des éthiques individuelles que des constructions sociologiques et des mutations culturelles, la question de la constitution de l'identité acquiert une acuité particulière. Si les approches discursives, sociologiques et politiques ont abondamment exploré les dimensions symboliques, normatives et représentationnelles de ces transformations, un angle mort persiste souvent dans l'analyse : celui de l'ancrage matériel et spatial fondamental de toute expérience identitaire. Les « limes » qui se fragmentent et se recomposent ne sont pas de pures abstractions ; ils s'inscrivent dans la concrétude des lieux, la tangibilité des objets et la chair même des sujets. C'est de ce constat que procède la présente contribution, laquelle postule que l'identité, loin d'être une entité éthérée, s'incarne, se négocie et se performe de manière cruciale au travers d'agencements matériels concrets.

La *problématique* qui innerve notre investigation peut dès lors se formuler ainsi : Comment les topologies matérielles – entendues comme les configurations spatiales, les artefacts et les inscriptions corporelles – participent-elles activement à la production, à la stabilisation, mais aussi à la fragmentation et à la reconfiguration des identités individuelles et collectives à l'ère contemporaine ? En d'autres termes, de quelle manière les « chorégraphies de la présence », c'est-à-dire les interactions dynamiques entre les sujets et leur environnement matériel, révèlent-elles les tensions et les hybridations qui caractérisent le redessinement actuel des frontières identitaires ?

Pour instruire cette problématique, notre démarche s'articulera en trois axes principaux. Le premier se consacrera à l'examen de « l'ancrage matériel des appartenances », en analysant les architectures et les artefacts comme opérateurs d'identité. Nous y sonderons les topographies de l'inclusion et de l'exclusion, la sémantique des objets dans leur capacité à encoder et à performer l'identité, ainsi que les processus d'incorporation et d'habitus où le corps se fait surface d'inscription. Le deuxième axe, intitulé « la fluidité matérielle : déstabilisation et reconfiguration spatio-corporelle », explorera les dynamiques de contestation et de transformation. Il s'agira d'investiguer les espaces liminaux et les hybridations matérielles comme sites de perturbation identitaire, les tactiques de détournement et de resignification des matérialités, et enfin, les implications du corps (trans)formé par les technologies biomédicales sur le brouillage des frontières du soi.

Enfin, le troisième axe, « vers une phénoménologie matérialiste de l'identité contemporaine », proposera une synthèse réflexive. Il s'agira de critiquer les limites d'une lecture désincarnée de l'identité, de plaider pour un dialogue interdisciplinaire fécond, notamment avec la géographie critique, l'anthropologie sensorielle et les études sur la culture matérielle, afin de dessiner les contours d'une écologie matérielle de la présence. Cette dernière envisage l'identité comme un agencement dynamique socio-technico-spatial, profondément enchevêtré avec les matérialités qui la constituent et la transforment.

En mobilisant une heuristique qui puise à la phénoménologie de l'espace (Merleau-Ponty, 1945 ; Bachelard, 1957), aux études sur la culture matérielle (Miller, 1998 ; Appadurai, 1996), à la géographie critique (Soja, 1996 ; Harvey, 1989) et à l'anthropologie du corps (Bourdieu, 1980 ; Butler, 1993 ; Haraway, 1991), cette étude ambitionne d'offrir une perspective originale et complémentaire sur les mutations identitaires, en ancrant l'analyse dans le concret des interactions socio-matérielles qui tissent la trame de la présence contemporaine.

1. L'ancrage matériel des appartenances : architectures et artefacts de l'identité

L'identité, dans sa dimension contemporaine, se révèle indissociable des matérialités qui l'informent et la constituent. Cet axe inaugural se consacre à l'exploration de cet enchâssement fondamental, examinant comment les architectures qui nous environnent et les artefacts qui peuplent notre quotidien participent activement à la construction, à la négociation et à la perpétuation des appartenances. Loin d'être de simples décors passifs, l'espace et les objets sont envisagés ici comme des opérateurs dynamiques, des agents qui façonnent et sont façonnés par les dynamiques identitaires. Nous analyserons subséquemment les topographies de l'inclusion et de l'exclusion, la charge sémantique des objets et, enfin, les processus d'incorporation par lesquels le corps lui-même devient le lieu et le vecteur de l'identité.

1.1 Topographies de l'inclusion/exclusion : analyse spatiale des frontières matérielles

L'espace, dans sa configuration la plus tangible, opère une distribution différentielle des corps et des identités. Les frontières matérielles – qu'il s'agisse de murs érigés pour séparer des communautés, de l'urbanisme discriminant des ghettos, de la délimitation de zones à accès restreint ou encore des architectures explicitement ségrégatives – ne sont pas de simples lignes de démarcation géographiques. Elles sont, plus profondément, des dispositifs de pouvoir qui inscrivent dans le réel des logiques d'inclusion et d'exclusion, naturalisant ainsi des hiérarchies sociales et des assignations identitaires. Henri Lefebvre (1974/2000), dans son œuvre séminale sur *La production de l'espace*, avance que l'espace est une production sociale, un produit qui est lui-même producteur de rapports sociaux.

Ainsi, l'aménagement spatial est intrinsèquement politique ; il reflète et renforce les structures de domination. Par exemple, la conception des villes post-industrielles, analysée par des géographes critiques tels que David Harvey (1989), révèle comment les flux de capitaux et les politiques urbaines peuvent engendrer des paysages de fragmentation sociale, où des enclaves sécurisées pour les élites coexistent avec des zones de relégation pour les populations marginalisées. Ces configurations spatiales ne se contentent pas de séparer physiquement ; elles modèlent les subjectivités, limitent les opportunités de rencontre et d'interaction, et pérennisent des stigmates identitaires.

Michel Foucault (1975), dans *Surveiller et punir*, a magistralement décortiqué la manière dont certaines architectures, à l'instar du panoptique carcéral, sont conçues pour exercer un contrôle et une discipline sur les corps, façonnant par là même des sujets dociles. Si la prison est un exemple paradigmatique, des logiques similaires de surveillance et de partition de l'espace se déploient dans des contextes plus diffus : caméras de surveillance dans l'espace public, portiques de sécurité, lotissements fermés (*gated communities*). Ces « non-lieux », pour reprendre le concept de Marc Augé (1992), bien que caractérisés par leur transit et leur anonymat, participent également à une certaine standardisation des expériences et à une forme d'effacement des identités singulières au profit d'une identité passagère, fonctionnelle. Edward Soja (1996), avec sa notion de *Thirdspace*, nous invite à considérer la complexité des espaces vécus, où les représentations dominantes de l'espace (celles des planificateurs, par exemple) entrent en tension avec les usages et les significations alternatives que les individus et les groupes leur confèrent. Ainsi, une architecture pensée pour l'exclusion peut devenir, par des pratiques de résistance ou de réappropriation (De Certeau, 1980), un lieu d'affirmation identitaire pour ceux qu'elle visait à marginaliser. L'analyse spatiale des frontières matérielles met donc en exergue comment l'identité est constamment négociée à l'intersection des structures physiques et des pratiques sociales, entre assignation et agentivité.

1.2 La sémantique des objets : encodage et performance de l'identité

Au-delà des vastes étendues architecturales, ce sont les artefacts du quotidien, dans leur apparente trivialité, qui s'avèrent être des vecteurs cruciaux d'encodage et de performance identitaire. Les objets ne sont pas de simples ustensiles inertes ; ils sont investis d'une charge sémantique dense, participant activement à la construction du soi et à la signalisation des appartenances. Daniel Miller (1998), figure de proue des études sur la culture matérielle, argumente que les objets sont constitutifs de ce que nous sommes, agissant comme des « échafaudages pour nos identités ». Par exemple, le vêtement, bien plus qu'une simple protection contre les intempéries, fonctionne comme un système de signes complexe. Il peut indiquer une affiliation professionnelle (l'uniforme), une adhésion à une sous-culture (les codes vestimentaires punk ou hip-hop), un statut socio-économique (les marques de luxe) ou encore une expression de genre. Chaque choix vestimentaire, conscient ou non, est une énonciation identitaire adressée au monde social.

Les emblèmes, qu'ils soient nationaux (drapeaux, monnaies), religieux (croix, hijabs) ou communautaires (logos de clubs sportifs, insignes associatifs), condensent de manière particulièrement visible des récits collectifs et des loyautés partagées. Leur manipulation, leur exposition ou leur dissimulation sont autant de stratégies de revendication ou de négociation identitaire. Arjun Appadurai (1996), en étudiant la dimension culturelle de la globalisation, a mis en lumière la manière dont les flux globaux d'objets et de médias reconfigurent les imaginaires identitaires locaux. Les technologies du quotidien, des smartphones aux plateformes de médias sociaux, médiatisent de plus en plus nos interactions et nos représentations de soi. Le profil numérique, par exemple, devient une extension objectivée de l'identité, soigneusement curatée et performée pour une audience virtuelle. Ces artefacts technologiques ne sont pas neutres : leurs interfaces, leurs algorithmes et les pratiques qu'ils induisent façonnent subrepticement nos manières d'être et de nous présenter au monde (Latour, 2005). La sémantique des objets est donc un champ dynamique où se jouent continuellement l'expression, la reconnaissance et la contestation des identités. Les objets sont les témoins silencieux mais éloquents des histoires personnelles et collectives, des instruments par lesquels nous donnons forme et sens à nos existences plurielles.

1.3 Incorporation et habitus : le corps comme surface d'inscription et vecteur matériel des identités

La matérialité de l'identité trouve son expression la plus intime et la plus immédiate dans le corps. Loin d'être une simple entité biologique, le corps est une surface d'inscription culturelle et un vecteur matériel par lequel les identités sont non seulement manifestées mais aussi incorporées, c'est-à-dire activement intégrées et vécues. Maurice Merleau-Ponty (1945), dans sa *Phénoménologie de la perception*, a souligné le rôle fondamental du corps propre (Leib) comme point d'ancrage de notre être-au-monde. C'est par et à travers notre corps que nous percevons, agissons et interagissons, et c'est également par lui que nous sommes perçus et catégorisés par autrui. Les manières de se tenir, de marcher, de parler, les gestuelles, les expressions faciales, sont autant de marques corporelles qui, bien que souvent inconscientes, signalent des appartenances sociales, genrées, ou culturelles.

Pierre Bourdieu (1980), avec son concept d'*habitus*, offre un cadre théorique puissant pour comprendre comment les structures sociales s'inscrivent durablement dans le corps sous forme de dispositions, de schèmes de perception, de pensée et d'action. L'*habitus* est une « histoire incorporée, faite corps/nature », qui façonne nos goûts, nos pratiques et nos aspirations, y compris dans leurs dimensions les plus corporelles (l'*hexis corporelle*). Par exemple, l'apprentissage d'un sport, d'un instrument de musique ou même les postures adoptées dans différents contextes sociaux sont des manifestations de cet *habitus*. Le corps devient ainsi le lieu d'une

socialisation silencieuse mais performative. Judith Butler (1993), dans *Bodies That Matter*, prolonge cette réflexion en arguant que le genre lui-même est une performance réitérée, une stylisation corporelle qui produit l'illusion d'une substance identitaire interne. Les normes de genre, par exemple, dictent des manières spécifiques d'habiter et de présenter son corps, et la répétition de ces actes performatifs finit par constituer l'identité de genre perçue. Les modifications corporelles, allant du tatouage et du piercing aux interventions chirurgicales plus invasives, peuvent être interprétées comme des tentatives de réappropriation de cette surface d'inscription, des manières de marquer le corps de signes choisis pour affirmer une identité singulière ou une résistance aux normes établies, comme l'a exploré Donna Haraway (1991) dans ses réflexions sur le cyborg. Le corps est donc bien plus qu'un simple support passif de l'identité ; il en est le matériau premier, le lieu où les forces sociales et les volontés individuelles se rencontrent, se négocient et se transforment.

Cette première exploration de l'ancrage matériel des appartenances met en évidence la nécessité de considérer les architectures, les objets et les corps non comme de simples contenants ou expressions secondaires de l'identité, mais comme des composantes actives et structurantes de celle-ci. Les topologies de l'inclusion et de l'exclusion, la sémantique des artefacts et les processus d'incorporation révèlent la profondeur avec laquelle la matière imprègne et configure les dynamiques identitaires contemporaines, préparant ainsi le terrain pour une analyse des fluidités et des reconfigurations qui caractérisent les paysages identitaires actuels.

2. La fluidité matérielle : déstabilisation et reconfiguration spatio-corporelle

Si l'ancrage matériel constitue un soubassement indéniable des processus identitaires, la période contemporaine est également marquée par une intensification des dynamiques de fluidification, de déstabilisation et de reconfiguration de ces mêmes matérialités. Les frontières, qu'elles soient spatiales ou corporelles, loin d'être immuables, se révèlent poreuses, mouvantes, sujettes à des contestations et à des hybridations inédites. Cet axe s'attachera à sonder ces phénomènes de turbulence matérielle, en examinant comment les espaces liminaux, les détournements d'objets et d'agencements, ainsi que les transformations technologiques du corps, ouvrent des brèches dans les assignations identitaires traditionnelles et permettent l'émergence de nouvelles chorégraphies de la présence. Nous interrogerons la manière dont les individus et les groupes naviguent, subvertissent et réinventent les cadres matériels qui les constituent, participant ainsi activement au redessinement des limes de l'identité.

2.1 Espaces liminaux et hybridations matérielles : contestations aux frontières

Les espaces ne sont pas uniformément stabilisateurs d'identités ; certains lieux, par leur nature même, catalysent la remise en question et la transformation des appartenances. Les zones frontalières, par exemple, qu'elles soient géopolitiques ou symboliques, constituent des espaces liminaux par excellence. Ce ne sont pas de simples lignes de séparation, mais des régions d'entre-deux, de transition et d'interaction intense où les identités nationales, culturelles ou linguistiques sont constamment négociées, défiées et hybridées. Pensons aux villes frontalières où le métissage culturel, le bilinguisme et les identités plurielles ne sont pas l'exception mais la norme. Ces espaces incarnent physiquement la « modernité généralisée » décrite par Arjun Appadurai (1996), où les flux transnationaux de personnes, de biens et d'idées engendrent des formes culturelles composites et des identités déterritorialisées. L'objet métissé, issu de ces contacts interculturels – un vêtement fusionnant des styles traditionnels et contemporains, une pratique culinaire combinant des ingrédients de diverses origines, ou une œuvre d'art intégrant des motifs pluriels – devient alors un puissant site de contestation identitaire, témoignant de la capacité créative des acteurs à transcender les catégories établies.

Marc Augé (1992), avec sa notion de « non-lieux », a identifié une autre catégorie d'espaces contemporains caractérisés par leur impermanence et leur anonymat : aéroports, autoroutes, centres commerciaux, chaînes hôtelières. S'ils peuvent être perçus comme des lieux de 'déshumanisation' et de 'standardisation', ils représentent également des espaces de suspension temporaire des identités assignées, des parenthèses où l'individu, libéré des contraintes de son environnement habituel, peut expérimenter une forme de fluidité identitaire. Ces non-lieux, souvent situés aux interstices des territoires clairement définis, peuvent paradoxalement devenir des incubateurs de nouvelles sociabilités éphémères et d'expressions identitaires alternatives, bien que souvent contraintes par la logique de la consommation.

L'hybridité matérielle se manifeste également dans la manière dont les technologies numériques reconfigurent notre rapport à l'espace physique. Les espaces « augmentés », où des strates d'informations virtuelles se superposent au réel tangible via des appareils mobiles, créent des expériences spatiales mixtes qui brouillent les frontières entre le présentiel et le distanciel, offrant de nouvelles arènes pour la performance et la négociation des identités. Les espaces liminaux et les hybridations matérielles qu'ils favorisent sont donc cruciaux pour comprendre comment les identités contemporaines se forment non seulement par ancrage, mais aussi par passage, par mélange et par la contestation des cadres normatifs.

2.2 Détournement et resignification des matérialités : tactiques de subversion identitaire

Face aux assignations spatiales et aux codifications matérielles qui tendent à fixer les identités, les individus et les groupes déploient une myriade de tactiques pour détourner, réapproprier et resignifier les matérialités qui les environnent. Michel de Certeau (1980), dans *L'invention du quotidien*, a brillamment analysé ces « arts de faire », ces manières subtiles et souvent invisibles par lesquelles les usagers « braconnent » dans les systèmes de production culturelle et spatiale dominants pour se les approprier et leur conférer des significations nouvelles, conformes à leurs propres logiques et désirs. Le détournement devient ainsi une forme de résistance créative, une manière de subvertir les intentions initiales des concepteurs et des planificateurs.

Un exemple particulièrement éloquent de ce processus est le *street art*. Les murs des villes, initialement conçus comme des limites de propriété ou des supports publicitaires, sont transformés par les graffeurs et les artistes urbains en toiles d'expression politique, sociale ou esthétique. Une façade anonyme peut ainsi devenir le lieu d'une revendication identitaire communautaire, d'une critique du pouvoir ou d'une simple affirmation de présence.

Exemple 1 : Les fresques murales rendant hommage à des figures de la culture populaire locale ou à des événements historiques significatifs pour une communauté marginalisée (comme on peut l'observer dans certains quartiers de Belfast ou de Los Angeles) transforment l'espace public en un lieu de mémoire collective et de fierté identitaire, contestant ainsi les récits officiels. Ces interventions, souvent illégales, sont des actes de resignification puissants qui reconfigurent la perception et l'usage de l'espace urbain (Soja, 1996). De même, les pratiques corporelles alternatives peuvent être envisagées comme des formes de détournement des normes somatiques.

Exemple 2 : Les sous-cultures juvéniles (punks, gothiques, etc.) ont historiquement utilisé le vêtement, la coiffure, le maquillage et les modifications corporelles (piercings, tatouages) pour subvertir les codes esthétiques dominants et affirmer une identité de groupe en rupture avec les conventions sociales. Ces usages corporels, souvent perçus comme provocateurs, sont des stratégies pour se réapproprier son corps et le transformer en un signe de contestation et d'appartenance alternative. Il ne s'agit pas seulement d'une affaire d'ap-

parence, mais d'une véritable performance identitaire qui engage le corps dans sa totalité, comme l'a souligné Judith Butler (1993) à propos du genre. Les agencements spatiaux et les usages corporels qui subvertissent les assignations témoignent de la capacité des acteurs à ne pas être de simples réceptacles passifs des structures matérielles, mais à interagir avec elles de manière inventive et, souvent, politique.

2.3 Le corps (trans)formé : brouillage technologique des frontières matérielles du soi

La fluidité matérielle de l'identité trouve une de ses expressions les plus radicales dans les transformations contemporaines du corps, médiatisées par les avancées technologiques, notamment biomédicales. Le corps, autrefois perçu comme une donnée naturelle, une limite relativement stable du soi, apparaît de plus en plus comme une entité malléable, perfectible, voire transgressable. Donna Haraway (1991), avec sa figure emblématique du cyborg, a anticipé et analysé ce brouillage des frontières entre l'humain, l'animal et la machine, ouvrant la voie à une reconsidération profonde de ce que signifie avoir un corps et une identité à l'ère technologique. Les technologies biomédicales, de la chirurgie esthétique aux prothèses intelligentes, en passant par les manipulations génétiques et les interfaces cerveau-machine, offrent des possibilités inédites de (re)modéliser le substrat corporel de l'identité.

Exemple 3 : La chirurgie esthétique, initialement développée à des fins réparatrices, est devenue un phénomène de masse où les individus cherchent à modifier leur apparence pour se conformer à des idéaux esthétiques socialement valorisés, ou au contraire, pour affirmer une singularité. Ces interventions, qui vont du simple comblement de rides à des transformations plus radicales, témoignent d'une volonté de maîtriser et de sculpter sa propre matérialité corporelle, redéfinissant ainsi les contours de l'identité perçue et vécue.

Exemple 4 : Les technologies de procréation assistée et les débats autour de la gestation pour autrui reconfigurent les notions traditionnelles de parenté et de filiation, en dissociant la reproduction de ses ancrages biologiques conventionnels et en ouvrant la voie à de nouvelles configurations familiales et identitaires.

Les modifications corporelles non médicales, telles que les tatouages élaborés, les piercings extrêmes, les implants sous-cutanés ou les scarifications, participent également à ce phénomène de (trans)formation du corps. Loin d'être de simples ornements, ces pratiques peuvent être interprétées comme des rituels contemporains de marquage identitaire, des manières d'inscrire sur la peau une histoire personnelle, une appartenance à une communauté ou une philosophie de vie. Elles défient souvent les normes de beauté conventionnelles et interrogent les limites de l'intégrité corporelle, proposant une vision du corps comme un projet en constante évolution, un canevas pour l'expression de soi. Le corps (trans)formé, qu'il soit le fruit d'interventions biomédicales ou de choix personnels radicaux, met en évidence la plasticité croissante de la matérialité du soi et la manière dont les technologies contemporaines contribuent à fluidifier les frontières qui définissaient traditionnellement l'humain (Thrift, 2008). Ce brouillage invite à une réflexion éthique et sociologique sur les implications de ces transformations pour la perception de l'identité et de l'altérité.

En conclusion de cet axe, la fluidité matérielle, qu'elle se manifeste dans les espaces liminaux, les détournements créatifs ou les corps technologiquement modifiés, apparaît comme une caractéristique saillante des dynamiques identitaires contemporaines. Elle révèle la capacité constante des individus et des groupes à interagir de manière critique et inventive avec leur environnement matériel, à le subvertir et à le reconfigurer pour y inscrire leurs propres trajectoires et significations identitaires. Loin d'une simple dissolution, cette fluidité ouvre sur des recompositions complexes et souvent ambivalentes.

3. Vers une phénoménologie matérialiste de l'identité contemporaine

Les explorations précédentes des ancrages et des fluidités matérielles de l'identité convergent vers la nécessité d'une refonte épistémologique. Comprendre les « chorégraphies de la présence » dans leur complexité contemporaine exige de dépasser les approches qui isolent l'identité de ses soubassements concrets ou la réduisent à un simple jeu de représentations. Cet ultime axe se propose d'esquisser les contours d'une phénoménologie matérialiste de l'identité, une perspective qui appréhende le sujet comme fondamentalement incarné, situé et enchevêtré dans des réseaux socio-matériels. Nous examinerons d'abord les impasses des lectures désincarnées de l'identité, pour ensuite plaider en faveur d'un dialogue interdisciplinaire fécond. Enfin, nous proposerons de penser l'identité comme une écologie matérielle de la présence, un agencement dynamique où le spatial, le corporel, le technologique et le social se co-constituent mutuellement.

3.1 Les limites d'une lecture désincarnée : apories face à l'expérience matérielle vécue

Nombre d'approches théoriques de l'identité, qu'elles émanent de certaines traditions sociologiques focalisées sur les structures ou de courants post-structuralistes privilégiant le discursif, ont eu tendance à négliger ou à minorer la dimension cruciale de l'expérience matérielle vécue. En se concentrant sur les représentations, les narrations ou les positions sociales abstraites, ces perspectives risquent de produire une vision désincarnée du sujet, flottant dans un vide ontologique où la concrétude du monde et la facticité du corps s'évanouissent. Or, comme l'a démontré Maurice Merleau-Ponty (1945), notre rapport premier au monde est celui d'un corps percevant et agissant, un « corps propre » qui est la condition de possibilité de toute expérience et de toute signification. Ignorer cet ancrage phénoménologique fondamental conduit à des apories lorsqu'il s'agit de rendre compte de la manière dont les identités sont effectivement vécues, ressenties et négociées au quotidien.

Exemple 5 : L'expérience de la discrimination raciale ou genrée ne se réduit pas à une simple catégorisation discursive ou à une inégalité statistique. Elle s'inscrit douloureusement dans la chair, à travers des regards, des gestes, des postures, des restrictions d'accès à certains espaces, et des violences physiques ou symboliques qui affectent profondément le sentiment d'être-au-monde. Une lecture purement sociologique qui ne prendrait pas en compte cette dimension incarnée de la souffrance et de la résistance peinerait à saisir la pleine mesure de ces expériences identitaires. De même, les analyses identitaires qui se focalisent exclusivement sur les constructions narratives peuvent occulter la manière dont les environnements matériels – l'habitat insalubre, le quartier stigmatisé, l'outil de travail aliénant – contraignent et façonnent les possibilités d'existence et les horizons identitaires. Judith Butler (1993), bien que pionnière dans l'analyse des dimensions discursives et performatives du genre, insiste elle-même sur le fait que ce sont des « corps qui importent » (*Bodies That Matter*), reconnaissant ainsi que le discours ne s'actualise et ne prend effet qu'à travers son inscription dans la matérialité corporelle et sociale. Une compréhension adéquate des mutations identitaires contemporaines appelle donc à réhabiliter le concret, le tangible, le vécu, non pas en opposition au discursif ou au social, mais en articulation étroite avec eux.

3.2 Dialogue interdisciplinaire : enrichir la compréhension par la convergence des savoirs

Pour saisir la complexité des interactions entre identité et matérialité, une approche monodisciplinaire s'avère souvent insuffisante. C'est dans un dialogue fécond et soutenu entre diverses traditions de recherche que peuvent émerger les outils conceptuels et méthodologiques les plus pertinents. La géographie critique, par exemple, offre des perspectives essentielles pour analyser comment les processus spatiaux et les configurations territoriales participent à la production et à la contestation des identités. Les travaux de David Harvey

(1989) sur la condition postmoderne et la compression spatio-temporelle, ou ceux d'Edward Soja (1996) sur le *Thirdspace* comme lieu de résistance et d'hybridité, fournissent des cadres précieux pour penser l'articulation entre espace, pouvoir et identité. Ces approches permettent de dénaturer l'espace, de le voir non comme un simple contenant, mais comme un produit social et un enjeu de luttes.

L'anthropologie, notamment dans ses courants sensoriels et attentifs à la culture matérielle, apporte un éclairage indispensable sur la manière dont les objets, les substances et les ambiances façonnent l'expérience humaine et les appartenances collectives. En s'intéressant à la « vie sociale des choses » (Appadurai, 1996) ou à la manière dont « certaines choses importent » (Miller, 1998), les études sur la culture matérielle révèlent la sémantique profonde des artefacts et leur rôle actif dans la construction du soi et des relations sociales.

Exemple 6 : L'étude ethnographique de l'aménagement intérieur d'un logement peut révéler des dynamiques familiales, des distinctions de genre, des aspirations sociales et des stratégies de présentation de soi qui seraient invisibles à une analyse purement économique ou sociologique. L'anthropologie sensorielle, quant à elle, en explorant la diversité des *sensoriums* culturels (la manière dont les différentes sociétés privilégient et interprètent les informations issues des divers sens), permet de comprendre comment l'identité s'ancre dans des expériences corporelles et perceptives spécifiques. La phénoménologie de l'espace, telle qu'initiée par Gaston Bachelard (1957) avec sa *Poétique de l'espace*, qui explore la résonance intime des lieux (la maison, le nid, le grenier), offre également des clés pour comprendre l'attachement affectif et identitaire aux matérialités qui nous environnent. Un dialogue interdisciplinaire robuste est donc la condition *sine qua non* pour développer une compréhension holistique des chorégraphies matérielles de la présence.

3.3 Pour une écologie matérielle de la présence : l'identité comme agencement dynamique

En définitive, penser l'identité à l'ère contemporaine invite à adopter une perspective que l'on pourrait qualifier d'« écologie matérielle de la présence ». Cette approche conçoit l'identité non comme une essence fixe ou une pure construction discursive, mais comme un agencement dynamique et toujours en devenir, émergent de l'interaction continue entre des éléments hétérogènes : humains et non-humains, corps et artefacts, espaces physiques et flux informationnels, structures sociales et technologies. Bruno Latour (2005), avec sa Théorie de l'Acteur-Réseau (ANT), a fourni des outils précieux pour penser de tels agencements en accordant une agencité aux entités non-humaines et en suivant les associations qui constituent le social. Dans cette perspective, l'identité n'est pas une propriété intrinsèque de l'individu, mais un effet émergent des réseaux socio-techniques dans lesquels il est pris.

Exemple 7 : L'identité d'un cycliste urbain n'est pas seulement définie par son choix de mode de transport, mais par l'agencement complexe qui inclut le vélo lui-même (sa technologie, son design), les pistes cyclables (ou leur absence), les conditions météorologiques, les autres usagers de la route, les applications de navigation, et les discours sociaux sur la mobilité durable ou les risques routiers. Changer un élément de cet agencement (par exemple, la création massive d'infrastructures cyclables sécurisées) peut profondément reconfigurer l'expérience et l'identité des cyclistes.

Henri Lefebvre (1974/2000), en insistant sur la « production de l'espace », a également ouvert la voie à une compréhension de l'identité comme intrinsèquement spatiale et produite. Pour lui, l'espace vécu (l'espace des usagers, des habitants) est le lieu d'une dialectique constante entre l'espace conçu (par les planificateurs, les architectes) et l'espace perçu. C'est dans cet espace vécu que les identités se forment, se négocient et se transforment. Une écologie matérielle de la présence prend acte de cette co-production : les individus façonnent

leurs environnements matériels, qui en retour les façonnent. Elle reconnaît, avec Nigel Thrift (2008) et sa théorie non-représentationnelle, l'importance des pratiques, des affects et des intensités qui circulent dans ces agencements, souvent en deçà du niveau de la conscience réflexive ou de la représentation explicite. Penser une telle écologie implique une attention fine aux textures, aux rythmes, aux atmosphères, aux gestes incorporés qui constituent le tissu même de la présence. Elle invite à considérer que les « frontières qui se redessinent » sont moins des lignes de démarcation claires que des zones d'interaction et de transformation continues, où les identités se composent et se recomposent au gré des chorégraphies complexes entre le matériel et le social.

Cette perspective matérialiste et phénoménologique ne vise pas à un déterminisme par la matière, mais plutôt à une reconnaissance de l'enchâssement fondamental de l'humain dans un monde concret, un monde qui est à la fois contrainte et ressource, scène et acteur des processus identitaires. En ancrant l'analyse dans le concret des interactions socio-matérielles, nous espérons avoir contribué à une compréhension plus nuancée et plus incarnée des mutations identitaires qui caractérisent notre époque.

Conclusion

Au terme de cette exploration des « chorégraphies de la présence », il apparaît avec une clarté renouvelée que les topologies matérielles ne constituent pas un simple décor passif des dynamiques identitaires, mais bien une dimension active, structurante et performative de leur constitution et de leur redéfinition contemporaine. Notre parcours, initié par l'examen de l'ancrage matériel des appartenances, a d'abord permis de saisir comment les architectures, les objets et les corps opèrent comme des substrats et des vecteurs d'encodage, de stabilisation et de différenciation identitaire. Les topographies de l'inclusion et de l'exclusion, la sémantique des artefacts et les processus d'incorporation de l'habitus témoignent de cette pétrification relative des identités par la matière, inscrivant les appartenances dans des cadres tangibles et souvent contraignants.

Par la suite, l'analyse de la fluidité matérielle a révélé l'intense dynamique de déstabilisation et de reconfiguration qui travaille ces ancrages. Les espaces liminaux, les hybridations matérielles, les tactiques de détournement et de resignification des objets et des lieux, ainsi que les transformations technologiques du corps, sont autant de manifestations de la capacité des sujets contemporains à subvertir les assignations, à brouiller les frontières établies et à négocier de nouvelles formes d'être-au-monde. Ces processus attestent que la matière, loin d'être un simple réceptacle inerte des significations sociales, est elle-même un champ de forces, un lieu de contestation et de créativité identitaire.

Enfin, notre réflexion a convergé vers la proposition d'une phénoménologie matérialiste de l'identité. En soulignant les apories des lectures désincarnées et en plaidant pour un dialogue interdisciplinaire fécond, nous avons esquissé les contours d'une « écologie matérielle de la présence ». Cette perspective invite à appréhender l'identité comme un agencement dynamique et situé, émergeant de l'interaction incessante et co-constitutive entre le sujet, ses inscriptions corporelles, les artefacts technologiques, les configurations spatiales et les trames sociales (Lefebvre, 1974/2000 ; Latour, 2005). L'identité se déploie ainsi comme une chorégraphie complexe, une navigation continue entre les contraintes imposées par les matérialités héritées ou environnantes et les potentialités d'émancipation ou de réinvention qu'elles recèlent ou que les acteurs y projettent.

Les implications d'une telle approche sont multiples. Elle invite, sur le plan théorique, à une vigilance épistémologique quant à la prise en compte systématique de la dimension matérielle dans toute analyse des phénomènes identitaires. Sur un plan plus praxéologique, elle suggère que toute intervention visant à agir sur

les dynamiques d'inclusion, de reconnaissance ou de bien-être identitaire doit nécessairement considérer les leviers et les obstacles inscrits dans l'organisation concrète des espaces, des objets et des corps. Les recherches futures pourraient s'attacher à approfondir l'étude d'agencements socio-matériels spécifiques – qu'il s'agisse des environnements numériques immersifs, des espaces de migration transnationale ou des nouvelles configurations corporelles issues des biotechnologies – afin de sonder plus avant la manière dont les limes identitaires se fragmentent et se recomposent dans ces contextes particuliers.

En définitive, reconnaître la centralité des topologies matérielles dans la fragmentation et la recombinaison des identités contemporaines n'est pas céder à un quelconque déterminisme, mais plutôt embrasser la complexité d'une existence humaine fondamentalement incarnée et située. C'est comprendre que les « frontières qui se redessinent » sont indissociablement des réaménagements du monde tangible et des redéfinitions du soi, dans un jeu incessant où la matière informe l'identité autant que l'identité investit et transforme la matière.

Bibliographie

- Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large : Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press.
- Augé, M. (1992). *Non-lieux : Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Seuil.
- Bachelard, G. (1957). *La poétique de l'espace*. Presses Universitaires de France.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Minuit.
- Butler, J. (1993). *Bodies That Matter : On the Discursive Limits of "Sex"*. Routledge.
- De Certeau, M. (1980). *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*. Gallimard.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir : Naissance de la prison*. Gallimard.
- Haraway, D. J. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women : The Reinvention of Nature*. Routledge.
- Harvey, D. (1989). *The Condition of Postmodernity : An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Blackwell.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social : An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press.
- Lefebvre, H. (1974). *La production de l'espace*. Anthropos. (Rééd. 2000).
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.
- Miller, D. (Ed.). (1998). *Material Cultures : Why Some Things Matter*. University of Chicago Press.
- Soja, E. W. (1996). *Thirdspace : Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Blackwell.
- Thrift, N. (2008). *Non-representational Theory : Space, Politics, Affect*. Routledge.



Redessiner les frontières de soi en exil : reconstruction identitaire, subjectivation et intégration à l'université dans les DU Passerelle

Anne Prunet

Clémence Jensen

M@GM@

Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales

vol.23 n.3 2025 ISSN 1721-9809

DOI: 10.17613/wmkqc-9q186

Anne Prunet

Maître de conférences à l'université de Rennes 2. Titulaire d'un doctorat en sciences du langage portant sur les littéracies universitaires et d'un doctorat de littérature portant sur les relations entre le voyage et l'écriture, elle poursuit ses recherches dans le domaine de l'inclusion des étudiants allophones dans le système universitaire français. Ses recherches portent sur les dynamiques identitaires et sur les relations entre les langues, leur maîtrise, leur représentation, et l'inclusion d'un public migrant dans un nouvel espace.

Clémence Jensen

Juriste spécialisée en droit d'asile et des migrations. Elle développe une approche interdisciplinaire croisant droit, sociologie et anthropologie, avec un intérêt particulier pour les dynamiques identitaires en contexte d'exil. Ses recherches portent sur la reconstruction identitaire et les dispositifs d'accueil pour les réfugiés.

Abstract

À partir d'analyses qualitatives menées auprès d'étudiants réfugiés inscrits dans des DU Passerelle (désormais DUP) en France, cet article interroge, en ciblant le public d'étudiants exilés, les dynamiques de subjectivation et de recomposition identitaire dans un cadre institutionnel à la fois inclusif mais traversé par des normes contraignantes. Le DUP est ici pensé comme un lieu frontière où se jouent les appartenances et les exclusions. Nous interrogeons, dans ce cadre, les frontières redessinées entre identité d'origine, normes du pays d'accueil et construction de soi. Le changement géographique implique un changement linguistique jouant *de facto* les contours de l'identité des étudiants. Nous abordons l'exil d'abord comme un choc culturel, avant d'envisager ses prolongements en termes de deuil culturel, c'est-à-dire une perte symbolique des repères identitaires. Toutefois, l'exil n'est pas seulement à mettre en relation avec la notion de perte mais comme une expérience initiatique pouvant devenir un véritable espace de redéfinition identitaire. La langue occupe une place centrale dans les DUP, non seulement comme outil d'intégration académique, mais aussi comme vecteur de reconnaissance ou de disqualification. Nous montrerons comment le DU Passerelle fonctionne comme un espace de négociation linguistique et symbolique. À ce titre, les ateliers d'écriture – notamment ceux mobilisant les « textes identitaires » – offrent un espace privilégié. Dire, c'est faire. Se dire, c'est se (re)faire. Dans ce contexte, écrire en langue d'accueil devient un acte de redéfinition de soi.

Illustration : Lorenz Stoer (1530-1621), *Geometria et Perspectiva* (Augsburg: Michael Manger, 1567), University of Tübingen.

Introduction

L'expérience de l'exil produit un double déplacement : géographique d'abord, mais aussi symbolique, linguistique et identitaire. Cet article interroge les dynamiques de subjectivation et de recomposition identitaire dans un cadre institutionnel universitaire à la fois accueillant et traversé par des normes contraignantes : le DU passerelle. Le DUP est ici appréhendé comme un lieu-frontière où se jouent appartenances et exclusions, un espace transitoire mais structurant, situé entre l'université et l'extérieur, entre langues d'origine et langue d'accueil, entre mémoire et projection. Le changement géographique implique un changement linguistique, un basculement socioculturel, qui reconfigure *de facto* les contours de l'identité étudiante. Ces transformations peuvent être vécues comme des barrières ou comme des seuils.

Dans ce travail, nous montrerons que l'exil est autre chose qu'une ablation, qu'une perte, c'est une redéfinition de soi dont les contours sont déterminés par des éléments pluriels. Comment, au sein d'un dispositif transitoire, se jouent les lignes de fracture et les opportunités de transformation de soi ? Après avoir présenté notre cadre théorique, méthodologique et contextualisé la recherche, nous exposerons dans quelle mesure l'exil peut être analysé comme seuil identitaire, entre choc, perte et recomposition. Puis nous montrerons que le DU Passerelle est un espace-frontière où normes et langage co-produisent des subjectivations situées. Enfin, nous présenterons les stratégies identitaires déployées par les étudiants en exil et l'écologie de la reconnaissance à partir d'exemples d'écriture créative, interrogeant le rôle des ateliers d'écriture dans la reconstruction identitaire.

1. Cadre théorique, contextualisation et approche méthodologique

1.1 Cadre théorique

L'intégration universitaire des étudiants en exil ne se réduit ni à l'adhésion aux injonctions d'adaptation, ni à l'acquisition instrumentale de la langue, mais relève d'un processus de subjectivation situé, où se négocient au quotidien des appartenances multiples. En ce sens, notre étude s'inscrit dans une approche socioconstructiviste où tout savoir et apprentissage est situé et dépendant d'une forme de socialisation (Vygotski, 1934). Dans cette perspective, il est possible de penser l'exil non pas seulement comme une perte, mais comme un passage ouvrant la possibilité d'une redéfinition de soi dans et par l'institution universitaire. Il s'agit dans un premier temps, de saisir en quelle mesure le DUP peut être envisagé comme un espace-frontière à la fois géographique, linguistique et symbolique. Vygotski a montré que tout apprentissage était corrélé à une forme de développement. Cet engendrement du développement par l'apprentissage nous permettra d'analyser la manière dont les pratiques langagières, et plus particulièrement l'écriture autobiographique et l'exofiction, deviennent, au sein de ce dispositif, des lieux de passage et de métamorphose : espaces de parole où se joue la tension entre perte et devenir, où s'élabore, dans la langue de l'autre, une écologie de la reconnaissance et une lente recomposition de soi.

Le cadre du DUP implique un public dont le statut est celui de réfugié ou assimilé. Il convient donc de distinguer migration choisie et migration contrainte que nous définissons à la suite d'Abdelmalek Sayad comme une « blessure dans la biographie » (1999, p. 20). La notion de *choc culturel*, que subit toute personne migrante, quelle que soit le type de migration, définie dans le champ de l'anthropologie par Kalervo Oberg (1969, pp. 177-182) reprise dans le champ des recherches en psychologie en contexte scolaire par Évelyne Bouteyre (2008, p. 18) sera articulée au phénomène du « deuil culturel » défini dans le champ de la sociologie par Nathalie Heinich comme « la perte de ce qui faisait évidence » (2009, p. 16). Ces notions nous permettront

d'aborder celle de la vulnérabilité dans l'exil. Elle se définit par son caractère systémique, ce qui a des conséquences dans la prise en compte du public migrant aux plans juridique, psychique, social et biographique, comme le montrent Catherine-Amélie Chassin, Alexandra Korsakoff et Laurence Mauger-Vielpeau (2020, p. 9). Cette analyse de la vulnérabilité systémique du public en exil nous conduira à en mesurer les effets sur la santé mentale, la perception de la temporalité et la capacité de projection, autant d'éléments observables auprès de notre public des DUP.

Il est à noter que nous ne considérons pas les notions de migrations contrainte et choisie (Sayad, 1999) comme fondamentalement opposées, mais plutôt sous la forme d'un continuum où l'exil peut être non seulement envisagé comme une perte, mais aussi, comme un seuil initiatique. Nous interrogerons dans quelle mesure la perception contrainte ou choisie de l'exil influence la possibilité de faire de cette expérience un seuil initiatique. Nous nous situons à cet égard dans la continuité des travaux d'Alain Daniélou qui conçoit l'exil non comme la simple perte d'un pays, mais comme l'ouverture à une autre cosmologie (Daniélou, 1981). Dans cette perspective, nous entendons, l'identité comme un processus relationnel et inachevé (Hall, 1996, p. 112) et la frontière, comme « institution imaginaire » qui délimite autant qu'elle produit du sens (Castoriadis, 1975, p. 201).

Notre recherche s'inscrit enfin dans une approche socio-pragmatique (Austin, 1962 ; Searle, 1969). À la suite de Pierre Bourdieu, qui, reprenant les théories performatives du langage, affirmait : « nommer, c'est faire exister socialement » (Bourdieu, 1982, p. 112) et de Judith Butler pour qui (Butler, 2004), nous analyserons comment la reconnaissance statutaire (asile, protection subsidiaire, temporaire ...) peut être envisagée comme un acte de langage, instituant un sujet de droit, tout en circonscrivant son champ d'action. Tant que ce statut demeure instable, l'identité reste prise dans une temporalité désynchronisée, marquée par la disjonction entre le temps administratif, le temps biographique et le temps de l'apprentissage (Degee, 2023). Cette articulation théorique permet ainsi d'envisager le DUP comme un espace-frontière où langage, norme et reconnaissance se co-instituent dans un même mouvement de subjectivation.

1.2 Contextualisation de la recherche et approche méthodologique

Les DUP, destinés aux personnes en exil, ont été officiellement habilités par le MESRI (Ministère de l'Enseignement Supérieur, de la Recherche et de l'Innovation) par publication au BO (Bulletin Officiel) du 26 juin 2019. Le réseau Mens (Migrants dans l'enseignement supérieur) et l'ADCUEFE (Association des Directeurs des Centres Universitaires Français Langue Étrangère) ont porté la conception d'un DU spécifiquement dédié aux étudiants en exil (c'est-à-dire aux étudiants réfugiés, sous protection subsidiaire, temporaire, en demande d'asile et apatrides).

Le DUP mutualise certains de ses enseignements avec les DUEF, diplôme de FLE pour les étudiants internationaux. Les approches didactiques du Français sur Objectif Universitaire (FOU) (Mangiante, Parpette, 2011) et des littéracies (Pollet, 2012, Delcambres, 2021) comme la réflexion interculturelle (Coste, Moore, & Zarate, 1997) ont permis d'identifier les enjeux d'un tel enseignement et de proposer des outils adaptés à sa mise en œuvre. Toutefois, le public en exil présente certaines caractéristiques spécifiques qui le différencient des étudiants internationaux. Outre le critère de vulnérabilité discuté précédemment, est à prendre en compte l'enjeu d'une installation rapide, mais durable, qui différencie les étudiants en exil des étudiants internationaux. Le principe d'une installation durable paraît incompatible avec une didactique de l'urgence ou de la catastrophe, telle que définie par Nathalie Gettliffe en 2022. Mais c'est bien paradoxalement le public d'étu-

Redessiner les frontières de soi en exil : reconstruction identitaire, subjectivation et intégration à l'université dans les DU Passerelle diants en exil qui se voit assigné l'impératif d'une intégration rapide, alors que celle-ci se doit d'être durable et donc, de s'ancrer en profondeur dans le contexte du pays d'accueil.

La maquette cadre des DUP ouvre le droit aux bourses et aux logements CROUS, répondant ainsi à un besoin de stabilité dans le pays d'accueil. En outre, les maquettes intègrent des éléments permettant de prendre en compte la situation, et, par conséquent les besoins particuliers d'un public d'étudiants en exil :

L'apprentissage de la langue française dans une optique d'insertion sociale, académique et professionnelle en France, des activités culturelles et sportives, un accompagnement des étudiants dans leurs démarches administratives, une assistance sociale, psychologique et médicale, une aide à l'orientation et à la reprise d'étude. (Site du réseau Mens).

Le DUP constitue ainsi un espace transitoire dont on est appelé à sortir dès lors que le niveau de langue et les prérequis académiques sont jugés suffisants. *Transitoire* ne signifie pas neutre, puisqu'il articule normes scolaires, attentes implicites et pratiques de socialisation, il reconfigure les régimes de reconnaissance disponibles et, ce faisant, les frontières de soi. L'étude articule trois corpus :

1. les textes institutionnels régissant les DUP ;
2. les textes produits par des étudiant-es dans des ateliers d'écriture constituant un premier corpus réuni par nos soins, complété par une étude antérieure (*Poèmes de soutien aux réfugiants et réfugiés*, Anthologie coordonnée par Jean Foucault, Paris, Éditions Corps Puce, coll. « Cent papiers », n°10, revue *Mille et un poètes*, novembre 2017) ;
3. Le 3^{ème} corpus de textes, produits par les étudiants est constitué de 6 textes. Cinq ont été produits dans le cadre d'un atelier d'écriture proposé à titre facultatif aux étudiants volontaires du DUP les 9 et 10 octobre 2024, intitulé « Reprendre la main ».

Animé par l'autrice Belinda Canonne, et conçu en collaboration avec les enseignants chercheurs du DUP du CIREFE de l'Université de Rennes 2, cet atelier se situe dans l'approche de production de textes identitaires (Cummins et Early, 2011 cités par Molinié, 2022, p. 122) qui s'apparentent aux récits autobiographiques, mais qui ont la particularité d'engager « toujours plus leurs auteurs dans une exploration à la fois mémorielle, sensorielle et esthétique de l'expérience tout en prenant en compte les aspects sociaux et culturels de celle-ci » (Molinié, 2022). Le 6^{ème} texte est le texte d'une étudiante réfugiée, Sandy, qui n'est pas passée par le DUP. C'est par un travail de biographie linguistique dans le cadre du master 1 que cette étudiante nous a donné à lire son texte, réalisé librement, sous forme d'un poème épique. Nous considérons que les recommandations faites par Molinié (2022) pour un public de professionnels ayant à faire à un public pluriculturel et plurilingue vaut également pour ce public-même. Ainsi, produire dans un contexte bien cadré (ici le DUP) des textes identitaires, permettrait de donner l'opportunité aux étudiants de transformer les « épreuves » (Périlleux, 2019, cité par Molinié, 2022, p. 119) en « opérateur analytique », condition nécessaire à une redéfinition de son identité dans le pays d'accueil. L'approche est qualitative, à la croisée des champs de la sociologie, de la sociolinguistique et de la didactique des langues.

2. L'exil comme seuil identitaire : entre choc, perte et recomposition

2.1 Migration choisie, migration contrainte

À titre liminaire, il convient de rappeler la distinction essentielle entre migration volontaire et migration contrainte, sans laquelle il est impossible de comprendre la spécificité du vécu des étudiants réfugiés. Sayad (1999, p. 20) a montré que la migration engage non seulement un déplacement spatial, mais une rupture

biographique et symbolique. Il écrit que « toute migration met en jeu le corps et l'histoire, la biographie et la société ». L'exil s'inscrit dès lors dans une autre catégorie que la mobilité choisie, il est caractérisé par la contrainte et se définit par l'impossibilité du retour consacrée par la *Convention de Genève relative au statut des réfugiés* du 28 juillet 1951. Dans le cas des étudiants réfugiés inscrits dans les DUP, cette injonction prend une dimension à la fois statutaire et existentielle. Leur statut de réfugié se fonde précisément sur cette impossibilité du retour, juridiquement encadrée par la logique des « pays d'exclusion », dont le franchissement volontaire peut entraîner la cessation du statut (art. 1C).

L'exil ne peut s'astreindre à un projet de mobilité internationale, mais un événement de rupture, une « blessure dans la biographie » (Sayad, *Ibidem*), une déchirure dans la continuité de soi. Cette contrainte objective s'assortit d'une perte subjective de maîtrise de son devenir. Ainsi, là où la migration volontaire ouvre un horizon de circulation, l'exil enferme dans un temps suspendu, celui de l'attente, de la reconnaissance et de la reconstruction. Dans le cadre du DUP, cette tension se traduit par un double mouvement : d'un côté, le dispositif universitaire offre une ouverture, un espace de recomposition possible ; de l'autre, il inscrit les étudiants dans une temporalité transitoire, marquée par la précarité du statut et la nécessité de s'adapter à un nouvel « ordre » symbolique.

2.2 Choc et perte : l'exil comme rupture

L'expérience de l'exil s'ouvre d'abord sur un choc culturel, selon la terminologie de Kalervo Oberg, qui le définit comme « une désorganisation du système de référence personnel » (1969, pp. 177-182). Ce choc, repris dans une perspective éducative par Évelyne Bouteyre, constitue une épreuve fondatrice : « le choc culturel et le déracinement sont des facteurs décisifs dans la manière dont un élève ou un étudiant migrant peut ou non entrer dans un processus de résilience scolaire » (2008, p. 18). Ce déracinement, pour les étudiants en exil, dépasse largement l'adaptation à une nouvelle culture académique. Il entraîne une perte globale, à savoir perte des repères linguistiques, sociaux, académiques, statutaires et affectifs. Nathalie Heinich mentionne à ce titre un deuil culturel, qu'elle définit comme « la perte de ce qui faisait évidence, de ce qui allait de soi » (2009, p. 16). Le deuil culturel ne désigne donc pas une nostalgie, plutôt un processus de réorganisation identitaire où le sujet doit recomposer du sens dans un monde qui ne reconnaît plus ses codes et ses usages. Ce travail de recomposition peut utilement passer par la mise en récit, ce que rappelait Ricoeur : « Toute l'histoire de la souffrance crie vengeance et appelle récit » (1983, p. 115). Le récit peut donc devenir un moyen de transformer la discontinuité en continuité et de recomposer une identité fragmentée. Le poète franco-syrien Khaled Youssef en offre une métaphore poignante : « Une autre rose / Coupée de ses racines / S'est fanée ce matin / Je l'ai inscrite sur la liste / Des martyrs de l'exil » (2017, p. 15).

Les témoignages recueillis dans les DUP confirment cette dialectique entre perte de statut, sentiment d'inutilité, et recherche de sens, mobilisation de la langue française comme instrument de reconstruction. Prenons l'exemple de l'étudiant Mohammad, qui expose combien l'absence de statut l'assigne à une forme d'inaction, lui faisant éprouver une sensation de vacuité : « J'étais indécis et sans papiers pendant près de 27 mois en France, je n'avais pas le droit de travailler, ils ne m'ont donné aucun logement. J'étais sans abri ». Après une période très difficile de léthargie et de prostration, Mohammad sort enfin de cet état en s'appuyant en premier lieu sur les professionnels de santé qui le suivent : « J'ai décidé de répondre positivement aux conseils compatissants et à la coopération sincère de mon médecin, de mon psychiatre et de mon assistant social. J'essayais d'oublier mon passé amer et de reconstruire ma vie. (...) ». C'est ensuite l'apprentissage de la langue française qui l'aide à sortir de sa situation : « Je suis entré (...) au CIREFE pour apprendre le français.

Redessiner les frontières de soi en exil : reconstruction identitaire, subjectivation et intégration à l'université dans les DU Passerelle
Les professeurs (...) m'ont beaucoup aidé (...). J'espérais apprendre et continuer à m'améliorer ». L'apprentissage linguistique devient médiation symbolique : apprendre à parler autrement, c'est déjà se redresser dans le monde.

2.3 Vulnérabilité systémique et assignation

Les déplacements forcés exposent à une vulnérabilité systémique, au sens proposé par Catherine-Amélie Chassin *et al.*, qui soulignent que « la vulnérabilité du migrant est multidimensionnelle, elle affecte son statut juridique, sa santé mentale et son inscription biographique » (*Ibidem*). Cette vulnérabilité recouvre des fragilités juridiques (instabilité du statut), psychiques (traumatismes liés à la guerre ou à la migration), sociales (isolement) et biographiques (rupture de continuité). L'Organisation mondiale de la santé souligne à cet égard que les réfugiés présentent un taux plus élevé de syndromes post-traumatiques, d'anxiété et de dépression, conséquences des violences vécues dans les pays d'origine et sur les routes migratoires, ainsi que des conditions précaires de réinstallation (2010, pp. 51-53). Ces vulnérabilités cumulatives conditionnent nécessairement la capacité à se projeter et à apprendre.

Par ailleurs, comme l'a montré Marie Leclerc-Olive, la reconnaissance institutionnelle de la vulnérabilité peut aussi se transformer en assignation identitaire : « le migrant est défini d'abord par les catégories qui le nomment » (2009, pp. 121-139). Le langage institutionnel agit ainsi performativement, créant la réalité qu'il nomme. Cette conception rejoint les analyses de Bourdieu et celles de Butler, selon laquelle le langage n'est pas uniquement un outil de communication, il est un véritable acte de pouvoir symbolique et de performance du réel, dans la mesure où il institue des positions sociales autant qu'il produit des sujets. Ainsi, la reconnaissance statutaire fonctionne comme un acte de langage performatif (Austin, 1969). Elle reconnaît et produit le sujet juridique, tout en le circonscrivant à la catégorie qu'elle institue. Tant que le statut n'est pas reconnu, le sujet demeure suspendu dans une temporalité inachevée, empêché de se projeter, ses possibilités futures dépendant d'un acte de reconnaissance extérieur. Pour les étudiants des DUP, cette tension se matérialise dans la pratique pédagogique : ils doivent, simultanément, apprendre une langue, acquérir des codes académiques et supporter une assignation administrative et sociale qui précède toute reconnaissance symbolique. Ce double lien crée un espace au sein duquel l'apprentissage linguistique devient un instrument de légitimité.

2.4 L'exil comme seuil de recomposition

Dans la continuité des travaux d'Alain Daniélou, l'exil peut être envisagé comme un véritable seuil de transformation. Dans *Le chemin du labyrinthe*, il écrit : « J'avais quitté un monde qui m'était familier et que je ne comprenais plus. L'exil m'a dénudé de tout ce que je croyais être, il m'a obligé à me redéfinir à partir d'un autre ordre. » (1981, pp. 86-87). L'exil peut ainsi devenir un passage initiatique et un espace de reconfiguration de soi. Il invite à repenser la frontière non plus comme séparation, mais comme seuil de transformation et de création. Cornelius Castoriadis (1975) rappelle que la frontière relève de l'imaginaire qui l'institue. Elle délimite non seulement un espace, mais aussi un sens partagé. Hall prolonge cette idée en soulignant que l'identité ne se réduit pas à une essence, mais doit être pensée comme un processus toujours en devenir, sans cesse reconstruit à travers la représentation (Hall, 1996 p. 225). Cet inachèvement, loin d'être une faiblesse, est une condition de possibilité du sujet moderne. Dans cette perspective, l'exil devient le lieu où s'invente une identité fluide, qui s'analyse comme un processus en tension entre mémoire et projection, héritage et invention.

Les DUP se présentent alors comme des espaces-frontières au sein desquels se négocient ces tensions. Comme le montre Casteigts, « Les frontières ne sont plus seulement physiques : elles se sont déplacées dans

les discours, les représentations, les imaginaires. Elles organisent désormais la pensée de l'altérité, autant qu'elles en résultent. » (2017, p. 54). Le DUP, situé à la croisée de la pédagogie, du social et du symbolique, incarne cet entre-deux : ni simple espace d'intégration, ni enclave protectrice, il est un véritable lieu de subjectivation rendant possible une reconfiguration identitaire du sujet. Le DUP est un « laboratoire d'identité » où se jouent les tensions entre normes académiques, aspirations individuelles et reconnaissance institutionnelle (Prunet et Jensen, 2024, pp. 45-61). Ainsi, l'exil devient passage et métamorphose, dont le DUP offre un observatoire privilégié.

3. Le DUP comme espace-frontière entre normes, langage et subjectivation

3.1 Le paradoxe du contexte : incubateur de normes et indicateur de besoins

La présentation du DUP a permis de mettre en évidence que la formation était conçue selon une didactique actionnelle (2001, URL : rm.coe.int) qui adapte la formation aux besoins issus de l'analyse préalable à son élaboration (Bérard, 1991, pp. 32-41). Malgré cette approche actionnelle centrée sur le besoin des étudiants, le « contexte » impose aussi à l'étudiant en exil un certain nombre de contraintes. La société d'accueil est fondée sur des normes construites, non universelles. Philippe Blanchet définit toutefois le contexte comme une construction et non une donnée (2016, URL : journals.openedition.org). En effet, il est dépendant d'une double construction relative à la définition de l'objet à contextualiser - sur quoi est centrée l'analyse ? - et au point de vue de l'observateur - depuis quel point de vue l'analyse est-elle conduite ?

Si le DUP se veut un outil de subjectivation et d'émancipation, il ne peut faire fi des injonctions institutionnelles et sociales qui pèsent sur l'apprenant. Tous les choix opérés pour concevoir la maquette de formation des DUP sont sous-tendus par un modèle européen, voire français. Par exemple, l'organisation de la formation selon des horaires variant de 8 heures à 20 heures avec un découpage par séances d'une heure, des travaux personnels à réaliser à l'issue de chaque séance, certaines modalités d'évaluation. En outre, le comportement attendu d'un étudiant est également socio-culturellement ancré dans un univers européen, et plus spécifiquement français. Des attentes implicites comme le respect strict de l'horaire de début de chaque cours, une certaine posture dans la salle de classe ... sont autant d'injonctions assignées à l'étudiant étranger. Les interactions sociales sont régies par des normes différentes de celles du pays d'origine : les repas : horaires, contenus – les activités récréatives, les relations avec les voisins, l'administration, les commerçants... qui sont là encore autant d'assignation à une nouvelle norme. Enfin, tous les avantages qu'offre le DUP sont remis en question par un échec à l'examen terminal impliquant un redoublement, et par là-même le retrait des bourses et du logement CROUS. Les étudiants en exil se voient donc bien imposer certaines normes issues du contexte, construit par le cadre centrant l'étudiant en exil comme acteur majeur du dispositif à construire, et par le point de vue porté sur l'objet d'étude : point de vue des concepteurs du DUP, émanation du réseau Mens, de l'ADCUEFE et des négociations avec le MESRI.

Nous nous accordons donc avec Philippe Blanchet pour faire du « contexte » une notion non seulement théorique mais opératoire, dans le sens où elle permet de poser le dispositif du DUP comme adapté à un certain type de public dans un espace-temps défini. Ainsi, concevoir une formation en prenant en compte le contexte s'oppose-t-il à une conception applicationniste et universaliste. Peut-on dire que le DU Passerelle est un dispositif issu d'une telle approche ? En d'autres termes, est-ce que le DU Passerelle est conçu selon une didactologie des langues résolument éthique, humaniste, altermondialiste (Philippe Blanchet, *ibid.*, p. 9) ? Les fondements théoriques qui sous-tendent le DUP : les approches par les littéracies, par le FOU, la didactique de

Redessiner les frontières de soi en exil : reconstruction identitaire, subjectivation et intégration à l'université dans les DU Passerelle l'urgence et l'approche interculturelle permettent de répondre par l'affirmative et sont autant d'approches que Blanchet appelle de ses vœux pour prendre en compte la dimension sociale dans une formation linguistique. En ce sens, le DUP est un outil de subjectivation qui doit permettre l'émergence d'un nouveau sujet dont on prend en compte le parcours. Toutefois, le prisme euro-péo-centré de la conception-même du dispositif, les injonctions institutionnelles et sociétales, comme le choc culturel, accentué par la vulnérabilité intrinsèque au statut d'étudiant en exil pèsent comme autant de contraintes qui expliquent les difficultés à passer d'une posture d'assignation à une posture de subjectivation.

3.2 Le FLE comme outil de subjectivation

Considérer l'apprentissage de la langue non seulement comme moyen d'acquérir un outil de communication, mais aussi un outil de subjectivation est une manière d'accompagner les étudiants dans ce travail. Aussi, l'écriture de soi peut-elle dessiner un espace où les apprenants se réapproprient leur histoire et redévoient leur parole dans la langue d'accueil. D'où l'impératif d'analyser les représentations de la langue française (langue d'accueil, de savoir, de contrainte), l'auto-perception des étudiant-es comme locuteurs-locutrices du français, ainsi que la place des langues premières dans la recomposition identitaire. La reconnaissance (ou non) de ces langues par l'institution affecte directement les possibles de subjectivation. Dans ce cadre, les ateliers d'écriture qui privilégient la production de « textes identitaires » (Cummins et Early, cités par Molinié, 2022), seront envisagés comme des espaces privilégiés où « dire, c'est faire » (Austin, 1962) et où « se dire » contribue à « se (re)faire » : écrire en langue d'accueil peut devenir un acte de redéfinition de soi.

L'histoire de la didactique des langues a toujours assigné à la langue d'origine une place variable. Il faut attendre l'approche communicative et surtout actionnelle pour voir se développer l'approche plurilingue, qui a du mal à passer le seuil de la salle de classe (Billiez, 1998). Les raisons de la résistance des enseignants à prendre en compte les langues des apprenants sont multiples : sentiment de perte de contrôle des échanges en classe et mise à mal du statut de l'enseignant, qui ne maîtrise pas toutes les langues parlées dans la classe, incapacité à intégrer les langues des apprenants dans le dispositif didactique, surtout si le public est plurilingue, idée reçue héritée du behaviorisme et des approches audio-orale et audiovisuelle comme quoi la langue maternelle parasite l'apprentissage de la langue cible.

Des recherches fondatrices comme celles de Michel Candelier (2003) ou de Nathalie (2007, pp. 76-83) ont permis de dépasser ces réticences et de faire entrer les langues dans la salle de classe. Des chercheurs, dans la perspective d'une approche plurilingue, ont proposé des dispositifs permettant d'intégrer les langues d'origine des apprenants (Molinié, et Huver, 2009). Aujourd'hui, les travaux sur les textes identitaires ou récits visuels (Cummins et Early, cités par Molinié, 2022) biographies, portfolios langagiers, portraits de langue... permettent aux apprenants d'appréhender leur rapport à toutes les langues qu'ils parlent, et à leur donner une place dans la classe. La frontière entre la salle de classe et le monde extérieur devient poreuse, l'apprenant est pris en compte dans la singularité de son parcours, il est invité à faire le lien entre les situations et les langues qui tissent son itinéraire. L'approche plurilingue permet donc de penser l'enseignement-apprentissage du FLE non seulement comme un outil académique, mais comme un vecteur de subjectivation où l'étudiant repose les bases de sa nouvelle identité. Dire que la langue française est un outil de subjectivation ne signifie pas qu'elle est un outil d'épanouissement. Parler le français permet d'interroger les blessures de l'exil, de choisir de parler cette langue plutôt qu'une autre dans certaines situations, d'en mesurer l'impact et de se projeter dans un nouvel univers où il est présent.

4. Stratégies identitaires et écologie de la reconnaissance

4.1 Identités fluides et processus de recomposition

Dans la continuité des analyses d'Abdelmalek Sayad sur la « blessure biographique » (1999) de l'exil, il convient d'envisager la reconstruction identitaire non plus sous le seul prisme de la perte, mais dans la dynamique d'un devenir. L'identité, loin d'être un noyau fixe, s'élabore dans le mouvement, dans l'articulation entre continuité et rupture, entre mémoire et projection. Appliquée au contexte de la migration forcée, cette conception processuelle dans la continuité des travaux de Stuart Hall, permet de penser la multiplicité des appartenances et la mobilité des repères. Les étudiants réfugiés inscrits dans les DUP se situent à l'intersection de plusieurs espaces symboliques : celui du pays d'origine, du pays d'accueil et de l'université. Leur identité se tisse dans cet entre-deux mouvant, où les frontières ne cessent de se redéfinir selon les situations d'énonciation, les langues mobilisées et les interactions sociales. Dans cette perspective, l'identité post-migratoire s'apparente à ce que Halliday qualifie d'« identity-as-process », c'est-à-dire un système d'ajustements successifs où chaque usage du langage reconfigure la position du locuteur au sein du champ social (Halliday, 1978). L'acte de parler, d'écrire ou de se taire devient ainsi une manière de se situer socialement. La langue agit alors comme un lieu de recomposition de soi, un outil de territorialisation et de reconquête symbolique.

Amin Maalouf développe ces éléments en soulignant que « l'identité ne se compartimente pas ; elle ne se répartit ni par moitiés, ni par tiers ; elle est un tout, composé de tous les éléments qui l'ont constituée » (1998, p. 13). Chez les étudiants exilés, cette totalité est néanmoins menacée d'éclatement. Le travail identitaire consiste dès lors à maintenir un fil de cohérence entre les fragments d'appartenance, à articuler des héritages et des traditions parfois contradictoires avec les normes du pays d'accueil. La pluralité et la coexistence deviennent des conditions d'existence et non un obstacle à l'intégration. C'est précisément dans cette tension que se déploie la dimension transformante de l'exil telle que l'a pensée Alain Daniélou dans *Le chemin du labyrinthe* (1981). Sa lecture de l'exil comme *seuil initiatique* introduit une dimension de dépassement où la perte devient passage et l'arrachement devient promesse de métamorphose. Les étudiants des DUP illustrent cette traversée. Leurs récits expriment à la fois la déchirure du déracinement et la lente émergence d'une autre manière d'habiter le monde. Ainsi Daria, par exemple, se dit être déracinée :

Ce n'était pas ma décision, mais ma mère avait très peur (...) nous avons pris deux petites valises et déménagé dans un village en Bretagne qui s'appelle Corlay. Vraiment mon expérience des premiers six mois n'est pas très heureux, j'étais triste et désorientée. (Daria, 2024)

Elle témoigne également de son intégration : « Ma vie aujourd'hui est remplie des couleurs de la vie étudiante et des découvertes de la culture française », dans un espace-temps qu'elle considère comme un transitoire : « Je ne peux pas dire que je suis intégrée dans la société française cent pour cent mais je me sens plus calme ». (Daria, 2024). La recomposition identitaire prend la forme d'un travail symbolique, où s'entremêlent résilience, création et appropriation. Cette dynamique rejoint la conception de l'exil comme *seuil identitaire*.

Les observations issues des entretiens et des ateliers d'écriture menés dans le cadre du DUP confirment cette pluralité des formes de recomposition : les étudiants oscillent entre la volonté de se fondre dans les normes académiques françaises et le besoin de préserver une mémoire singulière. Sandy, dans son poème épique *Homs* illustre bien cette double injonction : écrire c'est faire vivre le peuple et la terre qu'on a quittés : « Aujourd'hui, je ne vis pas dans mon pays. / Mais mon pays vit en moi ». À la fin du texte, elle imagine un avenir où ses textes seraient reconnus par la communauté du pays d'accueil, où elle ferait partie du sérail :

Redessiner les frontières de soi en exil : reconstruction identitaire, subjectivation et intégration à l'université dans les DU Passerelle « J'ai des lecteurs, des spectateurs, des enseignants qui me regardent non pas comme / une réfugiée, / mais comme une jeune femme de lettres ». L'identité se fabrique dans cette temporalité stratifiée, au sein de laquelle se superposent les temps du passé, de l'attente et de la projection. Chaque acte langagier, chaque prise de parole, opère une mise en intrigue du soi, réordonnant la continuité biographique fragmentée (Ricoeur, 1983).

En ce sens, les identités des étudiants en exil sont fluides, dans la mesure où elles se construisent dans l'interaction, dans la réponse à l'autre et aux structures qui les définissent. Leclerc-Olive rappelle que « le récit de vie constitue une modalité d'inscription dans le monde social » (2009, p. 124) : se raconter, c'est s'inscrire dans l'espace commun, tenter de restaurer une continuité brisée. Dans le DUP, les discours produits, qu'ils soient oraux ou écrits, ne traduisent pas seulement des trajectoires, ils participent activement à la construction du « sujet » universitaire. Les observations menées au sein des DUP confirment que la recomposition identitaire se joue dans les interactions sociales ou institutionnelles, où le langage permet de donner un sens à leur expérience. En particulier lorsqu'il s'incarne dans le récit ou dans l'écriture, il devient un espace privilégié de cette métamorphose. À travers la narration de soi, les étudiants recomposent les fragments de leur histoire, réordonnent le chaos du vécu, et transforment la perte en possibilité. Ricoeur indique : « Toute l'histoire de la souffrance crie vengeance et appelle récit » (1983, p. 115). Cette phrase résume à elle seule la fonction herméneutique du récit en contexte d'exil : raconter n'est pas seulement témoigner, c'est déjà commencer à se reconstituer. Le récit agit ici comme un espace de médiation entre l'épreuve et la reconstruction, entre le vécu traumatique et la possibilité d'un sens.

4.2 Figures narratives et symboliques de la recomposition

Cette herméneutique du récit n'est toutefois possible qu'à la condition que les étudiants se voient proposer des cadres propices à la transformation de « l'épreuve » qu'est l'exil en « analyseur » (Molinié, 2022, p. 119). Les leviers retenus par Molinié résident en la production de textes identitaires ou récits visuels les expressions de la subjectivité peuvent devenir des formes de « subjectivation en acte » (Foucault, 2001 cité par Molinié, 2022, p. 122). À cette condition, écrire devient donc un espace de médiation où dire en creux par le silence, par les figures de contournement, permet aux étudiants de se positionner comme sujet.

Écrire l'épreuve de l'exil requiert des formes poétiques qui révèlent le traumatisme, le choc, l'indicible. Le silence est l'un des premiers motifs révélateurs de cette poétique de l'écriture de l'exil qu'on retrouve à différents plans. À partir de notre corpus, nous pouvons esquisser une typologie qui met en évidence le silence comme résultat de la parole empêchée dans le pays d'accueil. Nombreux sont les étudiants à évoquer la souffrance de ne pas pouvoir s'exprimer en français, communiquer avec son entourage. Daria rappelle le sentiment d'isolement de toute personne exilée : « toute la personne qui change de pays se sent seule » et l'intensification de cette sensation par la parole empêchée : « mais quand tu ne peux pas parler ou comprendre tu te sens isolé » (2024). Cet isolement qui cantonne la personne exilée dans le silence transforme la parole inaccessible des autres en bruit : « Tout ce qui se dit ressemble à du bruit ». Ce silence assigne la personne à une forme d'impuissance. Sofia témoigne : « J'étais comme un petit bébé qui ne peut pas dire ce qu'il veut » (2024). Cette assignation à se taire provoque le désespoir : « J'ai pleuré parce que je ne pouvais pas faire une phrase » raconte-t-elle.

Le silence, témoignage de la perte, est constitutif de l'épreuve de l'exil. À rebours, il fait également émerger de toutes autres formes de silence, à chercher dans le pays d'origine. Dans le texte de Sandy, on identifie 15 occurrences du mot « silence » (Sandy, 2024). Dans la première partie du récit, le silence est connoté posi-

tivement, lié aux liens d'amour familial qu'il n'est besoin de nommer : « Ma deuxième sœur était le feu et le rire. (...) elle faisait éclater le silence d'un simple regard espiègle ». Comme les prémices d'un silence à venir, les récits de la grand-mère, emprunts d'autres souffrances, sont évoqués : « Elle nous parlait de son enfance, des guerres qu'elle avait traversées, (...) et des silences qui avaient aussi leurs mots » (*Ibidem*). Contrairement au silence à venir de l'exil de Sandy, le silence de sa grand-mère s'est transformé en récit, témoignage d'une acceptation de cette souffrance et d'une transformation d'une subjectivité en subjectivation, qui plus est transmise par filiation. Le silence c'est aussi celui qui accompagne le départ : « Ma mère a préparé son sac en silence » qui préfigure la perte de sa maison, de sa terre, de ce qu'on est. C'est encore celui qui témoigne de la peur, lorsque la vie de la personne en exil est menacée et qu'il n'a plus d'autre choix que de partir : « D'abord un grondement, puis un silence plus bruyant que le vacarme. / Et enfin, les coups. / Violents. / Sûrs d'eux ». Ce silence oxymorique, « ce silence qui faisait plus de bruit que les bombes » accompagne Sandy sur le chemin de l'exil, jusqu'au camp de réfugiés où il s'immisce dans le quotidien de la famille, aux côtés d'autres mauvais compagnons que sont la nuit et le froid : « La nuit est tombée. Le froid est entré sans frapper. Il a pris place avec nous. Il s'est glissé sous les couvertures, dans les os, dans les silences ».

On comprend alors que les silences dus à la méconnaissance du français, doublée de l'isolement dans le pays d'accueil, renvoient à ce silence fondateur de l'exil, qui rend encore plus insupportable cette parole empêchée. Au bruit des paroles prononcées par l'entourage de Daria, répond le silence décrit par Sandy : « le silence de ma chambre ne me laissait aucun répit ». Mettre des mots sur ce silence, c'est déjà intégrer son histoire, c'est convertir les épreuves que son itinéraire comporte en analyseurs (Molinié, 2022, p. 119). Cette conversion, qui ne peut se faire que par le moyen du langage, illustre toute sa performativité et, dans le cas qui nous intéresse, tout le potentiel qu'il offre dans le cadre de la formation langagière dans le DUP.

4.3 Performativité du langage : dire, c'est (se-) faire

Notre corpus révèle deux éléments de performativité répondant au silence de la parole empêchée. Tout d'abord, la langue française est vue comme un obstacle à la parole libératoire, mais aussi comme un moyen de « reprendre la main » pour faire écho au titre donné à notre atelier d'écriture. Mohammad expose l'effondrement que procure son rejet de demande d'asile qui le laisse littéralement « sans voix » alors que le motif de rejet réside en l'absence d'une parole en français : « Ma première demande a été refusée, parce que les documents (...), mes interviews (...), mes mandats d'arrêt et de détention (...) n'étaient pas traduits en français ». Parallèlement, sa langue maternelle n'est pas entendue, car la traductrice fait défaut : « De plus, ma traductrice pendant l'interview était une fille afghane qui parlait pachtoune et ne parlait pas couramment le persan ». Cette absence assigne à la non performativité : la langue maternelle est condamnée à n'être pas entendue, et la langue d'accueil fait défaut. C'est ce double constat qui fait réagir Mohammad : il décide de redevenir acteur de sa propre vie et d'accepter les épreuves de l'exil pour « reprendre la main ». L'issue vers laquelle il se tourne est l'apprentissage du français dans le DUP :

Mais finalement, j'ai décidé de répondre positivement aux conseils (...) de mon médecin (...). J'essayais d'oublier mon passé amer et de reconstruire ma vie après les voyages. J'ai décidé de ne pas abandonner et de recommencer ma vie. Je suis entré (...) au CIREFE pour apprendre le français. (Mohammad, 2024)

Apprendre le français est donc un acte performatif, permettant de reprendre le contrôle de sa vie, de se positionner différemment dans le pays d'accueil, comme un sujet agissant, dont l'identité, par l'apprentissage-même de cette nouvelle langue va évoluer, par les opportunités d'échange qu'elle ouvre, mais aussi par le changement opéré au plan du regard des Français sur soi. Mohammad témoigne de ce regard : « j'ai été

Redessiner les frontières de soi en exil : reconstruction identitaire, subjectivation et intégration à l'université dans les DU Passerelle confronté à des problèmes tels que la méfiance (...) et parfois les préjugés ethniques ». Parler français permet de désamorcer ces préjugés et de changer le regard des autres sur soi. Le second axe réside dans la performativité de l'écriture, comme arme pour se reconstruire. Le titre-même du texte de Sandy en est la preuve : « Le stylo est mon arme ». Cette métaphore est mise en abîme dans le texte-même, lorsque la maîtresse d'école en Jordanie trouve le cahier d'écriture de Sandy et l'encourage à se raccrocher à l'écriture pour continuer d'exister : « Tu écris avec ton sang. Ne t'arrête jamais. / Ton stylo est une arme. / Une arme propre. / Une arme vivante ». Mallarmé (1897) disait de la poésie qu'elle pouvait « rémunérer le défaut des langues ». Ici l'écriture confère au langage le pouvoir de réparer toutes les épreuves vécues : « J'ai écrit pour les absents. (...) Pour les mères qui serrent leurs clés dans la poche, / même quand il n'y a plus de porte ».

Le pouvoir performatif de la parole et plus encore, de l'écriture, dans le cadre d'une écriture qu'on situera du côté des textes identitaires, qu'il s'agisse d'une autobiographie, d'une autofiction, ou peut-être même d'une exofiction, ces textes révèlent le pouvoir de dire, qui confère au sujet écrivant un pouvoir performatif. L'écriture est chez Sandy vécue comme consubstantielle à la vie-même : « J'ai appris que l'on peut reconstruire sans briques. / Qu'un stylo peut porter un pays ». Pratiquer de telles formes d'écriture dans le DU passerelle contribue donc à redonner la parole aux étudiants en exil, à les aider à se repositionner dans la société d'accueil, à faire le lien entre les éléments de micro et de macro-biographie, à tisser un itinéraire entre le pays d'origine et le pays d'accueil aux plans affectif, émotionnel, social, familial (Gaulejac 2013 cité par Molinié, 2022). « Dire c'est faire » nous rappelle Austin, et après lui Bourdieu et Butler, des sociologues qui ont pensé la place des individus dans une société postmoderne constituée de diversité, pluralité et de mixité. Les théoriciens des textes identitaires pourraient reprendre à leur compte « se dire, c'est se faire », légitimant par là même la place des pratiques d'une telle écriture créative dans nos DUP.

Conclusion

Penser l'exil dans l'espace universitaire revient à interroger la manière dont les dispositifs, institutionnels, académiques, les pratiques langagières et les expériences subjectives se rencontrent pour dessiner les frontières de soi. Le DUP se révèle comme un espace à la fois de contrainte et d'émancipation, imposant des normes en ouvrant la possibilité d'une reconfiguration identitaire. Loin d'être figée, l'identité des étudiants exilés, envisagée comme un processus, se déploie dans un mouvement de reconfiguration continue. Dans une société qui les a d'abord assignés, les étudiants peuvent réinventer leur place à travers les apprentissages et les interactions. Le langage, académique, institutionnel ou poétique, agit comme une médiation symbolique : il nomme, crée, répare. En écrivant, en parlant, ou même en se taisant, les sujets exilés exercent leur pouvoir de se(re)constituer, rejoignant ainsi la performativité du langage telle que l'ont pensée Austin, Butler et Bourdieu. Le DUP, comme espace transitoire, est envisagé comme un espace frontière où se rejouent les tensions entre appartenances et altérités, perte et devenir. Une écologie de la reconnaissance peut s'y déployer, dans laquelle la parole, l'écriture, et la langue d'accueil deviennent des lieux possibles d'une réconciliation du sujet avec lui-même.

L'exil, tel qu'envisagé par Daniélou, devient un seuil initiatique, de passage et de transformation. Dans cet entre-deux institutionnel et symbolique, les étudiants réfugiés expérimentent ce que Hall désigne comme une identité « toujours en devenir » – fluide, plurielle, traversée par la mémoire et la projection. Le DUP, pensé comme un outil de subjectivation, permet donc de concevoir l'intégration comme un processus créateur et dialogique, et une négociation des appartenances continue. Au-delà du cadre universitaire, ces observations

invitent à concevoir une théorie de la reconnaissance attentive aux vulnérabilités mais aussi aux puissances d’agir des personnes en exil. Elles rejoignent les réflexions de Canut et Sow sur l’écologie du récit post migrant, où la parole des exilés ne se réduit plus à un témoignage, mais devient un acte de création, une reconfiguration du monde symbolique. Dans cette perspective, les DUP ne sont pas seulement des lieux d’apprentissage mais de véritables espaces de renégociation des sujets, où s’expérimente la possibilité d’un devenir commun.

Bibliographie

- Auger, Nathalie. « Enseigner les langues d’origine », in *Le français d’aujourd’hui*, n°158, 2007.
- Austin, John Langshaw. *How to Do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press, 1962.
- Bérard, Évelyne. *L’approche communicative : théories et pratiques*, Paris, CLE International, 1991.
- Billiez, Jacqueline (dir.). *De la didactique des langues à la didactique du plurilinguisme*, Grenoble, CDL-Lidilem, 1998.
- Blanchet, Philippe. « Contextualisations didactiques et didactologiques : questions en débat », in *Contextes et didactiques* [En ligne], n°7, 2016, mis en ligne le 15 juin 2016, URL : journals.openedition.org.
- Blanchet, Philippe, Moore, Danièle et Asselah-Rahal, Souad (dir.). *Perspectives pour une didactique des langues contextualisée*, Paris, AUF / Éditions des Archives contemporaines, 2009 [2008].
- Bourdieu, Pierre. *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982.
- Bouteyre, Évelyne. « Migration, choc culturel et résilience scolaire », in *Diversité*, n°152, 2008.
- Butler, Judith. *Le pouvoir des mots*, Paris, Éditions Amsterdam, 2004.
- Candelier, Michel (dir.). *Evlang – L’éveil aux langues à l’école primaire. Bilan d’une innovation européenne*, Bruxelles, De Boeck – Duculot, 2003.
- Canut, Cécile et Sow, Abdoulaye. *Les voix de la migration*, in *Cahiers d’études africaines*, 2014.
- Castoriadis, Cornelius. *L’institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
- Casteigts, Michel. *L’institution imaginaire de la frontière*, Paris, L’Harmattan, 2017.
- Chassin, Catherine-Amélie, Korsakoff Alexandra et Mauger-Vielpeau, Lucie. « La vulnérabilité des migrants », in *Cahiers des droits fondamentaux*, n°18, 2020.
- Conseil de l’Europe. *Cadre européen commun de référence pour les langues (CECRL)*, Strasbourg, 2001.
URL : rm.coe.int
- Costa, Daniel, Mestral, Daniel, Conseil de l’Europe, 1997. *Compétence plurilingue et pluriculturelle. Vers un Cadre européen commun de référence pour l’enseignement et l’apprentissage des langues vivantes. Études pré-*
- Daniélou, Alain. *Le chemin du labyrinthe*, Paris, Robert Laffont, 1981.
- Degee, Sarah. *Temporalités migrantes*, Liège, IRFAM, 2023.
- Delcambre, Isabelle. *Former à l’écrit, former par l’écrit dans l’enseignement supérieur*, Louvain-la-Neuve, De Boeck, 2021.
- Gettiffe, Nathalie. « Didactique de la catastrophe en formation FLES », in *Didactique du FLES* [En ligne], vol. 1, n°2, 2022, consulté le 24 octobre 2025. URL : www.ouvroir.fr.
- Hall, Stuart. « Identité culturelle et diaspora », in *Questions of Cultural Identity*, Londres, Sage, 1996.
- Heinich, Nathalie. « Le paradigme de la perte. Deuil et identité », in *Ce que le deuil nous dit*, Paris, CNRS Éditions, 2009.
- Leclerc-Olive, Marie. « Le récit de vie comme modalité d’inscription dans le monde social », in *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 25, n°1, 2009, pp. 121-139.
- Mangiante, Jean-Marc et Parpette, Chantal. *Le français sur objectif universitaire*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 2011.

- Redessiner les frontières de soi en exil : reconstruction identitaire, subjectivation et intégration à l'université dans les DU Passerelle
Maalouf, Amin. *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998.
- Molinié, Muriel et Huver, Emmanuelle. *Praticiens-chercheurs à l'écoute du sujet plurilingue. Réflexivité et interaction biographique en sociolinguistique et en didactique*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- Molinié, Muriel. « Épreuves biographiques et mises en œuvre de soi. Quelques enjeux de formation professionnelle dans l'éducation plurilingue », in *Le sujet dans la cité*, n°12, Paris, 2022, pp. 115-126.
- Oberg, Kalervo. « Culture Shock and the Problem of Adjustment to New Cultural Environments », in *Practical Anthropology*, vol. 7, 1969, pp. 177-182.
- Pollet, Marie-Christine. *De la maîtrise du français aux littéracies dans l'enseignement supérieur*, Namur, Presses Universitaires de Namur, 2012.
- Prunet, Anne et Jensen, Clémence. « Intégration et réussite des étudiants réfugiés à l'université », in *Espaces Linguistiques*, Université de Limoges, 2024, pp. 45-61.
- Puren, Christian. *Histoire des méthodologies de l'enseignement des langues*, Paris, Nathan / CLE International, 1988.
- Ricoeur, Paul. *Temps et récit*, tome I, Paris, Le Seuil, 1983.
- Sayad, Abdelmalek. *La double absence*, Paris, Le Seuil, 1999.
- Searle, John. *Speech Acts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
- Vygotski, Lev. *Pensée et langage*, Paris, La Dispute, 1997 (1^{re} éd. 1934).
- Vygotski, Lev. *Histoire du développement des fonctions psychiques supérieures*, Paris, La Dispute, 2014 (1^{re} éd. 1930).

Sitographie

- Site du réseau MENS. URL : reseau-mens.org.
- Conseil de l'Europe. URL : rm.coe.int.



Mondialisation des migrations et repli identitaire en Afrique subsaharienne : l'expérience du Gabon (1986-2017)

Pierre Romuald Bapia Ba Ndja

M@GM@

Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales

vol.23 n.3 2025 ISSN 1721-9809

DOI: 10.17613/a23rt-kgy08

Pierre Romuald Bapia Ba Ndja

Doctorant en *Histoire des Relations Internationales* à l'Université de Yaoundé I. Il s'intéresse aux politiques migratoires dans le Sud. Il est auteur de plusieurs articles et membre de plusieurs sociétés savantes.

Abstract

Le présent article a pour objectif d'analyser les ressorts du repli identitaire. Il soutient que le repli identitaire a des ressorts internationaux et internes. Il se nourrit des frasques du néolibéralisme et prend une allure particulièrement vive au Gabon en raison de la fragilité des structures économiques qui reposent sur un contraste : la forte dépendance de son économie vis-à-vis du pétrole dont les prix oscillent en fonction des caprices de la météo internationale et l'étroitesse du marché intérieur, fortement dominé par les capitaux étrangers. L'article soutient également que le Gabon a perçu comme éphémère, la présence des étrangers sur son territoire mais les conditions géopolitiques lui imposent depuis la seconde moitié des années 80, à faire face à une immigration de masse alors qu'il subissait de plein fouet les effets dévastateurs de la crise économique sous l'effet conjugué de la dépréciation du dollar et la chute du baril de pétrole. Le Gabon fut contraint, à l'issue de ce rapport de force qui lui imposait de remanier son paysage institutionnel pour s'adapter aux mutations du capitalisme mondial, de revoir sa politique de bon voisinage. Cette dérive autoritaire qui remet en cause les objectifs keynésiens de plein emploi et de la sécurité sociale et promeut une gouvernance des hommes par la concurrence a complètement modifié les régimes de cohabitation, les régimes moraux, symboliques et de perception de l'autre.

Illustration : Lorenz Stoer (1530-1621), *Geometria et Perspectiva* (Augsburg: Michael Manger, 1567), University of Tübingen.

Introduction

« La pierre frappe le caillou, le caillou frappe le sol »¹.

« *Mondialisation des migrations et repli identitaire en Afrique subsaharienne* » est un décentrement épistémique qui nous permet d'explorer les territoires circulatoires d'Afrique subsaharienne en proie aux ajustements néolibéraux disciplinaires et aux mouvances nationales identitaires. Le Gabon autrefois perçu comme l'un des pôles de croissance les plus rapides d'Afrique subsaharienne et une terre de prédilection pour de nombreux migrants au lendemain du boom pétrolier de 1973, n'a pas échappé aux effets pervers de cette mondialisation conspiratrice (Negreponi-Delivanis, 2002) qui promeut l'économie de marché par le biais d'une série d'expérimentations et de normes politico-idéologiques, techniques, juridiques, économiques et financières. Ces nouvelles technologies de gouvernementalité (Brenner, Peck, & Theodore, 2010) ont provoqué une angoisse existentielle et des secousses insurrectionnelles. Ces secousses débouchèrent sur des crispations identitaires et par ailleurs, une surenchère identitaire² savamment orchestrée par l'ordre politique qui s'était forgé sous le parti unique et qui entendait conserver son équilibre dans un système institutionnel pluraliste. En panne de légitimité du fait de l'application des mesures de restructuration drastiques jugées impopulaires, la classe dirigeante fut contrainte de marchander avec les masses populaires pour recomposer le rapport de force politique face à une adversité violente des forces du changement qui désapprouvaient sa ligne politique. Ce compromis consista à exclure du milieu des affaires, les minorités ethniques aux codes sociaux différents qui faisaient ombrage au groupe culturel dominant. Ainsi, l'immigration fut juxtaposée à la submersion, au chômage et aux vecteurs criminogènes.

L'analyse du positionnement institutionnel du Gabon vis-à-vis de l'immigration met en évidence le glissement progressif d'un modèle d'inclusion d'une main-d'œuvre ciblée à une attitude de rejet. Ce glissement traduit un malaise structurel : le basculement douloureux du modèle social-démocrate qui a marqué de son empreinte les décennies 60-70 par l'élévation du niveau de vie des Gabonais aux politiques d'ajustement structurel génératrices de crises qui touchaient au bien-être et à la sécurité matérielle des populations. Il est par ailleurs, révélateur des contraintes de pouvoir auxquelles sont confrontés les Pays en Développement (PED) dans ce régime néolibéral, même s'il prend une configuration particulièrement vive au Gabon en raison de la fragilité des structures politiques, économiques et sociales. Ces aléas géopolitiques ont poussé la nation gabonaise qui milite pour une ouverture maîtrisée et moins brutale à développer un réflexe insulaire.

L'étude se propose d'inscrire le repli identitaire dans sa dynamique conjoncturelle internationale et dans la géographie nationale mentale pour se libérer de la servitude de ce récit dominant et natio-centré qui a fait du Gabon une « exception xénophobe ». L'étude met en relief les cartes psychiques et les conflits d'usage de la mondialisation qui ont conduit les politiques étrangères des États dans une impasse national-libérale (Bayart, 2017).

Il met en relief la manière dont le nationalisme s'est emparé de la politique d'immigration du Gabon dans ce contexte de globalisation, compte tenu des distorsions (la prédominance du pétrole dans la production du Produit Intérieur Brut, l'étroitesse du marché intérieur, la mainmise des étrangers sur les différentes artères de l'économie nationale) qui freinent son dynamisme économique.

La première section du présent article s'attèle à présenter le dilemme libéral auquel est confronté le Gabon et nombre de pays qui appartiennent à son aire civilisationnelle. Il dresse le portrait complet des mesures ten-

1 Serge Tamba est animateur radio, communicateur et évènementiel camerounais.

nant à la libéralisation des économies des pays d’Afrique subsaharienne auxquelles se rapportent les bouleversements politiques, économiques, sociaux et démographiques qui ont poussé le Gabon à durcir la législation relative à l’entrée, au séjour et à la sortie des étrangers sur son territoire. La seconde section insiste davantage sur la politique du soupçon, du déni et de l’oubli qui interroge la façon dont l’immigration fut construite dans l’imaginaire collectif, à travers un discours politique polarisé, comme une menace à l’identité, au bien-être et à la sécurité matérielle des nationaux. Ce qui a conduit à l’exclusion des étrangers qui faisaient ombre aux nationaux dans le milieu des affaires dans un contexte de transition économique marqué par le déclin de l’emploi public et l’expansion de l’emploi informel.

1. Le dilemme libéral

L’État gabonais est, depuis la seconde moitié des années 80, pris en tenaille entre les impératifs néolibéraux d’ouverture des frontières nécessaires à la satisfaction du marché et les impératifs sécuritaires de fermeture de frontières destinés à protéger les acquis de la jeune nation gabonaise.

1.1 L’offensive néolibérale

Après une courte période d’euphorie qui avait permis aux PED de se mouvoir au lendemain des indépendances, l’offensive néolibérale conduite par les bailleurs de fonds (Fonds Monétaire International et la Banque Mondiale) avait pour cahier des charges de recomposer le rapport de force après l’affaiblissement du système de domination occidental mis sur pied pendant la période coloniale. Les pays producteurs de pétrole, à l’instar du Gabon, qui avaient bénéficié des dividendes du boom pétrolier de 1973 consécutif à la guerre du Yom Kippour et qui s’étaient lancés dans un endettement incontrôlé pour la réalisation des grands projets parfois hasardeux et mal ficelés, ont connu une période de récession.

Cette récession est consécutive des crises successives qu’ont traversées ces pays depuis la seconde moitié des années 70. Elles traduisent une volonté de vassalisation des PED³ par le renforcement des mesures néolibérales plus disciplinaires et contraignantes : contraction de l’enveloppe budgétaire, baisse des salaires, contrôle de la dépense publique, dérégulation du marché du travail, contraction du personnel salarié dans les secteurs privé, parapublic et public, privatisation des entreprises qui s’accompagne d’un processus de désindustrialisation, fin des monopoles des entreprises étatiques, désarmement fiscal, réduction de la protection sociale, ouverture des frontières, etc. La crise économique de 1986 a eu des effets assez prononcés sur la collectivité : la croissance des PED étant essentiellement portée par les recettes pétrolières, la chute desdites recettes devait systématiquement s’accompagner d’une baisse des dépenses d’investissement et de la consommation.

Le processus de libéralisation des économies a totalement desservi les nations africaines au-delà des avantages théoriques qu’il préconisait : croissance économique, réduction de la pauvreté et justice redistributive mondiale, etc. Il a davantage renforcé les fractures géographiques, économiques et sociales. Il a conduit les nations africaines au tissu économique encore embryonnaire vers une ouverture tout azimut. Ces nations furent contraintes de changer de structuration à l’effet de s’ajuster aux nouvelles mutations du capitalisme mondial qui envisageaient la transformation du monde en un vaste espace de libre-échange favorable au développement des firmes multinationales (Plihon, 2016). L’État devait se désengager du secteur productif pour laisser cours à la libre concurrence, procéder aux réformes fiscal-douanières pour faciliter l’entrée des Investissements Directs Étrangers (IDE), réduire les coûts de l’investissement des firmes multinationales et faciliter la circulation des marchandises et des facteurs de production que sont les hommes, baisser les salaires pour

3 Marcel Bridon, 62 ans, Sociologue, Enseignant-Chercheur à l’UOB, Libreville le 12 avril 2021.

réduire les charges salariales des FMN, liquider et/ou privatiser les entreprises existantes à l'effet de transférer le capital détenu par l'État aux opérateurs privés occidentaux. Ces réformes devaient s'opérer dans un cadre intégré (Programmes d'Ajustements Structurels/PAS régionaux) compte tenu du fait que l'élargissement des espaces politiques offrait aux FMN un plus grand marché de consommation. La libéralisation a provoqué la paralysie des PED qui tiraient l'essentiel de leurs revenus de la fiscalité. Elle a par ailleurs conduit à l'effondrement des pans entiers des économies, notamment les secteurs agro-industriels, Bâtiments et Travaux Publics (BTP), industries métallurgiques, etc.

La crise économique a provoqué un exode massif de populations dans un monde qui se veut entrelacer ; mais sévèrement marqué par une hiérarchie de droits à la mobilité et de disparités économiques et démographiques régionales. Les migrants originaires des pays du Sud qui cumulent les difficultés d'ordres politique (coups d'État, guerres civiles), économique (chômage, misère) et sociale (difficultés d'accès aux services sociaux et équipements de base) furent contraints de suivre le mouvement des richesses. Ces migrants qui entendaient échapper aux guerres, à la misère furent contraints de modifier leurs trajectoires en raison de la re-frontiérisation de la « forteresse Europe ». Les nouvelles logiques migratoires Sud-Sud qui en découlent sont révélatrices des mécanismes d'immobilisme édictés par la mise en œuvre des politiques d'externalisation des frontières de l'Union Européenne (UE) destinées à endiguer la poussée migratoire des subsahariens. L'objectif étant de prévenir les répercussions géopolitiques que provoquerait une immigration de masse au regard des disparités régionales liées à une évolution contrastée de la population à l'échelle du globe (fléchissement de la population européenne et explosion démographique de la population africaine) ainsi que la pression sociale qu'exerceraient les nouveaux arrivants sur des ressources disponibles en constante régression.

Le schéma migratoire post-guerre froide laissait transparaître des migrations de voisinage, régionales et intra-continentales. Les routes migratoires se sont diversifiées, laissant transparaître une attraction différenciée des migrants en fonction du niveau de décrépitude de l'environnement économique. S'il est vrai que l'ajustement structurel a totalement dégradé le tissu social et économique de l'ensemble des pays subsahariens, force est de reconnaître que le Gabon cristallise les appétits en raison du décor des années 70 (le mythe de *l'eldorado*) et certainement, parce qu'il a réussi à différer, contrairement à d'autres pays appartenant à son aire civilisationnelle, les effets de la crise en s'appuyant sur ses ressources pétrolières (Barro Chambrier, 1990).

1.2 La refonte du code général de l'immigration : le nexus immigration-sécurité

Les restrictions législatives relatives aux immigrants marquent un décalage doctrinal. Il s'agissait en réalité, d'un mécanisme de résistance qui s'est forgé contre toutes vellétés d'intimidations et de centralisation des politiques migratoires dans un contexte de mondialisation néolibérale qui consacre un transfert des prérogatives de l'État à des organismes supra-étatiques et privés. L'État territorial en tant que conteneur géographique (Brenner, 1999) a opposé à l'optique cosmopolitique de Beck (2003) qui nourrit le fantasme d'une érosion de la souveraineté territoriale de l'État (Sindjoun, 2004) et/ou la défonctionnalisation des frontières au nom des idéaux de liberté, d'égalité et de justice sociale, un droit territorial réactif (Duarte, 2015) qui lui confère la latitude de contrôler la circulation des personnes sur son territoire, d'exclure ou de sélectionner les immigrants de manière discrétionnaire selon les critères ethniques, professionnels, médicaux, moraux, etc. La politique migratoire a subi les contrecoups des chocs extérieurs (chute du prix du baril du pétrole, dépréciation du dollar américain) et de l'austérité interne (assainissement des finances publiques, baisse des investissements et de la consommation finale, maîtrise des effectifs dans les secteurs public, parapublic et privé) qui visait le redressement des grands équilibres macro-économiques.

La refonte du code général de l'immigration incarné par la loi n° 5/86 du 18 juin 1986 fixant le régime d'admission et de séjour des étrangers en République gabonaise marque une inversion des logiques politiques et une remise en cause du cosmopolitisme moral de Yusekdag (2012) qui assigne les devoirs de justice aux réglementations et aux pratiques des États en matière d'immigration. La nouvelle législation fut essentiellement répressive. Elle traduit une volonté obsessionnelle de lutter contre l'emploi clandestin des travailleurs migrants qui rendait impossible l'insertion des jeunes diplômés gabonais dans le marché du travail. La refonte du code général de l'immigration était étroitement liée au cycle économique nouveau marqué par la contraction du marché du travail. Les effectifs des travailleurs du secteur structuré avaient chuté de 130.000 en 1985 pour se situer à 90.000 en 1994, soit une compression de 40.000 travailleurs du secteur parapublic (L'Union, 1994). Le chômage devenu endémique se situait à 20 % et affectait à hauteur de 34 % des jeunes âgés de 25-30 ans (Banque Africaine de Développement, 1997). Les pouvoirs publics furent contraints de mettre sur pied une nouvelle politique de l'emploi destinée à réinjecter dans le marché du travail les travailleurs licenciés et faciliter l'insertion des nouveaux diplômés pour soutenir un développement social équilibré. La refonte du code général de l'immigration était un impératif. Pour qu'elle soit efficace, elle devait s'adosser sur les résultats du recensement général de la population.

En 1985 on dénombrait 107.807 étrangers au Gabon, soit 10 % de la population totale du Gabon (Hebdo informations, 1986). L'on pouvait néanmoins observer une attraction contrastée des immigrants qui convergeaient autour du dispositif tripolaire Libreville-Port-Gentil-Franceville (Pourtier, 1989) qui cumulent l'essentiel des fonctions politiques, économiques et administratives. Ces agglomérations polarisaient l'essentiel des migrants avec respectivement 75,15 %, 8,25 % et 3,31 % de la population immigrée. Cependant, 47,84 % de la population étrangère repartit entre les trois métropoles était en situation irrégulière, soit 51.580 étrangers (Hebdo informations, 1986). Néanmoins, la forte présence des travailleurs étrangers en situation irrégulière est révélatrice de l'échec des politiques de retour qui furent adossées à l'importation de la main-d'œuvre étrangère destinée à la construction du Transgabonais, des routes et autres infrastructures relatives à l'organisation du 14^{ème} sommet de l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA) qui s'est tenu en 1977 à Libreville ⁴. Elle traduisait également la volonté des investisseurs étrangers de tirer parti d'une main-d'œuvre inorganisée et irrégulière (Pecoud, De Guchteneire, 2009) compte tenu du laxisme et de l'insatisfaction qu'offrait le travailleur gabonais d'une part, ainsi que le refus pour les entreprises de satisfaire les prétentions salariales exorbitantes et les indemnités des travailleurs gabonais ⁵. Une situation qui rendait difficile l'intégration des jeunes diplômés gabonais dans un environnement marqué par l'explosion du chômage et l'amenuisement des capacités institutionnelles d'absorption de ces jeunes diplômés. Ces pratiques jugées abjectes par les autorités gabonaises rendaient difficile l'application de la politique de gabonisation qui prévoit la limitation des effectifs des travailleurs étrangers au sein des entreprises et le changement de la texture sociale au sein des entreprises installées au Gabon ⁶. Il fallait dans l'immédiat mettre un terme à une forme de division du travail qui reléguait le travailleur gabonais en seconde posture. Raison pour laquelle la loi n° 34/62 du 10 décembre 1962 portant régime général de l'admission et le séjour des étrangers au Gabon ainsi que les décrets, arrêtés, ordonnances et circulaires la complétant jugés obsolètes ont été dissous dans l'objectif de mettre sur pied un cadre réglementaire de l'immigration plus adapté au nouveau contexte géopolitique.

Le nouveau régime de l'immigration fut établi sous le principe de la préférence nationale qui accorde aux compatriotes une priorité en termes d'emplois, de droits sociaux, civils et politiques. Toutefois, les restrictions législatives relatives à l'immigration devaient bénéficier d'une légitimité démocratique comme l'exige Abizadeh (2010). Elle fut soumise, même si ce fut de manière très discutable, à une consultation politique et

populaire conduite sous la bannière du Parti Démocratique Gabonais (PDG) pour caresser dans le sens du poil, une population de plus en plus hostile à la présence des étrangers.

D'après le sondage d'opinion réalisé en 1986, l'immigration occupait dans l'ordre hiérarchique des problèmes les plus urgents que devaient résoudre les pouvoirs publics, la sixième position après la crise économique (16,5 %), le chômage (14,3 %), problèmes divers (13,6 %), l'inflation (9,6 %), réseau de communication (8 %). L'immigration ne représentait une menace que pour 5,4 % des personnes interrogées (L'Union, 1986). Cette réalité contraste alors avec l'inflation législative et normative qui a suivi ce sondage et qui était censée stopper cette forme d'immigration taxée de sauvage et de pernicieuse.

Les nouveaux textes adoptés, notamment la loi n° 5/86 du 18 juin 1986 fixant le régime d'admission et de séjour des étrangers en République gabonaise, le décret n° 999/PR du 31 juillet 1986 déterminant les modalités de délivrance de la carte de séjour de résident étranger, le décret n° 1000/PR du 30 juillet 1986 portant institution d'une autorisation d'entrée et de sortie pour les étrangers, comportaient de nombreuses embûches et réservaient un traitement à géométrie variable aux différentes catégories administratives sous le prisme des rapports sociaux de classe et de race. L'État immigratoire (Lacroix, 2024) gabonais qui se focalise sur les flux de personnes a, comme par le passé, axé sa politique migratoire sur le capital humain à l'effet d'adapter la mobilité aux besoins spécifiques de son économie. Ces textes étaient censés catégoriser, filtrer et profiler les mobilités utiles (touristes, professionnels, chercheurs, étudiants, etc.), indésirables et augmenter les recettes fiscales liées à l'immigration pour pallier aux contraintes budgétaires.

La nouvelle législation avait multiplié les frontières qui s'étaient épaissies au point de déboucher sur une précarisation du séjour des migrants. La loi n° 5/86 du 18 juin 1986 fixant le régime d'admission et de séjour des étrangers en République gabonaise réprimait, aux termes de ses articles 56, 57 et 58 les délits d'immigration irrégulière et d'hospitalité⁷, trahissant par la même circonstance, les idéaux de fraternité et de solidarité transnationales fondés sur les exigences morales, qui promeuvent l'égalité de chances entre les nationaux et étrangers (Bader, 2005) pour corriger les inégalités liées au « privilège féodal » de Carens, qui affecte différemment les conditions d'existence des êtres humains en fonction de leur lieu de naissance et de leur identité nationale (Abizadeh, 2006). La loi n° 12/86 du 31 décembre 1986 relative à l'interdiction de séjour introduisit la double peine⁸ et fixa par la même occasion un code de conduite des étrangers axés sur des exigences morales minimales pour la réussite de leur intégration. La loi n° 20/88 du 30 décembre 1988, modifiant la loi n° 89/61 du 2 mars 1962 portant sur le code de la nationalité gabonaise, visait à mettre un terme aux mariages par complaisance. En appui à ces mesures dissuasives, le fonds spécial de l'immigration fut créé par la loi n° 6/86 du 18 juin 1986 qui visait à faciliter l'éloignement des étrangers frappés d'une condamnation définitive après qu'ils aient purgé leurs peines⁹.

2. La politique du soupçon, de l'oubli et du déni

La politique du soupçon élaborée dans un contexte de récession économique est révélatrice d'une volonté des pouvoirs publics à réprimer l'immigration clandestine afin d'exclure du circuit économique une frange de la population d'origine étrangère.

⁷ Archives Nationales du Gabon (ANG), Loi n° 5/86 du 18 juin 1986, fixant le régime d'admission et de séjour des étrangers en République gabonaise, *JORG*, n° 14-15 du 1^{er} et 15 juillet 1986, pp. 6-7.

⁸ ANG, Loi n° 12/86 du 31 décembre 1986 relative à l'interdiction de séjour, *JORG*, n° 1 et 2 du 1^{er} au 15 janvier 1987.

⁹ ANG, Loi n° 6/86 du 18 juin 1986, portant création d'un fonds spécial de l'immigration, *JORG*, n° 14-15 du 1^{er} et 15 juillet 1986, p. 10.

2.1 L'autonomisation des flux migratoires : une extension des nouvelles formes de solidarité collective ?

Les entraves administratives et juridiques mises en œuvre par le nouveau régime de l'immigration n'avaient pas réussi à contenir la poussée migratoire. Elles ont à *contrario* favorisé une clandestinisation des flux. Le nouveau régime de l'immigration avait créé de nouvelles catégories informelles parce qu'il rendait difficile la possibilité pour les migrants à faible revenu de régulariser leur situation administrative et l'accès légal au territoire gabonais pour de nombreux candidats à l'immigration qui pouvaient néanmoins profiter des fragilités géopolitiques (porosité des frontières). Les migrants clandestins originaires des pays d'Afrique de l'Ouest (Mali, Burkina-Faso, Bénin, Togo, Nigéria, Côte-d'Ivoire, Ghana, Niger, Guinée-Bissau) et d'Afrique centrale (République Démocratique du Congo, Cameroun, Congo, Guinée-Équatoriale, etc.) qui cumulent le statut de pays pourvoyeurs pour les premiers, de départ et de transit pour les seconds, multiplièrent les voies d'accès illégales maritimes et terrestres (Loungou, 2008). Ils pouvaient mobiliser d'autres ressources parce que la répression policière à outrance avait occasionné une économie de rente frontalière alimentée par des réseaux criminels mondialisés. L'infiltration des migrants met en avant la figure de l'intermédiaire (Clochard, Dahdah Assaf, Mary, 2023), désignant les acteurs de la criminalité transnationale et/ou des passeurs qui profitent des fragilités géopolitiques en s'appuyant sur des réseaux familiaux ¹⁰, commerciaux ¹¹, de pêcheurs et de transporteurs ¹².

L'autonomisation des flux migratoires entraîna une évolution substantielle de la population immigrée. En 1993, la population étrangère s'élevait à 153.490 personnes contre 107.807 en 1985. Avec une population totale évaluée à 1.014.976 habitants, la population étrangère représentait alors 15 % de la population totale contre 10 % environ en 1985 (Ministère de la Planification et de l'Aménagement du Territoire, 1993). On note une évolution progressive et une régionalisation des flux, mettant en évidence, la forte présence d'une population africaine subsaharienne. Le groupe le plus important était constitué d'Équato-guinéens (30.641 personnes) qui se sont massivement installés au Gabon entre 1968 et 1979 fouillant la misère et la dictature de Francisco Macias Nguema avant d'entamer la phase de retour avec le boom pétrolier qu'a connu leur pays au cours de la seconde moitié des années 90. Ce groupe est suivi des Maliens qui atteignaient 20.933 migrants, du Bénin (19.803), du Cameroun (18.587), etc. Il s'agissait donc principalement d'une immigration des subsahariens. On observait également la présence d'une population étrangère d'origine non africaine majoritairement représentée par les Français (5.945 personnes) et des Libanais (953).

Cette augmentation substantielle de la population immigrée est révélatrice des formes nouvelles de solidarité communautaire qui s'exerçaient à l'échelle du groupe ethnique, religieux, et dans une moindre mesure, à l'échelle de la nationalité. L'insertion durable des primo-migrants dans les milieux des affaires a facilité l'institutionnalisation des migrations. Car, les commerces et les entreprises détenues par ces primo-migrants se transformèrent en lieux d'hospitalité pour les nouveaux arrivants. Ainsi, les politiques de contingentement ou de quota par nationalité qui étaient destinées à limiter la libre circulation des personnes pour des motifs liés à la maîtrise des flux et à la préservation du marché de l'emploi ont été mises à rude épreuve par l'afflux d'immigrants. Les changements démographiques induits imposèrent la cohabitation entre des populations d'origine et de cultures diverses alors que le code général de l'immigration avait été quelque peu ethniquement profilé pour encourager une immigration de proximité culturelle, facilement assimilable par le groupe dominant. Or, une immigration incontrôlée pourrait modifier la géographie culturelle et politique du Gabon

10 Igafor Ugbe, 61 ans, Migrant clandestin/Chauffeur de taxi, Libreville le 13 septembre 2021.

11 Théophile Youaleu, 47 ans, Migrant clandestin/commerçant, Libreville le 1^{er} mars 2021.

12 Ahmed Koné, 54 ans, Migrant clandestin/Maçon, Libreville le 10 avril 2021.

parce qu'elle brouillerait à la fois les frontières territoriales, les frontières politiques de la citoyenneté et les frontières culturelles (Bauböck, 1998).

2.2 Médias et guerre aux migrants

Le basculement du Gabon dans le libéralisme économique s'est accompagné d'un affaiblissement du sentiment d'identification à la nation en raison de l'application des mesures néolibérales autoritaires jugées impopulaires, qui touchaient au bien-être et à la sécurité matérielle des citoyens. L'ordre politique qui s'était forgé dans le système de parti unique et qui entendait conserver ses positions de pouvoir et de privilèges dans un système institutionnel pluraliste, fut contraint de marchander avec les masses populaires pour recomposer le rapport de force politique face à une adversité violente de forces du changement qui désapprouvaient sa ligne politique et économique. Dans cette conjoncture politico-économique particulière, les médias devaient jouer un rôle stratégique majeur : permettre à l'élite dirigeante de rétablir son capital sympathique qui s'était davantage effrité avec la fin de l'État-providence et raffermir l'unité nationale tout en manipulant les masses populaires peu renseignées sur les enjeux stratégiques, politiques, économiques et sociaux réels de l'immigration.

La question de l'immigration fut donc mobilisée et instrumentalisée par les entrepreneurs des ressentiments identitaires dans le champ politique, trahit la maturité de nos processus concurrentiels hérités du « prêt-à-porter » occidental, qui ne correspondait pas à notre univers civilisationnel. La nouvelle structure organisationnelle et idéologique mise en place dans le cadre de la mondialisation néolibérale posait de sérieux problèmes en matière de gestion de la diversité. L'usage instrumental de l'immigration était révélateur du niveau de délitement moral de la classe gouvernante déterminée à mobiliser toute forme de ressources, notamment l'immigration, pour camoufler l'échec des politiques publiques. Ainsi, l'offre politique ayant perdu de sa substance après l'effondrement du consensus qui avait été construit par la coercition autour d'une politique sociale généreuse, elle fut substituée par l'offre identitaire dans le but de consolider l'électorat. L'espace médiatique n'étant pas suffisamment encadré, l'on ne pouvait donc pas éviter que la communication politique se fasse sans dérive et dans le respect de la civilité publique. L'immigration devait donc être présentée comme une menace qui pèse sur la stabilité et la sécurité du Gabon. Pour cela, il fallait diaboliser les diasporas, notamment, les diasporas africaines, en construisant préalablement un contexte de suspicion et de psychose généralisées.

Le Gabon fut présenté par les médias publics, notamment le quotidien national *L'Union* comme un État assiégé par les sans-papiers. Le traitement médiatique de l'immigration a davantage entretenu une confusion à propos d'une arrivée massive de migrants en passe de bouleverser l'équilibre démographique et culturel. La ligne éditoriale nationale avait pour objectif de mobiliser les forces vives du Gabon autour de la cause nationale à l'effet de contrer les velléités expansionnistes des nations voisines et africaines. La polarisation médiatique de la thématique sur les méfaits de l'immigration poursuivait un objectif précis : tuer symboliquement le « travailleur étranger » à travers la diffamation ciblée (Yong, 2011). Ainsi, l'image de « l'immigré clandestin » a fait ombrage à celle du « travailleur étranger » qui avait contribué à la transformation structurelle de l'économie gabonaise pendant les périodes de croissance soutenue. L'immigré clandestin fut présenté comme le propagateur de contre-valeurs (vol, prostitution, émission de fausse monnaie, charlatanisme, trafic d'enfants, etc.)¹³. En réalité, l'immigration clandestine ayant relayé l'immigration organisée qui s'inscrivait dans la politique de contingentement, le profil des migrants africains avait également changé. Les vagues d'immigration qui s'inscrivaient dans le contexte de la récession économique se sont accompagnées de nombreuses dérives comme l'indique le tableau ci-dessous.

13 Yvon Moussounda, 56 ans, Capitaine de la Sécurité Pénitentiaire, Libreville le 6 juillet 2021.

Tableau 1 : Situation carcérale de la Prison centrale de Libreville en 1990

Nationalités	Hommes	Femmes	Mineurs	Prévenus	Condamnés
bénin	28	0	0	20	8
Cameroun	69	3	1	33	39
Congo	11	1	1	4	8
Gabon	318	2	35	166	154
Ghana	33	0	0	14	19
Guinée-Eq	196	1	23	81	116
Mali	33	0	1	24	9
Nigéria	50	1	10	16	35
Sénégal	17	0	0	13	4
Zaïre	14	0	0	6	8
Autres	21	0	0	12	9
Total	790	8	71	389	409

Source : L'auteur, à partir des archives de la Prison Centrale de Libreville.

Commentaire : avec une population carcérale estimée à 798 écroués dans la Prison centrale de Libreville en 1990, les étrangers représentaient 60 % de la population carcérale, soit 478 prisonniers parmi lesquels 36 mineurs, 389 prévenus et 409 condamnés. Nous avons enregistré les motifs d'incarcération suivants : immigration clandestine, défaut de carte de séjour, vol, vol aggravé, tentative de vol aggravé, coups et blessures volontaires, trafic et usage de stupéfiants, association de malfaiteurs, faux et usage de faux, corruption, port et détention illégale d'armes à feu et munitions, conduite sans permis de conduire, faux en écriture publique, évasion, meurtre, coups mortels, abus de confiance, recel, homicide involontaire, usurpation d'identité, attentat à la pudeur, violences et voies de fait, émission de chèques sans provision, pratique de charlatanisme, trafic d'enfants, usurpation d'identité, faux par déclaration mensongère, viol, tentative d'escroquerie, etc. L'analyse de ces motifs d'incarcération révèle qu'il s'agit majoritairement de délits, voire de délits mineurs liés à la situation précaire de ces étrangers. La surreprésentation des étrangers dans le milieu carcéral est révélatrice de leur forte probabilité de condamnation, qui découle d'une géométrie morale variable qui voudrait que les délits commis par les étrangers soient systématiquement réprimés contrairement à ceux commis par les nationaux (« espèce de Camerounais ! Tu peux faire ça chez toi ? Est-ce qu'un Gabonais peut faire ça dans ton pays »).

Si l'autonomisation des flux s'est donc véritablement accompagnée de nombreuses dérives, ces dérives ont été politiquement manufacturées. Ce qui a valu aux diasporas africaines cette mise à l'index, c'est la forte concurrence qu'elles exerçaient aux nationaux dans le milieu des affaires, comme le démontre le tableau suivant.

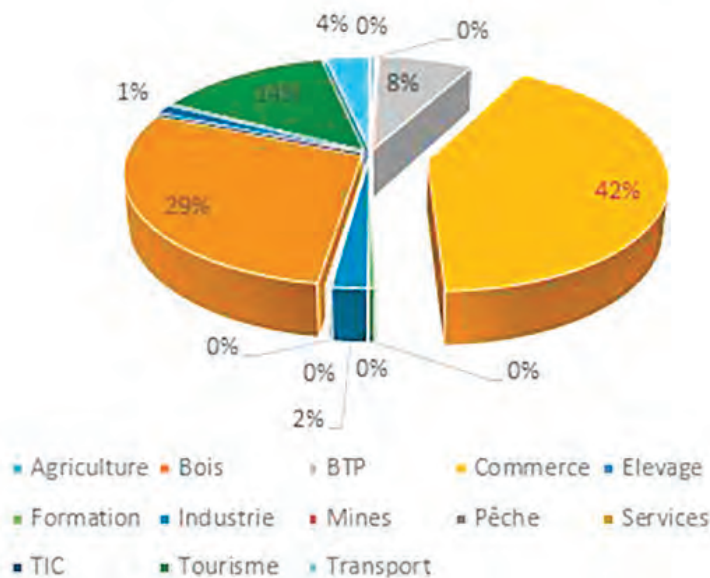
Tableau 2 : Part des nationaux et des étrangers dans la création d'entreprises en 2017

Secteurs d'activités	Créations		
	Gabonais	Etrangers	Ensemble
Agriculture	15	/	15
Bois	6	1	7
BTP	146	146	292
Commerce	783	843	1626
Elevage	5	/	5
Formation	12	3	15
Industrie	45	36	81
Mines	5	1	6
Pêches	5	/	5
Services	796	332	1128
TIC	45	9	54
Tourisme	404	139	543
Transport	106	29	135
Total	2373	1539	3912

Source : L'auteur, à partir des données de l'Agence Nationale de Promotion des Investissements (ANPI), 2021.

Commentaire : au cours de l'année 2017, 3.912 entreprises individuelles ont été créées au Gabon. Environ 40 % de ces entreprises provenaient des capitaux étrangers, soit 1.539 entreprises appartenant aux secteurs primaire (agriculture, Bois, élevage, mines, pêches), secondaire (BTP, industrie), tertiaire (commerce, formation, services, Technologie de l'Information et de la Communication TIC, tourisme, transport). La répartition de ces entreprises par secteurs d'activités se décline à travers le graphique 1 ci-dessous.

Graphique 1 : Répartition des entreprises individuelles par secteurs d'activités (2017)



Source : L'auteur, à partir des données de l'ANPI, 2021

Commentaire : la répartition des entreprises par secteurs d'activités fait état d'un déséquilibre marqué par les faibles proportions des Petites et Moyennes Entreprises (PME) du primaire et du secondaire d'une part, et la forte représentation des entreprises du tertiaire majoritairement sous le contrôle des colonies étrangères africaines parmi lesquelles on recense par ordre d'importance, les entreprises maliennes (283), camerounaises (274), sénégalaises (225), béninoises (132), voltaïques (76), nigérianes (82), togolaises (66), etc.

L'implication des nationaux dans le milieu des affaires demeure marginale malgré le fait qu'ils détiennent 60 % des PME créées en 2017. L'environnement des affaires au Gabon est pris en otage par les étrangers. La majorité des grandes sociétés installées au Gabon appartiennent aux Français, Marocains, Chinois etc. Le commerce en gros est contrôlé par les Libanais tandis que les colonies africaines contrôlent le petit commerce et autres services, notamment les Ouest-africains (Maliens, Sénégalais, nigériens, béninois, burkinabé, etc.) et les centrafricains (Cameroun). Ce contrôle des différentes artères de l'économie gabonaise par les étrangers a des racines structurelles et culturelles. Il traduit la culture du fonctionnariat héritée de la colonisation et l'absence de socialisation des nationaux au milieu de l'entreprise et au monde des affaires. Il est surtout révélateur de l'empressement des politiques à procéder à une gabonisation à la fois financière, juridique et humaine de son économie au début des années soixante-dix dans l'optique de la mise sur pied d'une classe d'hommes d'affaires capable de prendre en main les leviers de l'économie dans les secteurs structuré et non structuré. La PME gabonaise présente depuis lors, une certaine fébrilité en dépit des privilèges douaniers et fiscaux et de l'appui financier et institutionnel dont elle bénéficie.

Contrairement à cette idée reçue qui présentait l'immigré comme celui-là qui empêchait au Gabonais de travailler et d'investir, l'éclosion des micro-entreprises et des autres activités marginales du secteur informel nécessitait une certaine ingéniosité qui était plutôt l'apanage des étrangers. Pourtant, le secteur informel (commerce et services de proximité) qui n'était pas pris en compte dans le PIB et qui échappait au contrôle des pouvoirs publics constituait un important réservoir d'emplois et de ressources fiscales. Les pouvoirs publics entendaient réinjecter dans le tissu social et économique les travailleurs éjectés des entreprises publiques et parapubliques ainsi que les nouveaux diplômés issus des écoles de formation professionnelle et de l'enseignement supérieur, pour décrier l'atmosphère sociale. Ils avaient mis sur pied une politique volontariste de promotion des PME (avantages fiscaux et douaniers, appui financier, technique et institutionnel, etc.). Mais cette dynamique de promotion de l'auto-emploi s'est heurtée à un manque de volonté et d'esprit d'initiative de la part des nationaux, mais surtout, à la compétitivité et au *diktat* des diasporas.

La réussite économique des immigrants dans ce contexte d'hibernation économique était très mal perçue par les nationaux confrontés à la triste réalité du chômage autrefois inconnu. Le nationalisme spontané qui s'est emparé des milieux politiques et médiatiques avait pour objectif d'exclure ces immigrants qui représentaient une part importante de l'activité de production. L'insertion socio-économique des nationaux étant conditionnée par le départ des étrangers, l'hospitalité traditionnelle qui se caractérisait autrefois par une forme de tolérance vis-à-vis de l'immigration clandestine pendant les années fastes fut sacrifiée sous l'autel d'un compromis. Les pouvoirs publics ont dû puiser dans un souci pédagogique, dans les ressources cognitives du passé colonial, pour attiser la flamme identitaire.

Il était question de réveiller la mémoire historique traumatique à partir du mythe mobilisateur « Gabon d'abord ». Gabon d'abord n'est pas qu'un simple slogan. Il symbolise un épisode douloureux de l'histoire et certainement, le chapitre le plus décisif du roman national. Dans le contexte de pluralisme politique et d'austérité budgétaire, ce mythe mobilisateur devenait le justificatif d'importantes résolutions prises au niveau de la politique intérieure et extérieure. C'est la brèche dans laquelle s'engloutirent les entrepreneurs identitaires pour canaliser le mécontentement des masses paupérisées qui avaient en quelque sorte épuisé leurs réserves de patience en façonnant une opinion publique anti-immigrée.

Le tribunal médiatique ayant jugé inopportune la présence des immigrants clandestins sur le sol gabonais, un plaidoyer en faveur de leur rapatriement fut adressé aux pouvoirs publics. Ce plaidoyer traduit l'emprise des groupes d'influence, notamment des entrepreneurs identitaires issus de toutes les sensibilités politiques sur la presse. Ainsi, la mobilisation du quotidien national *L'Union*, relais médiatico-idéologique de l'ordre politique gabonais participait d'une logique fascisante : construire l'immigration comme un problème dans l'espace public tout en justifiant auprès de la communauté internationale, le processus d'épuration des immigrants clandestins rendus visibles grâce à un discours polarisant qui a nourri le fantasme d'un déferlement migratoire à travers la presse.

La menace que représentait l'immigration sur le bien-être et la sécurité publique rendait nécessaires la riposte des pouvoirs publics : mesures d'identification et de contrôle au faciès dans l'espace public, renforcement des mesures de contrôle de l'immigration par la création de nouveaux postes frontaliers (Nyinguema Ndong, 2015), opérations de régularisation exceptionnelle destinée à compenser les pertes fiscales importantes occasionnées par l'ouverture des frontières et l'expulsion de sans-papiers, soient environ 55.000 immigrants (majoritairement de nationalité nigériane et sénégalaise) en 1995 (Mboumba Moussavou, 2011).

Conclusion

La libéralisation pose un sérieux problème de convergence pour le jeune État-nation gabonais en construction qui perçoit son identité comme une donnée immuable, imperméable et la définit à partir d'un ensemble d'acquis historiques (une origine exclusive bantou et pygmées des groupes ethniques et son expérience de la fédération aefienne) ; culturels (l'unité que lui assure la société initiatique bwiti) ; d'un socle commun (le bassin de l'Ogooué qui assure l'unité de ses populations) et la géographie de son sous-peuplement (Rossatanga-Rignault, 2012). Problème de convergence, parce que le Gabon entendait au préalable procéder à l'intégration de son territoire et/ou au développement harmonieux de son économie pour juguler les fractures géographiques, économiques et sociales héritées de la colonisation avant de s'ouvrir à d'autres économies à l'effet de tirer équitablement parti des bénéfices de la libéralisation.

Contre toute attente, il fut sous la pression des bailleurs de fonds, contraint de s'adapter à une nouvelle structure organisationnelle et idéologique pour s'arrimer aux nouvelles mutations du capitalisme mondial. Mais dans de conditions pareilles, l'on ne pouvait aboutir à un véritable processus d'intégration des économies en raison de la cristallisation des systèmes d'intérêts (intérêts des puissances occidentales vs intérêts des nations plus faibles, intérêts des nationaux vs intérêts des immigrants). En lieu et place de l'intégration aboutie des économies et des marchés au sein des espaces politiques plus vastes, l'on assista à des convergences purement formelles. Car, le nouveau régime de cohabitation imposé dans le cadre de mondialisation néolibérale portait les germes d'une explosion latente compte tenu des règles pernicieuses de jeu introduites dans le cadre du libre-échange (ouverture des frontières, circulation du capital, réformes fiscal-douanières, développement des politiques communautaires, etc.).

Ces mécanismes ont conduit les nations africaines dans un registre d'opposition et confrontation systématique qui s'illustre au plan régional par les dissensions sévères en matière politique migratoire et au niveau local par la volonté pour les États-nations de marquer leurs frontières du fait des mobiles liés à l'autodétermination, à la limitation des droits politiques, civils et sociaux aux nationaux, à la protection du marché de l'emploi et de l'identité ethno-nationale, etc.

Le traité du libre-échange qui promettait un avenir étincelant avec le bien-être pour tous a malheureusement conduit à l'individualisation forcée des sociétés africaines. La capitalisation de nos économies a remis en cause notre bagage civilisationnel. Elle a introduit des régimes d'appropriation et de gestion des ressources autres que le modèle collectiviste dominant qui relève de notre anthropologie. Le drame du Gabon c'est qu'il n'avait pas le capital humain nécessaire pour dessiner ou matérialiser une autre trajectoire au processus de gabonisation¹⁴ au regard des contraintes que lui imposaient l'ouverture du marché. Par ailleurs, ceux qui ont conduit ce processus en dépit de l'amenuisement des marges de manœuvres réservées à l'État, ont privilégié d'autres objectifs (le cynisme et l'opportunisme), laissant le Gabon dans une impasse.

Résultats des courses, les perspectives de croissance de l'économie demeurent fortement dépendantes de l'évolution des cours des matières premières sur le marché international et son économie assiégée par les étrangers. Les frustrations se sont sédimentées. L'effondrement des grands agrégats macroéconomiques s'est accompagné de l'éveil d'une conscience identitaire destinée à renouer le lien collectif et à exclure du circuit économique, une frange de la population d'origine étrangère. Pourtant, l'immigration est une condition *sine*

¹⁴ La gabonisation est une triple action à la fois juridique, financière et humaine. Elle prévoyait une nationalisation des actifs et de la texture sociale de la main-d'œuvre des entreprises installées au Gabon ainsi que la reprise de contrôle des activités du secteur non structuré par les hommes d'affaires gabonais.

qua non à la survie et au devenir de la nation gabonaise. C'est le carburant qui alimente toutes les économies de la planète et une passerelle entre les peuples. Il convient donc de revoir complètement le modèle néolibéral qui a complètement ensauvagé la scène internationale.

Bibliographie

- Abizadeh Arash, « Liberal Egalitarian Arguments for Closed Borders: Some Preliminary Critical Reflections », *Ethics and Economics*, 4 (1), 2006, [en ligne], consulté le 12 novembre 2024, URL : ethique-economique.org.
- Abizadeh Arash, « Democratic Legitimacy and State: A Reply to David Miller », *Political Theory*, 38 (1), 2010, pp. 121-130.
- ANG, Loi n° 5/86 du 18 juin 1986, fixant le régime d'admission et de séjour des étrangers en République gabonaise, *JORG*, n° 14-15 du 1^{er} et 15 juillet 1986.
- ANG, Loi n° 6/86 du 18 juin 1986, portant création d'un fonds spécial de l'immigration, *JORG*, n° 14-15 du 1^{er} et 15 juillet 1986.
- ANG, Loi n° 12/86 du 31 décembre 1986 relative à l'interdiction de séjour, *JORG*, n° 1 et 2 du 1^{er} au 15 janvier 1987.
- Archives Ambacam Libreville (AAL), Décret n° 00277PR/MT du 31 mai 1968 règlementant l'emploi des travailleurs étrangers au Gabon.
- BAD, *République gabonaise. Rapport d'achèvement du programme de relance économique 1994-1995*, 1997.
- Bader Veit, « The Ethic of Immigration », *Constellations*, 12 (3), 2005, pp. 331-361.
- Barro Chambrier Hugues Alexandre, *L'économie Gabon : analyse, politiques d'ajustement et adaptation*, Paris, Economica, 1990.
- Bauböck Rainer, « The crossing and blurring of boundaries in international migration challenges for the social and political theory », in Bauböck Rainer and Rundell John, (dir.), *Blurred Boundaries, Ethnicity, Citizenship*, Brookfields, CT: Ashgate, 1998, pp. 17-52.
- Bayart Jean-François, *L'impasse national-libéral. Globalisation et repli identitaire*, Paris, La Découverte, 2017.
- Beck Ulrich, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*, Paris, Flammarion, Alto/Aubier, 2003.
- Brenner Neil, « Beyond state centrism? Space, territoriality, and geographical scale in globalization studies », *Theory and Society*, 28, 1999, pp. 39-78.
- Brenner Neil, Peck Jamie, Theodore Nik, « Variegated neoliberalization: geographies, modalities, pathways », *Global Networks*, 10(2), 2010, pp. 182-222.
- Clochard Olivier, Dahdah Assaf, Mary Kevin, « Éditorial : mieux rendre compte des figures des intermédiaires », *Revue européenne des migrations internationales*, 39 (4), 2023, pp. 7-13.
- Duarte Melina, « Territorial Rights of Liberal Democratic States: Challenging the Rights To Exclude Immigrants », *Contrastes. Revista Internacional de Filosofia*, (20), 2015, pp. 163-183.

Ella Ondo Thierry, « Enjeux et défis de l'ouverture des frontières de la CEMAC : Le cas du Gabon », *L'Union* n° 12.628 du samedi 20 et dimanche 21 janvier, 2018, p. 3.

Hebdo informations, n° 119 du samedi 9 août 1986, p. 146.

L'Union n°5426 du samedi 12 et dimanche 13 février 1994, p. 3.

Lacroix Thomas, *L'État sans frontières. Comment les migrations transforment l'État*, Lyon, ENS Éditions, 2024.

Loungou Serge, « L'espace maritime, une porte d'entrée de l'immigration clandestine au Gabon », *Gabonica*, (2), 2008, pp. 87-101.

Mboumba Moussavou Tatiana Sandra, « Gestion des flux migratoires et droits de l'homme au Gabon : pour une radioscopie des enjeux du nouveau pouvoir », in Moundounga Mouity P. (dir.), *Transition politique et enjeux post-électorales au Gabon*, Paris, L'Harmattan, 2011, pp. 145-168.

Ministère de la Planification et de l'Aménagement du Territoire, *Recensement général de la population et de l'habitat du 1^{er} au 31 juillet 1993*, Bureau Central du Recensement, 1993.

Negreponi-Delivanis Maria, *Mondialisation conspiratrice*, Paris-Budapest-Torino, L'Harmattan, 2002.

Nynguema Ndong Léonilde Chancia, « Activités halieutiques et immigration clandestine dans le Golfe de Guinée : le cas du Gabon », Thèse de Doctorat en Géographie, Université de Nantes, 2015.

Pécoud Antoine, De Guchteneire Paul, « Introduction : le scénario migration sans frontières », in Pécoud Antoine, De Guchteneire Paul (dir.), *Migrations sans frontière. Essais sur la libre circulation des personnes*, Paris, Éditions UNESCO, 2009, pp. 19-52.

Plihon Dominique, « Quel pouvoir à l'ère de la mondialisation », in Badie Bertrand et Vidal Dominique (dir.), *Qui gouverne le monde ? L'état du monde en 2017*, Paris, La Découverte, 2016, pp. 85-94.

Pourtier Roland, *Gabon. Tome 2. État et développement*, Paris, l'Harmattan, 1989.

Rossatanga-Rignault Guy, « Ce que "Gabon d'abord" veut dire », *L'Union* n° 0853 du vendredi 10 février, 2012, p. 3.

Sindjoun Luc, « Éléments d'analyse relationnelle des migrations et des transactions entre États et individus », in Sindjoun Luc (dir.), *État, individus et réseaux dans les migrations africaines*, Paris, Karthala, 2004, pp. 5-15.

Yong Caleb, « Does Freedom of Speech Include Hate Speech? », *Res Publica*, vol.17, n° 4, 2011, pp. 385-403.

Yusekdag Yusuf, « Moral Cosmopolitanism and The Right to Immigration », *Public Reason*, 4 (1-2), 2012, pp. 262-272.

IMMIGRATION CLANDESTINE

"INVASION" D'UNE CENTAINE DE SANS-PAPIERS

Dimanche, un bateau battant pavillon béninois débarquait sur nos côtes sa "cargaison" au mépris des mesures prises par le général Ngari pour limiter le phénomène



Immigration et sécurité

Les Gabonais unanimement en faveur du rapatriement des clandos

Après l'interpellation du Premier ministre, M. Casimir Oyé Mba mercredi dernier devant l'Assemblée nationale, nos reporters ont sillonné hier les rues de Libreville pour connaître le sentiment des compatriotes sur la question. D'une façon générale, ceux-ci se disent favorables au rapatriement des «sans-papiers», et soutiennent que les expatriés sont à l'origine du chômage chez nous.

— M. Daniel Hounga, employé à Africa Diffusion : «La présence des étrangers sur notre sol est devenue un problème inquiétant. A cet effet, les pouvoirs publics doivent prendre des mesures, peut-être pour l'enrayer, mais essayer de l'atténuer. Aussi doivent-ils expulser tous les «sans-papiers» après avoir fait au préalable un recensement de tous les immigrés, qui permettrait d'identifier ceux dont la présence par leur travail est profitable au Gabon. On ne peut garder tous ceux qui fient à l'approche du policier.



Daniel Hounga

— Léonard Bouabé, garantiste : «Tout le monde est unanime pour reconnaître que l'immigration est devenue un problème préoccupant. Il conviendrait de trouver une structure adéquate pour le ré-

gler. Il faut agir avec vigueur au niveau des «sans-papiers». Et si l'y a des expulsions, que celles-ci se passent dans des normes juridiques.

— Alain Kono, cadre de banque : «Je trouve que la présence des étrangers est négative chez nous. Pour cela, je demande qu'ils repartent chez eux surtout ceux qui n'ont pas d'emploi ou ceux qui sont en situation irrégulière.

— Jean-Claude Boumanga, ingénieur RTG : «L'immigration est devenue préoccupante. Il va falloir que tout le monde travaille en étroite collaboration avec le gouvernement afin de faire partir tous les «sans-papiers» et pour rapatrier le président de la République, d'apporter notre soutien à nos étrangers qui nous apportent leur force de travail. Car l'arrivée des étrangers nous a apporté des maux auxquels nous sommes habitués chez nous tels le vol, le banditisme, la criminalité. Donc, il faut les faire partir.

— Jean-Pierre Matangoye, économiste-gestionnaire : «Trop, c'est trop. En ce moment, nous sommes submergés. Je ne voudrais pas apparaître comme xénophobe, du fait que je ne suis pas contre la présence des étrangers au Gabon, mais plutôt contre celle de tous ceux qui sont en situation irrégulière. Car non seulement ils sont dans cette situation, mais aussi parce qu'ils sont en train d'instaurer des phénomènes qui jadis n'existaient pas chez nous, à l'instar des vols et d'autres mauvaises mœurs. Alors pour tous ceux qui sont régulièrement installés, tant mieux. Le Gabon était une terre d'accueil. Mais pour le reste, étant donné qu'ils occupent illégalement le marché, je suis pour leur rapatriement. Ils s'étaient aperçus, il y a des fraudeurs vis-à-vis de l'Etat. Leur expulsion permettrait ainsi de voir un peu plus clair.



Mme Mariam Diba

— Mme Mariam Diba, caissière en chômage : «Parmi tous ces étrangers, il y a ceux qui sont devenus presque Gabonais pour avoir séjourné sur notre sol depuis de nombreuses années. Cette catégorie de personnes ne doit pas être touchée par la mesure d'expulsion. Il faut rapatrier tous les «sans-papiers», car nombreux sont ceux qui viennent juste s'agripper à l'exemple des Nigériens, pour aller par la suite vers d'autres lieux comme aux Etats-Unis. On ne peut nullement garder ce genre d'étrangers.

— Jean-Pierre Matangoye, économiste-gestionnaire : «Trop, c'est trop. En ce moment, nous sommes submergés. Je ne voudrais pas apparaître comme xénophobe, du fait que je ne suis pas contre la présence des étrangers au Gabon, mais plutôt contre celle de tous ceux qui sont en situation irrégulière. Car non seulement ils sont dans cette situation, mais aussi parce qu'ils sont en train d'instaurer des phénomènes qui jadis n'existaient pas chez nous, à l'instar des vols et d'autres mauvaises mœurs. Alors pour tous ceux qui sont régulièrement installés, tant mieux. Le Gabon était une terre d'accueil. Mais pour le reste, étant donné qu'ils occupent illégalement le marché, je suis pour leur rapatriement. Ils s'étaient aperçus, il y a des fraudeurs vis-à-vis de l'Etat. Leur expulsion permettrait ainsi de voir un peu plus clair.

— N.M.E. journaliste : «Je suis pour le rapatriement des immigrés du Gabon. Mais pas tous. Je parle des «sans-papiers», ceux qui viennent clandestinement et se transforment en bandits de grande chemin ou en gangsters qui pillent et tuent, le jour comme la nuit, créant ainsi un sentiment de psychose généralisée. Cependant, que leur expulsion se fasse plutôt de manière disciplinée que spectaculaire. N'oublions pas que nous avons des compatriotes dans d'autres pays et que la vengeance est un plat qui se mange cru.

— Aurelien Ndembi, diplômé en mécanique sans emploi : «Depuis que les étrangers sont chez nous, ils occupent toutes les places, et nous, on se retrouve au chômage. Seuls ceux qui ont les contrats de travail peuvent rester. Ceux qui font de l'handicraft doivent partir.

— Mme Monique Aubame, secrétaire sténo-dactyle à la Mairie de Libreville : «Ils sont plus nombreux que nous maintenant, alors y voir à la Gare-Roche. Ils ont envahi tout le marché. Il faut les faire partir.



Roxine Mengoué

— Roxine Mengoué, élève en classe de terminale des étrangers apportent beaucoup de problèmes au Gabon, à savoir la criminalité, la violence etc. Par contre, il faut reconnaître que les Gabonais ne peuvent pas tout faire. Si tous les étrangers rentraient chez eux, il n'y aura plus de taximen, plus de boulangers, etc... Il faut faire partir ceux qui sont inutiles. Le gouvernement doit être strict à ce sujet.

Veronique Ntangui M
F. Ebaney M
Photos : Ngoubili M

★
Lire l'union c'est bien s'y abonner c'est mieux

SPORT
LES COUPES, LES MEDAILLES TOUTES DISCIPLINES SONT ARRIVEES A PARTIR DE 3.500 F



Un pont entre deux rives ou la triste histoire politique de la traversée du fleuve Oyapock

Denis Fleurdorge

M@GM@

Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales

vol.23 n.3 2025 ISSN 1721-9809

DOI: 10.17613/fpnak-rq566

Première parution de ce texte en portugais : Uma ponte entre duas margens ou a triste história política da travessia do rio Oiapoque, Revista FAMECOS Media, cultura e tecnologia, V. 24, n. 3, setembro, outubro, novembro e dezembro de 2017, Porto Alegre (Brasil), traduzido por Clélia Pinto.

Denis Fleurdorge

Professeur des Universités à l'Université Paul-Valéry Montpellier (UPVM). Spécialiste d'anthropologie politique, il est l'auteur de nombreux ouvrages sur les rituels et les représentations du pouvoir en France.

Dernière publication : *Le corps du président de la République. Une anthropologie politique*, Saint-Gély-du-Fesc, Éditions ShS éditions, 2025.

Abstract

Cet article aborde un cas concret de « frontière » opposant le Brésil et la France. À travers la mise en œuvre d'un projet et d'une réalisation d'un pont frontalier entre les deux rives du fleuve Oyapock (Guyane française), il est possible de comprendre les articulations entre « frontière réelle » et « frontière imaginaire », entre « défi technique » et « volonté idéologique », entre « réalité » et « idéalisme ». Tout concourt, paradoxalement, à une étrange impasse diplomatique.

Illustration : Lorenz Stoer (1530-1621), *Geometria et Perspectiva* (Augsburg: Michael Manger, 1567), University of Tübingen.

« Frontière : en géographie politique, ligne imaginaire entre deux nations, séparant les droits imaginaires de l'une des droits imaginaires de l'autre » (*Dictionnaire du Diable*, Ambrose Gwinnett Bierce).

Conquistadors !

Pour que les « choses » socialement adviennent, il faut la conjonction harmonieuse et parfois imprévisible de l'imaginaire et du symbolique. Aux confins du Brésil, dans l'État de l'Amapà et sur un morceau improbable de France – la Guyane, l'idée d'un pont entre deux rives a germé dans les têtes d'hommes de pouvoir férus de symboles politiques. Le principe directeur de cette idée était de construire un pont sur un fleuve pour relier le Brésil à la France, l'Amérique du Sud à l'Europe, le Nouveau Monde à l'Ancien Monde finissant¹. Le politique est toujours une certaine manière de jouer avec les limites : limites imaginaires, limites symboliques, limites réelles. Mais aussi comme le souligne avec une grande justesse Pierre Legendre « l'immuable scénario qui porte le pouvoir » à besoin « du théâtre, des rites, des cérémonies d'écriture pour faire exister un État, lui donner forme, en faire une fiction animée » (1999, p. 9). Le réel, c'est la mise en œuvre d'une volonté politique d'édifier un pont à haubans d'une longueur de 378 mètres entre la rive brésilienne et la rive guyanaise du fleuve Oyapock au lieu-dit de *Pointe morne*. L'origine d'un tel projet remonte à une vague décision annoncée conjointement entre les présidents Jacques Chirac et Fernando Cardoso en 1997².

L'usure du temps ayant fait son œuvre discrète, le projet va ressurgir au moment des accords franco-brésiliens signés le 15 juillet 2005 au cours de la visite officielle en France du Président Luiz Inacio Lula Da Silva. Mais, c'est le 12 février 2008 lors du Sommet bilatéral entre la France et le Brésil à Saint-Georges-de-l'Oyapock que le projet sera remis au centre des relations franco-brésiliennes. La première image est celle du Président Nicolas Sarkozy en costume et cravate attendant sur un improbable ponton perdu en pleine forêt équatoriale. Il est encadré de deux Gardes républicains en culotte blanche et sabre au clair (uniforme et posture d'apparat), et de deux matelots de la Marine Nationale. Image insolite que va renforcer l'arrivée du président Lula. En effet, le Président brésilien traverse le fleuve sur une embarcation surchargée d'hommes en armes et accoste avec son bel équipage sur les berges guyanaises. L'impression de cette théâtralisation baroque produit une sorte « d'image scopique » symbolisant l'histoire regardant le présent et le présent regardant l'histoire dans un dévoiement du sens de la conquête : *Conquistadors* d'une autre époque s'inscrivant dans le dérisoire symbole du temps présent, et du lien non conflictuel entre Conquête et Liberté, entre le Nouveau Monde et l'Ancien Monde, entre le Progrès et le Sous-développement.

D'une rive à l'autre

La Guyane ancienne colonie pénitentiaire, ne produit rien au sens productiviste contemporain, et offre un tourisme limité, voire embryonnaire. Elle trouve son honnête justification que dans le développement lucratif de

1 Le coût de ce projet serait de plus de 50 millions de réais (soit plus de 20 millions d'euros). Ceci ne tient pas compte des « traditionnels dépassements » de budget et de toutes les dépenses périphériques : routes, ouvrages d'art infrastructures administratives, etc.

2 Le 11 mars 1997, le Président Jacques Chirac, lors d'une tournée diplomatique dans les principaux pays d'Amérique du Sud, prononce un discours à Brasilia dans lequel il suggère l'idée d'organiser un Sommet entre les chefs d'État latino-américains et européens. Le 28 et le 29 juin 1999 se tient à Rio de Janeiro un Sommet auquel participe 49 chefs d'État d'Amérique latine, des Caraïbes, de l'Union européenne. Ce Sommet mettra au centre de ses débats la question du lien, en termes d'échanges et de coopérations, entre les deux continents. Face à la domination des États-Unis une réponse conjointe doit être apportée par le politique, l'économique et le culturel. On notera pour la « petite histoire » que devant le président Fernando Cardoso, Jacques Chirac avait été confus évoquant, dans la continuité du projet, cette magnifique route qui permettrait de relier, avant l'an 2000, le Venezuela à Buenos Aires, vieux souvenir sans doute de cours de géographie avec la mythique « panaméricaine » de l'Alaska à la Patagonie.

l'industrie aérospatiale avec la base de Kourou et un terrain de « jeux » pour l'entraînement en milieu hostile de la Légion Étrangère. C'est un bout de France au milieu de nulle part. Cette terre foisonnante mais pauvre a permis de « déporter » en toute humanité les *Hmong* ayant fui le Laos des *boat people*. Parfaitement insérés dans leur nouvelle terre promise et de liberté retrouvée, ils en sont devenus les jardiniers³. Peut-être que dans l'esprit de certain acteur politique la Guyane peut devenir une sorte de tête de pont pour les exportations de l'Europe sur le continent sud-américain. Encore une « prophétie autoréalisatrice » au mieux ou encore banalement une utopie sociale démesurée de plus. Incapable de contrôler ses frontières que cela soit entre le Suriname et le Brésil, la frontière administrative française n'existe pas face à des échanges transfrontaliers incessants. Les hommes, les animaux (rares et protégés) et les marchandises (plus ou moins licites) circulent dans un va-et-vient secrètement codifié. La misère et la pauvreté poussent souvent les plus précaires à se perdre dans des trajectoires de vie mortifère. Attraction vers ce qui brille, attraction vers l'argent facile et les frissons de la vie clandestine.

Face à Saint-Georges-de-l'Oyapock, sur la rive droite, se situe la petite ville d'Oiapoque. Ville excentrée et isolée au nord de l'État d'Amapà. C'est bien une terre de bout du monde, éloignée de plus de 600 kilomètres de la ville de Macapà, avec ironie du sort ou de la réalité, que l'État d'Amapà ne possède pas de pont qui le relie au reste du Brésil ! Ici aussi, comme en Guyane, la précarité économique de l'existence nécessite de s'arranger avec la frontière. Cet arrangement est fait de territoire de conquête, de ruées fébriles, d'accommodement avec les lois instituées. La petite ville d'Oiapoque concentre tout ce que l'imaginaire des fortunes rapides peut porter de forces d'attraction et de résignation dans la désillusion. Elle constitue une sorte de triste lieu de fixations humaines permettant à quelques brésiliens en situation souvent d'extrême vulnérabilité de traverser le fleuve et de trouver non seulement un travail non déclaré mais aussi de scolariser leurs enfants et d'être soignés. Elle permet aux orpailleurs de négocier le fruit de leur trafic puisque même si aucune exploitation de l'or n'est recensée dans l'État d'Amapà, il existe plusieurs comptoirs qui peuvent récupérer cet or illégal, non pas pour le « blanchir » mais pour le « redorer » en quelque sorte. L'orpillage clandestin fournit non seulement un commerce lié à l'extraction de l'or mais ouvre en même temps des marchés sur l'achat de pompes, de groupes électrogènes, d'outils, d'armes, de nourriture. Dans le droit fil de cette économie des « marges », il convient d'ajouter le commerce interdit d'animaux exotiques et protégés. Cette dernière activité étant spécifique aux deux rives de l'Oyapock. *In fine*, il y a bien l'existence d'une économie grise permettant la gravitation de tout un univers de « petits métiers » constituant une main d'œuvre corvéable sans merci comme des orpailleurs illégaux, des passeurs discrets et des prostituées perdues. Ce qui caractérise singulièrement ces « expériences de vie », c'est bien une fluidité des relations rendue invisible par la libre circulation d'un commerce aux frontières du licite et de l'illicite. Ce « peuple des berges » est littéralement composé « *d'êtres-frontières qui n'ont pas de frontière* » (Simmel).

Ainsi, le pont par une sorte de « transmutation symbolique », se doit de relier mais de façon concomitante se doit d'inventer la frontière comme l'exprime si justement Régis Debray : « Reliefs et cours d'eau ont un pouvoir incitatif de suggestion, mais ne peuvent se hausser à la dignité de frontières que par un acte d'inscription solennel, seul à même de transmuter un accident de la nature en une règle de droit. [...] » (2010, p. 16). On comprend bien que la « la frontière est d'abord une affaire intellectuelle et morale » (*Ibid.*, p. 16). Plus encore, et c'est le cœur du propos de cet article, se pose la question d'une reconnaissance instituée sous la forme cérémonielle de l'inauguration du pont pas les autorités françaises et brésiliennes. La nature, celle du

³ La communauté *Hmong* s'est investie dans le développement de cultures maraichères et fournit une grande partie des légumes de la Guyane.

fleuve, et la culture — celle d'une vision administrative, se concentrent dans une impérative nécessité de se joindre en une vision politique unique, et concourent à cette illusion d'« un acte d'inscription solennel » et de transmutation en « une règle de droit ». Plus encore on atteint cette volonté sans cesse renouvelée du politique de provoquer comme le souligne Pierre Legendre « l'ineffaçable nostalgie des lieux et des emblèmes, mais aussi l'immobilité du temps qui fait croire à l'immortalité, c'est le signe, toujours en vie, de ce que l'Occident appelle Nation » (1999, p. 47).

Le réel politique n'existe pas

Le regard sociologique, qui passe à travers la fragilité des échanges humains et la labilité de relations sociales, permet de mettre en exergue, avant tout, l'expression d'une expérience humaine particulière. Les amérindiens des deux rives ne sont ni brésiliens ni français : ils sont les hommes de la forêt et du fleuve. Autrement dit, les autochtones, pour être parfaitement explicite, n'ont rien à faire de ce pont. Plus encore, le symbole politique ne leur parle pas et pour eux l'utilité fonctionnelle ne se justifie aucunement.

À ce niveau d'analyse se situent l'intimité de la production des symboles politiques et leur efficacité. En effet, la « germination symbolique » n'a pas de prise et même si comme le suggère Georg Simmel, « il faut d'abord que les choses soient les unes hors des autres pour être ensuite les unes avec les autres. Il serait absurde, pratiquement et logiquement, de relier ce qui n'était pas séparé, voire ce qui, en un sens, ne reste pas séparé » (1988, p. 159). Ce pont, ambition louable entre deux pays plus qu'amis, n'existe pas symboliquement. Les deux rives sont séparées politiquement comme discontinuité territoriale : une rive brésilienne et une rive française. C'est aussi la conjonction des aléas de l'histoire et d'une conception administrative et souveraine du territoire. Mais pour que ces deux rives puissent être reliées il aurait fallu la lente maturation d'un sens : « Le pont symbolise l'extension de notre sphère volitive dans l'espace. Pour nous et rien que pour nous, les rives du fleuve ne sont pas simplement extérieures l'une de l'autre, mais justement “séparées” ; et la notion de séparation serait dépourvue de sens si nous n'avions commencé par les relier, dans nos pensées finalisées, dans nos besoins, dans notre imagination. Mais à partir de ce moment, la forme naturelle vient épouser cette notion comme par une intention positive, et la séparation semblera dès lors intervenir entre des éléments pris en soi et pour soi, afin que l'esprit, conciliant, unifiant, la dépasse désormais » (1988, pp. 160-161). Simmel pointe cette impérieuse nécessité que le séparé doit être d'abord conçu comme séparé pour ensuite être dépassé : « Parce que l'homme est l'être de liaison qui doit toujours séparer, et qui ne peut relier sans avoir séparé — il nous faut d'abord concevoir en esprit comme une séparation l'existence indifférente de deux rives, pour les relier par un pont. Et l'homme est tout autant l'être-frontière qui n'a pas de frontière » (*Ibid.*, p. 166).

Le problème de fond est que ce territoire n'a jamais été sociologiquement et anthropologiquement séparé. Alors pour sortir, pour un temps de cette situation d'« instabilité symbolique », voire d'aporie, il faut considérer la situation comme une sorte d'expérience humaine d'une « ultime frontière ». En ce sens, Régis Debray est d'une grande précision : « La frontière survit à ses métaphores. Invincible parce que bonne à penser, du fait que toute mise en ordre symbolique d'un chaos ou d'un salmigondis passe chaque fois, en chaque domaine, par un jeu d'oppositions — yin/yang, féminin/masculin, chaud/froid, terre/ciel, mais aussi classique/baroque, apollinien/dionysiaque, gauche/droite, etc. C'est la raison pour laquelle, s'il n'y a pas de frontières pour toujours, il y a toujours une ultime frontière » (2010, pp. 45-46). Ainsi de manière symétrique ce pont sur le fleuve Oyapock offre aussi ses jeux d'oppositions entre le licite/l'illucite, la richesse/la misère, l'Amérindien/l'Européen, le Vieux Monde/le Nouveau Monde, la conquête/l'abandon, l'économique/le social. Cette

« idée » de pont se trouve comme sortie du chaos d'une nature indomptable et d'une économie grise (trafic, clandestinité, illégalité), et enchâssée dans un monde paradoxal qui veut s'affranchir de toutes les frontières : une Europe sans frontière dans un monde globalisé. Il importe de souligner incidemment que cette frontière internationale délimitant le territoire du Brésil et le territoire de la France représente pour la France sa plus longue frontière territoriale avec plus de 730 km.

De l'étrangeté à la figure de l'étranger radical

Depuis Platon nous savons qu'il n'y a pas d'identité sans altérité ou d'altérité sans identité. Autrement dit, l'identité comme l'altérité viennent de la même eau lustrale. Sur les fonts baptismaux de la reconnaissance sociale, l'Autre (altérité) et le Même (identité) se confondent dans une dialectique de la relation et du duel. Liens ténus entre des appartenances et le conflit des interprétations. Au-delà d'une apparente contradiction ces concepts ne peuvent pas avoir d'existence l'un sans l'autre. Identité et altérité, sœurs siamoises, doivent se penser et s'aborder ensemble dans toutes les formes de relations sociales. La vie sociale participe conjointement du Même et de l'Autre. Naissent et meurent dans un même mouvement. Dans sa petite digression sur « l'étranger » Georg Simmel établissait l'importance des constructions sociales des espaces dans les interactions (1999, pp. 663-684). Là où l'indétermination et les zones grises du social offraient une socialité particulière qui permettait de rencontrer « l'étrangeté » va se substituer la figure contemporaine du « brésilien frontalier étranger » (figure administrative et forcément suspecte). En retour, le guyanais des berges deviendra aussi un « guyanais frontalier étranger » (autre figure tout aussi suspecte). Ils doivent, l'un comme l'autre se débarrasser de leur « étrangeté » bâtie sur l'expérience d'une altérité du quotidien et d'une socialité adaptative pour devenir des étrangers devant s'incarner dans une identité réifiée : figure de droit potentiellement livrable aux vindictes de l'administration policière et douanière.

In fine, le pont est censé instaurer une respiration sociale, voire sous les rigueurs équatoriales du climat une transpiration. La frontière apparaît alors comme une sorte d'enveloppe protectrice symbolique, de peau qui au-delà de la métaphore peut être un prolongement métonymique : « La peau serait l'organe primordial des épigénèses, le premier reconnaissable chez l'embryon. C'est en se dotant d'une couche isolante, dont le rôle n'est pas d'interdire, mais de réguler l'échange entre le dedans et le dehors, qu'un être vivant peut se former et croître » (2010, p. 37). Il s'agit bien d'une régulation des formes d'échanges entre le « dedans » et le « dehors ». Véritable osmose des échanges sociaux.

De l'indéhiscence symbolique politique

Que serait la France sans son Administration ? Elle fut le fer de lance du projet, ce qui l'a conduit à terminer la construction aux termes de quatorze ans de travaux (entre 1997 et 2011). Consciente de la fonctionnalité d'une frontière, vieille expérience historique compte tenu de nos longues traditions de guerres de frontières, la France offre les infrastructures administratives à la hauteur du projet : *Douanes et droits indirects* et service de la *Police aux Frontières*. Ainsi les effectifs de la police ont augmenté puisque 62 policiers ont actuellement en charge ce morceau de frontière⁴. Moins avouable et plus discrètement mis en œuvre, c'est une augmentation des activités militaires avec une véritable militarisation de la région autour d'opérations contre les *garimpeiros* brésiliens « prospectant » sur le territoire guyanais⁵. Autrement dit, la surveillance et le contrôle disposent des

4 Ce nouveau déploiement administratif a permis la « reconduite » à la frontière de 2000 brésiliens illégaux. Complexité de la chose, les français venant de Guyane n'ont pas besoin de visa alors que les brésiliens sont soumis à une obligation de demande et d'obtention de visa pour venir en Guyane.

5 En juin 2012, la réalité fut d'une extrême brutalité puisque deux militaires (un caporal-chef et un adjudant) du 9^{ème}

moyens permettant de résoudre le risque inhérent à une frontière puisqu'« elle inhibe la violence et peut la justifier. Scelle une paix, déclenche une guerre. Brime et libère. Dissocie et réunit. Comme le fleuve, qui joint et sépare en même temps » (*Ibid.*, p. 30). Ceci explique en partie que pour la France « Le passage licite est liquidé au profit du passage puni » (*Ibid.*, p. 54). Ainsi, du côté français le puni est prêt en établissant une zone de contrôle avec douane, visa et administration plus ou moins tatillonne. Inévitablement, le pont va détruire la fragile économie faite d'une zone d'ombre sociale sous la luxuriante canopée. Et comme le souligne Pierre Legendre « l'administration n'existerait pas sans sa démesure théâtrale, sans son décor, sans sa puissance formaliste » (Pierre Legendre, *Miroir d'une Nation. L'École d'Administration*, Paris, Mille et Une Nuits, 1999, p. 15).

Les brésiliens parlent de *faroeste*. Terre de conquêtes et de libertés, de tous les possibles impossibles, mais aussi de tous les trafics et de tous les excès. On n'échappe pas à l'ombre portée de la Grande forêt avec l'imaginaire improbable et brouillée d'un *farwest* à la brésilienne. Sur la rive brésilienne les travaux ont pris du retard pour le dire pudiquement. Les infrastructures frontalières se réduisent à une vague cabane. Le Gouverneur de l'Amapà, Camilo Capiberibe (PSB), décide de relancer la suite des travaux du côté brésilien en août 2011. Il est vrai que de ce côté de la rive tout est à faire. La route BR 156 qui mène à la ville de Macapà doit être encore stabilisée et dotée d'un revêtement bitumineux sur environ 200km. À cela s'ajoute la construction d'une trentaine d'ouvrage d'art (des ponts pour l'essentiel !). Tout ceci n'est que la face visible de la réalité de l'entreprise puisque s'ajoutent à un tel projet toutes les négociations bilatérales entre la France et le Brésil, non seulement sur des questions d'accords transfrontaliers, de modification du droits (visas), mais aussi d'ajustements économiques sachant que l'Amapà est un état pauvre à l'écart des développements économiques actuels du Brésil. Dans un tel contexte, quelques développements économiques, culturels, politiques, sociaux sont-ils envisageables entre les deux pays ?

Ce « pont emblème » relève bien d'une forme d'indéhiscence symbolique du politique : rien ne va germer de la réalisation de ce projet. Les peuples du fleuve et de la forêt n'ont que faire des symboles politiques importés d'autant qu'ils risquent de modifier l'équilibre précaire de leurs vies recomposées et dont leur sociabilité aussi recomposée offre une sorte d'huile essentielle aux rouages d'une machine sociale posée en équilibre sur les deux rives d'un fleuve perdu en pleine forêt équatoriale. Certes, il y a bien une tentative « forcée » dénouer un lien symbolique entre la France et le Brésil, entre le Vieux Monde et le Nouveau Monde, entre l'Europe et un pays à la croissance miraculeuse appartenant aux BRIC. Mais est-ce aussi, en arrière-plan, la remontée des scories d'une domination culturelle ou bien encore une certaine condescendance sociale ? On sent la condescendance du Vieux Monde vis-à-vis du Nouveau Monde. Vieux Monde qui aime toujours recomposer sa vision justement du Monde à son image. Mais dans le su et l'insu de cette condescendance politique se cristallise une « vision tiers-mondiste » au pire ou au mieux (dans le pire) de « pays émergent » alors que le Brésil est pays souverain, moderne et industriel, innovant dans bien des domaines⁶.

Ce pont est le signe diacritique — littéralement « qui distingue », et l'emblème réalisé de ce qui permet d'imposer notre « vision du Monde », un monde mythologique constitué d'une croyance dans la capacité du

Régiment d'Infanterie de Marine sont « tombés » au combat et deux Gendarmes furent blessées dans le cadre d'une opération « Harpie » contre des orpailleurs clandestins.

6 Ce que l'Europe ne voit pas du Brésil, c'est que pour une large part, économique, c'est un regard tourné vers le modèle nord-américain de développement qui prévaut. La vieille Europe garde l'image lointaine et la nostalgie d'une vieille culture aux humanités émancipatrices mais certainement pas un idéal de société moderne. Le Brésil n'est plus dans l'émergence, il est dans l'accomplissement d'un développement de rattrapage et de standardisation du modèle nord-américain.

politique à provoquer le changement social et à instituer le développement. Le paradoxe est d'avoir engendré une frontière là où il n'y en avait pas (ou seulement peut-être une frontière imaginaire) et un pont inutilisable, pour créer une pseudo-frontière réelle. Avant le pont il était possible de se rencontrer entre français et brésilien pour des raisons amicales et de partage d'une même « sociabilité fluviale » pour pallier la rudesse des rapports sociaux et économiques⁷. Ainsi, que dire de ce pont dont la route n'est pas entièrement asphaltée et mène à une ville sans pont et sans lien avec le reste du Brésil (delta de l'Amazone). Quelles seront les retombées pour les habitants puisque les échanges économiques sont inexistantes et se situent dans une impasse formelle en termes de développement ? En fait le pont ne changera rien à la réalité des pratiques habituelles. Pont au milieu de nulle part comme un symbole dérisoire d'un caprice et d'un fantasme politique reposant sur la toute-puissance d'une capacité illimitée à bâtir l'avenir. Mais tout ceci est aussi symptomatique de l'histoire de France comme une longue et lente sédimentation improbable entre colbertisme et jacobinisme dans la mesure où cette « merveilleuse idée » est française.

Pour conclure provisoirement

Parfois la réalité semble rejoindre la fiction. Ainsi la fiction cinématographique nous offre l'hypothèse de ce que peut être une volonté démesurée cristallisée dans un projet insensé. En 1982, dans son film *Fitzcarraldo* s'inspirant d'une histoire vraie, Werner Herzog⁸ offrait la fresque baroque d'un projet autant grandiose qu'irréel : construire un opéra à Iquitos en plein cœur de la forêt amazonienne — côté Pérou, pour que le grand Enrico Caruso et la divine Sarah Bernhardt puissent y venir interpréter Verdi. Le résultat sera tout autre et laissera l'Européen se confronter aux vestiges de ses illusions et l'Amérindien en pleine acculturation face à une modernité qui se pense et se réalise sans lui. Introduire la culture dans cette nature luxuriante belle métaphore avec en arrière fond la décadence du Vieux Monde et le Nouveau Monde confronté aux affres de son histoire présente tumultueuse.

Qui veut relier les deux rives ? Une volonté politique mais certainement pas les riverains. Il y a là une opposition entre une pensée du franchissement et une pensée de la continuité territoriale sans obstacles. Vision et conception politique hors de toute construction locale et sociale, superposition d'une vision d'un monde discontinu et territorialisé et d'un monde contiguë et libre où la nature est plus forte que la culture. Car face à une sorte d'entropie sociale, réelle ou figurée, il faut nécessairement du discernement et du repérable dans un contexte de : « limite mobile et floue, qui va et vient avec les saisons, les rapports de force entre espèces et populations » (2010, pp. 16-17). Plus encore : « Nous, il nous faut de l'institué : nous plantons des signes, érigeons des emblèmes » (*Ibid.*, pp. 16-17).

Sur le fond de la réflexion, tout territoire, pensé comme tel, est une savante construction politique idéale et idéalisée. Le territoire n'est pas seulement vivant parce qu'il investit par des vies humaines, mais aussi parce qu'il est le lieu privilégié d'une articulation possible des jeux de pouvoir et de leur légitimité. Pierre Legendre rappelle à juste titre que : « Le territoire est une construction politique, car il est d'abord, comme disait l'art de la renaissance, le portrait de la Terre, une image monumentale, où l'homme cherche à saisir ce qu'il y a de plus humain pour l'homme, une ressemblance avec lui-même. Voilà pourquoi le territoire est un matériau vivant pour des Administrations, l'espace où se déploie le rapport de pouvoir, un rapport qui touche à l'identité autant dire à l'amour de notre propre image. Le territoire est une humanité mise en forme, qui fait corps avec des

⁷ On assiste à la destruction programmée de relations sociales fragiles qui ont conduit au fil des années aux développements d'amitiés solides, de mariages et de coopérations tacites. En pratique, les brésiliens ne pourront plus venir en Guyane.

⁸ Film allemand de Werner Herzog, *Fitzcarraldo*, 1982.

Un pont entre deux rives ou la triste histoire politique de la traversée du fleuve Oyapock lieux, les déchiffre, les habite » (1999, p. 31). Ce pont qui aurait pu être un pont *entre* deux rives, ne sera qu'un pont *pour* deux rives par l'indifférence et l'inculture politique entre le *pour* injonction et assignation, et l'*entre* composition et réification possible.

La Présidente du Brésil Dilma Rousseff et le Président français François Hollande devaient inaugurer le pont en décembre 2013, puis ce fut un long *black-out* complet du côté politique. Enfin, presque miraculeusement, le 18 mars 2017 le pont fut enfin inauguré par le Préfet de la Guyane (Martin Jaeger) et le Gouverneur de l'État d'Amapá (Waldez Góes). Heureusement que, face à « une certaine idée de la France⁹ » nous avons la figure rassurante, quasi idéal-typique (Weber), de « l'homme cordial » (Buarque de Holanda).

Bibliographie

Gaule, Charles de, *Mémoires de guerre – L'Appel 1940-1942*, Tome 1, Paris, Plon, 1954.

Debray, Régis, *Éloge des frontières*, Paris, Gallimard, 2010.

Legendre, Pierre, *Miroir d'une Nation. L'École d'Administration*, Paris, Mille et Une Nuits, 1999.

Simmel, Georg, *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF, 1999.

Simmel, Georg, « Pont et porte », dans *La tragédie de la culture et autres essais*, Paris, Éditions Rivages, 1988.

Simmel, Georg, *La tragédie de la culture et autres essais*, Paris, Éditions Rivages, 1988.

9 Ceci est une allusion à la célèbre phrase de Charles de Gaulle : « Toute ma vie, je me suis fait une certaine idée de la France. Le sentiment me l'inspire aussi bien que la raison. Ce qu'il y a, en moi, d'affectif imagine naturellement la France, telle la princesse des contes ou la madone aux fresques des murs, comme vouée à une destinée éminente et exceptionnelle », *Mémoires de guerre – L'Appel 1940-1942, Tome 1*, Paris, Plon, 1954, p. 1.



Dynamiques et tensions identitaires en Tunisie : la réappropriation de l'héritage carthaginois dans les pratiques créatives contemporaines

Mariem Bedbabis

M@GM@

Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales

vol.23 n.3 2025 ISSN 1721-9809

DOI: 10.17613/mh72h-49524

Mariem Bedbabis

Styliste, designer textile et chercheuse tunisienne. Son parcours académique s'est construit à l'Institut Supérieur des Arts et Métiers de Sfax (ISAMS), où elle a obtenu un master de recherche en *design produit* en octobre 2020. Poursuivant une démarche de recherche approfondie, elle a soutenu en 2025 une thèse de doctorat, obtenant le grade de docteur en *arts et médiation*.

Abstract

Dans cet article, nous explorons comment l'héritage carthaginois, longtemps mis en marge au profit d'autres récits arabo-musulmans et coloniaux, renaît aujourd'hui à travers les pratiques créatives tunisiennes. Ce retour ne se fait pas sous la forme d'une nostalgie figée, mais plutôt comme une redécouverte vivante, où la mémoire devient un terrain de création, de questionnement et de réinvention de soi. Carthage, plus qu'un vestige, devient un symbole à travers lequel les Tunisiens interrogent leur rapport au passé, à la modernité et à la pluralité de leurs appartenances. À partir d'un corpus d'exemples issus de la création contemporaine et d'un entretien mené avec un artisan du milieu artistique, cette réflexion cherche à comprendre comment l'évocation de Carthage agit comme une forme de résistance douce, un moyen de renouer avec une mémoire ancienne tout en l'inscrivant dans le présent. Cette démarche révèle une identité en mouvement, qui ne se définit ni contre ni en dehors du monde, mais dans un dialogue continu entre histoire, interculturalité et imaginaire collectif.

Illustration : Lorenz Stoer (1530-1621), *Geometria et Perspectiva* (Augsburg: Michael Manger, 1567), University of Tübingen.

Introduction

La Tunisie contemporaine demeure traversée par de profondes tensions identitaires, héritées d'une histoire complexe et plurielle, marquée par des influences amazighes, phéniciennes, carthaginoises, romaines, arabes, andalouses, ottomanes et européennes. De cette stratification historique résulte une mémoire collective construite dans une superposition de couches culturelles souvent en conflit, où chaque période a redéfini les contours du sentiment d'appartenance. Or, depuis l'indépendance, l'État tunisien a tenté de construire une norme identitaire des Tunisiens afin de créer une « tunisianité », en s'appuyant sur « *la religion, les pratiques langagières, les expressions artistiques, voire vestimentaires, etc.* » (Mezrioui, 2021). Cependant, le changement de régime en 2011 a révélé la fragilité de cette construction factice, en provoquant une polarisation entre islam politique et courants progressistes, et une fracture identitaire profonde au sein de la société (Mezrioui, 2021).

Entre ces deux pôles, d'autres groupes cherchent à exprimer leur altérité, revendiquant une identité tunisienne plus ouverte et plurielle. Dans ce contexte, la référence à Carthage réapparaît comme un symbole de réappropriation culturelle et mémorielle, particulièrement au sein des milieux intellectuels et artistiques postrévolutionnaires (Guidère, 2013). Bien que son héritage demeure inscrit dans une tension constante entre effacement historique et résurgence fragmentaire, un intérêt renouvelé pour Carthage s'affirme aujourd'hui. Elle est perçue comme l'emblème d'une grandeur ancienne, longtemps marginalisée dans les récits nationaux au profit de constructions identitaires arabo-musulmanes ou coloniales dominantes.

Cependant, depuis deux décennies, les designers et les artisans tunisiens entreprennent un travail de réappropriation sensible de cet héritage, cherchant à réactiver ses dimensions spirituelles, esthétiques et symboliques à travers des démarches contemporaines. Ces initiatives traduisent un effort de réconciliation entre passé et présent, où le patrimoine carthaginois devient un levier de relecture critique de la mémoire collective et une ressource pour repenser la pluralité identitaire tunisienne. Alors, comment l'héritage carthaginois commence-t-il à être réapproprié et réinterprété à travers des pratiques créatives modernes (design et artisanat) ?

Création sous tensions : entre le sacré et la mémoire blessée

La société tunisienne demeure toujours traversée par des clivages idéologiques, religieux, ethniques et sociaux (Laroussi, 2024). Cela engendre un balancement identitaire partagé entre inspiration occidentale et authenticité d'essence religieuse (Ghalia, 2016). J'ai vécu cette tension lors de mon parcours dans l'enseignement universitaire, notamment avec une étudiante en design mobilier qui, bien qu'intéressée par l'iconographie et le savoir-faire carthaginois, a exprimé un malaise à l'idée d'intégrer la déesse Tanit dans sa création, de peur d'un rejet social ou spirituel. Son projet consistait à appliquer une mosaïque en verre (technique emblématique du patrimoine carthaginois) sur une lampe lumineuse inspirée de la géométrie symbolique de Tanit (pyramide et sphère). Toutefois, elle a refusé d'en représenter les mains, craignant d'enfreindre des sensibilités religieuses, ce qui l'a laissée dans une frustration créative manifeste. Cela illustre les résistances symboliques qui persistent autour de la réappropriation de l'imaginaire carthaginois. L'intégration de cette iconographie dans les pratiques du design contemporain demeure encore marginale, freinée par une faible conscience historique et par les tensions identitaires qui continuent de traverser la société tunisienne.

Cette situation illustre parfaitement ce que Warnier et Rosselin (1996) décrivent lorsqu'ils affirment que « *les frustrations individuelles se projettent dans les manques engendrés par la conjoncture historique et exi-*



Figure 1 : Réinterprétation étudiante de la déesse Tanit en lampe mosaïquée.
Source : Inspirée de l'art carthaginois.

gent une rupture avec celle-ci. La rupture se joue dans l'imaginaire, par la production d'objets matériels qui leurrent le désir ». Ainsi, la mémoire de Carthage devient ici un terrain de tension entre appartenance culturelle et dogmes importés, où les objets ou les symboles de ce patrimoine ne sont pas simplement des références historiques, mais des supports de négociation identitaire.

Cette fragilité identitaire ne se manifeste pas uniquement dans les ateliers de création, mais s'étend aussi à l'espace public et médiatique, où chaque évocation de Carthage ravive des affects collectifs souvent ambivalents. Cette dynamique s'est illustrée de manière particulièrement explicite lors de l'épisode du t-shirt « *Carthago de lenda est* » porté par Mark Zuckerberg à l'occasion de son 40^e anniversaire (Soudani, 2024). Cette expression latine, « *Carthage doit être détruite* » jadis prononcée par Caton l'Ancien (Kiernan, 2003), a ravivé une blessure symbolique profondément ancrée dans la mémoire collective tunisienne.

Indépendamment de l'intention réelle de Zuckerberg, ce geste a provoqué une réaction émotionnelle forte, révélatrice d'un sentiment de mémoire blessée encore vive chez les internautes tunisiens. Toutefois, cette réaction reste diffuse et peine encore à s'articuler en un discours identitaire pleinement structuré. Parallèlement, plusieurs créateurs locaux ont saisi l'occasion pour détourner cette provocation en opportunité créative, lançant des vêtements arborant des slogans et des symboles carthaginois, tels que « *Hannibal ad portas* » signifiant « *Hannibal devant les murs de Rome* ». Ainsi, la charge émotionnelle de l'épisode s'est convertie en un moteur d'expression collective, où la blessure historique devient ressource symbolique et levier de réaffirmation culturelle.

Cette dynamique se caractérise par une quête de réappropriation de l'héritage carthaginois, à la fois culturel et symbolique, qui se reflète ainsi dans des pratiques du design artisanal et patrimonial. Ces derniers se sont consolidés, adaptés, transformés, étendus ou concentrés dans des changements brusques de statut au fil du temps, selon les besoins des communautés locales et les événements historiques déterminants ayant marqué profondément la mémoire collective tunisienne (Calvera *et al.*, 2017).

La réappropriation identitaire par le design d'habillement

Dans un contexte de redéfinition culturelle, plusieurs créateurs tunisiens revisitent l'imaginaire carthaginois pour nourrir leurs démarches esthétiques et critiques. Les exemples présentés traduisent une volonté de transformer le vêtement en support de narration identitaire, où la Mode devient langage, mémoire et revendication. Un exemple particulièrement révélateur est celui du t-shirt présenté ci-après, issu d'une collection récente inspirée de la mémoire et des strates linguistiques du Maghreb. Le visuel, occupant l'intégralité du dos du vêtement, juxtapose plusieurs écritures (arabe, latine, punique et amazighe) pour évoquer la succession des civilisations ayant façonné le territoire : Carthage, Rome, Byzance, les royaumes amazighs, la période islamique, puis l'époque coloniale. Au centre, le mot « سنوت » (Tounes) domine la composition, tel un axe identitaire autour duquel s'ordonnent les autres couches sémantiques.

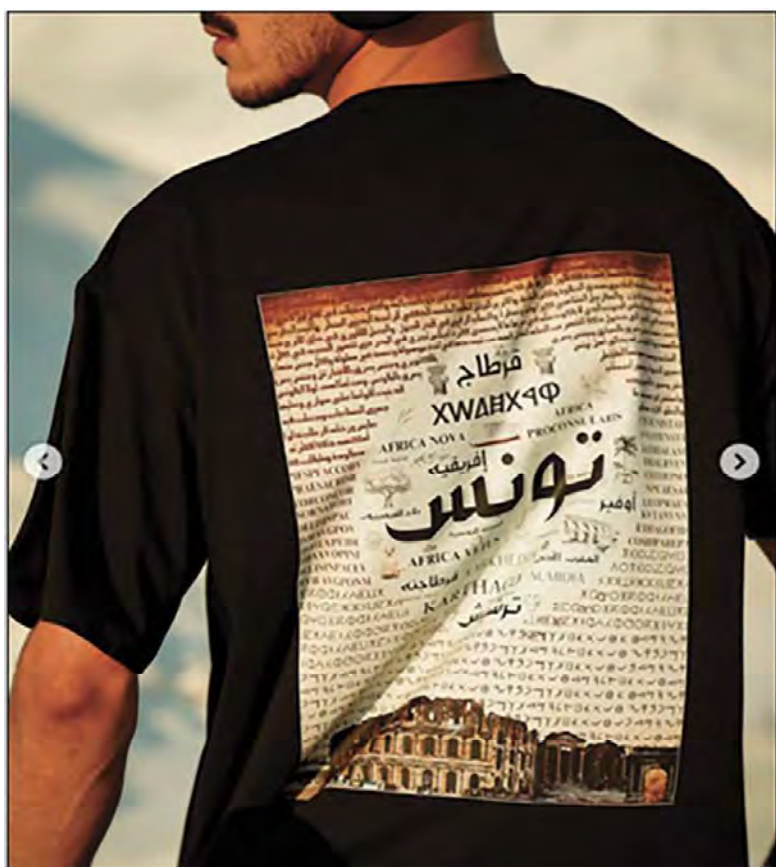


Figure 2 : Pull « Carthage ».
Source : gofar_tn, 2025.

La présence de termes latins comme *Africa Proconsularis* ou *Africa Nova*, associés à leurs équivalents arabes (ةيقيرفا), ainsi que de mentions puniques et amazighes, inscrit le design dans une poétique de la pluralité. Cette pluralité graphique agit comme une métaphore visuelle de la mémoire maghrébine : multiple, stratifiée, parfois fragmentée, mais toujours persistante. Le mot « Terchiche », inscrit sur le t-shirt, renvoie à une référence ancienne qui dépasse le simple registre décoratif. Selon Matias Mieses (1932), plusieurs traducteurs bibliques associaient Tarsis (שישרת) à Carthage, formulant ainsi l'hypothèse que la cité punique pouvait être évoquée dans certains passages de la Bible. Bien que cette interprétation reste spéculative, elle témoigne de la manière dont le territoire tunisien a pu être perçu, dans l'imaginaire collectif, comme un espace inscrit dans une géographie symbolique ancienne. Cette référence participe ainsi à la construction d'un

discours visuel où la Tunisie est présentée comme un lieu de stratification mémorielle, à la croisée d'influences méditerranéennes. Dans la partie inférieure du t-shirt, la représentation du Colisée d'El Jem introduit un ancrage territorial et patrimonial. Ce lien entre la monumentalité antique et le textile contemporain traduit une dialectique entre l'enracinement et la mobilité, entre la trace et la réinvention. L'image du monument, extraite de son contexte touristique pour devenir motif de Mode, manifeste une recontextualisation critique : le patrimoine cesse d'être figé pour être réapproprié et porté dans le présent.

Cela permet de concevoir une réinterprétation contemporaine de l'héritage tunisien en tant que forme de traduction culturelle. Le designer agit alors comme un herméneute, transformant des signes du passé (mythes, symboles ou écritures anciennes) en un langage esthétique actuel. Le vêtement devient ainsi un support d'interprétation et d'actualisation du sens, où se rejoue la tension entre mémoire et modernité, identité propre et

altérité historique. De même, le design du sweat « *Magon* » (présenté dans la figure 3), associe une esthétique urbaine contemporaine à une référence carthaginoise : celui du Magon l'Agronome, savant et praticien de l'agriculture, dont l'œuvre eut une postérité considérable dans tout le monde antique. Son traité en vingt-huit volumes sur les techniques agricoles fut l'un des plus importants de son temps. Après la destruction de Carthage en 146 av. J.-C., les Romains, conscients de sa valeur, ordonnèrent sa traduction en latin (par décret du Sénat) avant de détruire le reste de la bibliothèque punique. Ce geste illustre à la fois la spoliation et la reconnaissance paradoxale de la science carthaginoise par Rome.

Cette hybridation illustre la capacité du design tunisien à négocier entre tradition et modernité, à travers une grammaire visuelle qui conjugue mémoire archéologique et codes graphiques globaux. Fait révélateur, le nom « Magon » est également aujourd'hui celui d'une marque tunisienne de vin rouge, produit dans la région du Cap Bon. Ce choix n'est pas anodin : il prolonge la filiation entre la terre, la culture agricole et la symbolique carthaginoise.



Figure 3 : Sweat-shirt « *Magon* ». Source : Tanit création, 2025.



Figure 4 : T-shirt « امورل ثلقب و قموحلا ج اطرق ». Source : Mirage_tn, 2025.

Le vin, comme la pourpre autrefois, témoigne d'un savoir-faire méditerranéen profondément enraciné dans le sol et dans le temps. En reprenant ce nom, les producteurs de vin participent d'un même mouvement de réactivation du patrimoine carthaginois, réinscrivant son héritage dans la vie économique et esthétique contemporaine. Le t-shirt à slogan en arabe tunisien dialectal, « امورل ثلقب و قموحلا ج اطرق » (« *Carthage lhouma w baglalrouma* ») (figure 4), incarne quant à lui une réappropriation populaire et linguistique de l'héritage carthaginois. L'expression signifie que Carthage n'a pas disparu : elle s'est réincarnée dans la culture, la mémoire et le quotidien tunisien. Autrement dit, si Rome a pu vaincre militairement Carthage, elle n'en a pas effacé son âme. L'humour vernaculaire devient ici un outil de désacralisation créative d'où il ramène Carthage dans le champ du quotidien et de la proximité affective.

En exprimant l'histoire à travers la langue du peuple, cette formule transforme un récit de domination en affirmation identitaire vivante, réconci-

Dynamiques et tensions identitaires en Tunisie : la réappropriation de l'héritage carthaginois dans les pratiques créatives contemporaines liant le passé glorieux et la réalité contemporaine. En fait, la sculpture d'Hannibal, vêtue d'un t-shirt populaire, renforce ce geste de réappropriation. Le héros de l'Antiquité n'apparaît plus comme une figure lointaine et muséifiée, mais comme un symbole actualisé, intégré à la modernité tunisienne. Ce détournement humoristique opère une réactivation de la mémoire historique, où un t-shirt rouge, objet du quotidien, agit alors comme un médium entre l'histoire et la rue, entre la statue monumentale et le corps social.

En somme, cette image met en scène une rencontre entre Hannibal et la rue tunisienne, entre la statue figée et la vitalité de l'oralité populaire. Elle donne à voir un design de la mémoire, où le textile devient médium d'une reconnexion émotionnelle au passé, tout en célébrant la fierté d'appartenance à un héritage carthaginois réinventé. Ce geste vestimentaire, entre ironie et révérence, entre sacré et profane, incarne parfaitement la capacité du design à reterritorialiser les symboles : Carthage n'est plus un souvenir archéologique, elle redevient un « quartier (*houma*) », un espace vécu, habité et réinvesti.

La renaissance spirituelle de la pourpre de Carthage

La pourpre, plus qu'un pigment, constitue un symbole chromatique du pouvoir, du sacré et de l'identité méditerranéenne. Issue du suc sécrétoire d'un petit mollusque marin, le murex, cette teinture précieuse a marqué l'histoire des civilisations antiques en témoignant d'une valeur symbolique universelle, associant la couleur pourpre à la souveraineté, au sacré et à la transcendance. Son omniprésence historique et culturelle, à la croisée des arts, des savoirs et des rituels, se manifeste à travers une grande diversité de supports et de contextes. Elle fait ainsi l'objet de nombreuses mentions dans la littérature et l'iconographie antiques, des épopées homériques aux traités naturalistes d'Aristote et de Pline l'Ancien, et apparaît sur les textiles, les manuscrits et les artefacts archéologiques, témoignant de son prestige social et rituel (Tsatsarouet *al.*, 2025).

À l'époque de Carthage, la fabrication de la teinture pourpre s'était particulièrement développée sur les côtes méridionales, où les gisements archéologiques sont parmi les plus denses et les plus significatifs du bassin méditerranéen. Le site de Meninx (El Kantara), au sud-est de l'île de Djerba, fut l'un des principaux centres de production. Les vastes amas de coquilles de murex retrouvés sur place ont permis d'établir une chaîne opératoire complète, allant de la pêche à la teinture, et d'analyser les techniques de construction des cuves et bassins utilisées pour la macération des mollusques (Ben Dhia-Belhouchet, 2015). Or, cette industrie a progressivement disparu suite aux invasions successives (vandales, byzantines, puis arabes) qui remplacent ce savoir-faire par de nouvelles traditions artisanales et de nouveaux systèmes de valeurs (Cooksey, 2013).

La redécouverte de la pourpre de Carthage aujourd'hui témoigne d'une volonté de réactiver une mémoire collective et de restituer un savoir-faire ancestral perdu, sans l'enfermer dans une muséification, mais en le réinscrivant dans une pratique artistique vivante, porteuse d'un sens spirituel. La pourpre, jadis plus chère que l'or, symbole de noblesse et de pouvoir, redevient aujourd'hui un vecteur de réflexion identitaire. Elle relie la Tunisie contemporaine à une généalogie méditerranéenne oubliée, celle d'une civilisation tournée vers la mer, le commerce, l'art et la spiritualité de la matière.

C'est dans ce cadre qu'a été conduit un entretien avec Mohamed Ghassen Nouira, artisan tunisien qui, depuis 2007, consacre sa vie à la reconstitution expérimentale du pigment pourpre à partir des coquillages marins. La résonance identitaire qui émane de sa démarche s'enracine dans une quête personnelle et collective : celle de renouer avec un fragment d'histoire souvent relégué à la légende ou à la curiosité archéologique. Dans son atelier, l'art de teindre devient un acte mémoriel et culturellement résistant. Il nous raconte com-



Figure 5 : La production artisanale de la pourpre.
 Source : Mohamed Ghassen Nouira, Argaman, 2025.
 Source : Argaman officiel (2025).

ment, après plus de dix-huit ans d'expérimentations, il a réussi à retrouver le procédé originel de la teinture pourpre, inspiré des pratiques phéniciennes. Sa méthode, patiemment élaborée, s'appuie sur une observation fine de la nature et un savoir expérimental transmis par la matière elle-même. Nouira évoque une dimension spirituelle de son travail, qu'il considère comme « *le plus important aspect* » de la production de la pourpre. Pour lui, l'acte de teindre n'est pas un processus industriel, mais une expérience de contemplation intérieure, une forme de méditation prolongée où l'observation silencieuse devient un moyen de connaissance de soi. Il décrit les longues nuits passées à expérimenter la matière, immergé dans un état de concentration totale où « *tu découvres ton potentiel humain* ». Le geste artisanal devient ainsi un rite de passage : en manipulant le murex, l'artisan découvre les limites de son propre ego et entre en résonance avec les rythmes du monde naturel. Nouira (2025) insiste également sur une leçon centrale de cette expérience : « *Voir avec le cœur et non avec les yeux* ». Loin d'une métaphore poétique, cette phrase condense une philosophie de la perception issue de l'expérience même de la couleur.

À force de contempler les réactions du pigment sous différentes conditions lumineuses, il découvre que la vision rationnelle ou scientifique ne suffit pas ; il faut ressentir la transformation. C'est alors que « *tout l'univers s'ouvre à toi* ». La pratique devient ainsi un chemin spirituel, un apprentissage de la sensibilité, où l'être humain se replace à sa juste échelle dans le cosmos : « *Même aujourd'hui, avec l'émergence des nouvelles technologies, la nature aura toujours un cran d'avance sur nous* ». Ce rapport d'humilité face à la nature rejoint profondément la symbolique carthaginoise ancienne, dans laquelle la mer, le soleil et la matière étaient investis d'une sacralité immanente. Le murex, petit animal marin d'apparence insignifiante, renferme dans sa glande une puissance chromatique. L'artisan contemporain devient ainsi l'héritier d'une alchimie méditerranéenne : celle où la nature n'est pas un objet à exploiter, mais un partenaire de création et de révélation. En fait, les phénomènes chromatiques observés dans la production de la pourpre témoignent d'une interaction entre lumière et matière. Il s'agit d'une transformation photochimique des précurseurs de la pourpre (modification chimique induite par l'absorption de photons) présents dans le murex (notamment les dérivés de l'indigo, tels que la dibromoindigotine). Lors de l'exposition à la lumière solaire, ces composés subissent une réduction photochimique qui détermine la teinte finale du pigment (Cooksey, 2001).

Pendant, l'artisan observe que même l'exposition à la lumière lunaire ou même dans l'obscurité totale provoque l'apparition de nuances plus profondes, parfois inattendues. Certaines nuits, par accident ou par impossibilité de retirer le tissu exposé, l'artisan constate l'apparition de variations chromatiques inédites. Ce caractère imprévisible devient pour lui une source d'émerveillement et de réflexion sur la nature du vivant : « *Au début j'étais déçu parce qu'il n'y avait pas de soleil, mais en pleine lune, les couleurs produites étaient extraordinaires* » (entretien semi-directif mené avec Noura). Ce renversement du regard, du soleil comme « *distraktion* » à la lune comme révélateur, traduit une pensée cosmique de la couleur : la lumière n'est plus un simple outil, mais un être vivant, doté d'une influence propre. Ainsi, le pigment pourpre devient photosensible au cosmos : il capte les vibrations du ciel, du soleil, de la lune et des étoiles. Chaque exposition produit une teinte unique, dont la profondeur dépend du moment, de l'énergie lumineuse et du hasard. Cette instabilité, loin d'être un défaut, confère à la couleur sa dimension sacrée et vivante. On ne peut jamais prévoir le résultat final : il se révèle dans la durée, comme un secret que la nature consent à livrer. L'expérience de Noura rejoint ici la logique des chromatismes anciens, où la couleur n'était pas perçue comme un simple pigment, mais comme une substance animée. Les artisans Phénico-Carthaginois avaient compris cette relation entre la mer et la lumière : la pourpre symbolisait la fusion du bleu marin et du rouge solaire, union du masculin et du féminin, du terrestre et du céleste. Dans la pratique de Noura, cette poétique du mélange se prolonge sous une forme spirituelle : la couleur devient un médium de passage entre les plans visibles et invisibles, entre la matière et l'esprit.

Conclusion

L'héritage carthaginois est en train de renaître de ses cendres, mais de manière complexe et ambivalente. Entre effacement historique et réappropriation fragmentaire, des initiatives contemporaines comme la reproduction artisanale de la pourpre de Carthage ou les créations de designers indépendants, traduisent une volonté de retisser le lien avec un passé longtemps marginalisé. Ces démarches participent à l'émergence d'une tunisianité sensible, enracinée dans la mémoire et tournée vers la pluralité. Chez Mohamed Ghassen Noura, la réinterprétation de la pourpre dépasse le cadre patrimonial : elle devient un acte éthique et spirituel. Protéger la mer, respecter la matière, transmettre sans exploiter, autant de gestes qui traduisent une conception du patrimoine comme relation vivante plutôt que possession. La pourpre retrouve ainsi sa dimension universelle, reliant les civilisations autour d'un dialogue ancestral entre lumière, nature et création. À travers ces productions, se manifeste une véritable résonance identitaire : la couleur et la matière deviennent les vecteurs d'une mémoire réactivée. En les portant ou en les créant, les jeunes générations participent à une archéologie affective du territoire, un acte de mémoire active qui transforme les pratiques créatives en espace de transmission, de résistance et de réinvention symbolique.

Bibliographie

- Calvera, A., Giorgi, D., Halloul, Y., Khaled, I., & Povedano, R. (2017). Design et artisanat : liaisons d'espoir possibles. *Quaderns de la Mediterrània*, 24, 133–143. L'Institut européen de la Méditerranée (IEMed).
- Cooksey, C. J. (2001). Tyrian Purple: 6,6'-Dibromoindigo and Related Compounds. *Molecules: A Journal of Synthetic Chemistry and Natural Product Chemistry*, 6(9), 736–769. URL : doi.org.
- Cooksey, C. J. (2013). Tyrian purple: the first four thousand years. *Science Progress*, 96(2), 171–186. URL : doi.org.
- Ghalia, T. (2016, 26 octobre). *Les identités multiples de la Tunisie : enjeux et perspectives*. Leaders. URL : www.leaders.com.tn.

- Gofar_tn [@Gofar_tn]. (2025). *Pull « Carthage »* [Publication Instagram]. URL : www.instagram.com.
- Guidère, M. (2013). Réception de l'histoire de Carthage dans un contexte révolutionnaire : le cas tunisien (2011–2012). *Anabases*, 17, 185–199. URL : doi.org.
- Kaddouri, M. (2019). Les dynamiques identitaires : une catégorie d'analyse en construction dans le champ de la formation des adultes. *Savoirs*, 49(1), 13–48. URL : doi.org.
- Kiernan, B. (2003). Le premier génocide : Carthage, 146 A.C. *Diogène*, 203(3), 32–48. URL : doi.org.
- Laroussi, H. (2024). Les conflits sociaux dans la Tunisie postrévolutionnaire : Les retombées sur les jeunes. *L'avenir des syndicats*, 3(7).
- Mezrioui, R. (2021). État et construction identitaire de la « tunisianité » : entre norme et clivages, des altérités niées. *Les Enjeux de l'information et de la communication*, 22(2), 67–86. URL : doi.org.
- Mieses, M. (1932). Les Juifs et les établissements puniques en Afrique du Nord. *Revue des Études Juives*, 92(184), 113–135. URL : doi.org.
- Mirage_tn [@mirage_tn]. (2025). *T-shirt « امورل فلقثب و قموح لاج اطرق »* [Publication Instagram]. URL : www.instagram.com.
- Nouira, M., & Argaman [@argaman.official]. (2025). *La production artisanale de la pourpre* [Publication Instagram]. URL : www.instagram.com.
- Soudani, S. (2024, 21 août). *Un T-shirt porté par Mark Zuckerberg enflamme la toile tunisienne*. Le Courrier de l'Atlas. URL : www.lecourrierdelatlas.com.
- Tanitstreetwear. (2025). « *Sweat-shirt Magon* ». URL : tanitstreetwear.com.
- Tsatsarou, A., Kaminari, A. A., Alexopoulou, A. G., Macha Bizoumi, N., & Karatzani, A. (2025). The Study of the Historic Natural Dye Royal Purple in the Greek Region Using Selected Spectroscopic and Imaging Techniques. *Colorants*, 4(3), 27. URL : doi.org.
- Warnier, J.-P., & Rosselin, C. (1996). *Authentifier la marchandise : Anthropologie critique de la quête d'authenticité*. L'Harmattan.



Les migrants subsahariens à la gare routière de Khouribga : conflits et production de l'espace comme ancrage identitaire

Zineb Jorfaoui

Mohamed Haytoui

M@GM@

Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales
vol.23 n.3 2025 ISSN 1721-9809

DOI: 10.17613/bzsz9-vsr80

Zineb Jorfaoui

Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université Abdelmalek Essaadi, Tétouan, Maroc.

Mohamed Haytoui

Professeur chercheur en sociologie, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université Abdelmalek Essaadi, Tétouan, Maroc.

Abstract

Cette recherche explore la relation des trans-migrants subsahariens aux « non-lieux » de transit à Khouribga, ville marocaine historiquement façonnée par la mine et la migration. Elle analyse l'installation, pendant huit mois, d'un camp informel aux abords de la gare routière « Al Mahatta ». En combinant méthodes qualitatives et quantitatives, l'étude révèle deux dynamiques centrales. D'une part, le campement fonctionne comme un espace de résilience où les trans-migrants, confrontés à un blocage, réinvestissent le temps d'attente pour maintenir leur projet de mobilité circulaire. D'autre part, cette installation constitue un acte de saturation visuelle qui brise leur invisibilité sociale et politique, cristallisant des perceptions locales ambivalentes, entre empathie et racialisation. L'analyse démontre que la gare et le camp agissent comme une hétérotopie négociant quotidiennement la crise, la marge et le centre. Enfin, cette recherche souligne que la tolérance paradoxale de tels camps incarne une gestion étatique de la « crise d'accueil » par une « dispersion myotique », maintenant les trans-migrants dans une précarité à forte circulation, à l'intersection des héritages miniers, des réalités migratoires et des enjeux politiques contemporains.

Illustration : Lorenz Stoer (1530-1621), *Geometria et Perspectiva* (Augsburg: Michael Manger, 1567), University of Tübingen.

Introduction

Le durcissement des frontières de l'Afrique à l'autre rive maintient les trans-migrants subsahariens dans une situation de blocage et d'attente au Maroc. Malgré les modestes initiatives pour régulariser la situation juridique, les trans-migrants mobilisent une circulation forte mais irrégulière. Bien que tous les trans-migrants soient catégorisés d'irréguliers, l'invisibilité des autres catégories, les réfugiés et les demandeurs d'asile, va mettre en cause les tâtonnements juridiques, et les atermoiements politiques de fabriquer une politique migratoire (Perrin, 2023) d'hospitalité, faisant sortir le réfugié de son état de refuge et répondant à leur état de forte circulation indéfinie et indéterminée au Maroc. Or, les réfugiés sont parmi les nombreux migrants économiques. À défaut de l'hospitalité, le refuge est l'abri que l'on se crée soi-même (Agier, 2013). En effet, l'auto-établissement des camps aux abords des gares dans les métropoles est une pratique des sans-papiers en Europe depuis 2000 ; il est devenu une pratique tolérée au Maroc associée aux trans-migrants subsahariens depuis 2015. Cette pratique, bien qu'elle exprime la crise d'accueil, sollicite la visibilité sociale devant l'invisibilité politique aux lieux de circulation, notamment la gare routière informelle au cœur de la ville. Le concept augéen des *non-lieux* ne correspond pas aux traits particuliers des gares routières informelles au Maroc, où l'éphémère et la sociabilité se construisent paradoxalement au quotidien.

Notre recherche se focalise sur Khouribga, ville singulière historiquement façonnée par l'extraction minière. Devenue un important foyer d'émigration depuis les années 90, la ville connaît une métamorphose post-Covid-19 avec l'arrivée des trans-migrants subsahariens « déplacés » selon une logique de « dispersion » myotique depuis les métropoles marocaines. Faute d'hospitalité, ils ont trouvé refuge dans l'auto-établissement d'un camp précaire aux abords de la gare à la « Place Al Mahatta » d'octobre 2023 à mai 2024, faisant écho à l'histoire même de Khouribga où l'auto-installation des nouala, des cabanes... et la ségrégation spatiale par le chemin de fer ont été des moteurs de production de l'espace.

En combinant méthodes qualitatives et quantitatives (entretiens, questionnaires, observation), l'objectif de cette recherche est de mettre en exergue la logique de la tolérance de l'auto-établissement d'un camp dans l'urbain de Khouribga aux abords du lieu de circulation « la gare routière » selon la politique nationale de « dispersion » myotique. En effet, les perceptions différenciées appropriées aux habitants de la ville ayant marqué la particularité de l'espace vis-à-vis de la présence des trans-migrants selon trois phases différentes : avant le camp, au campement, à la destruction du camp.

1. État de l'Art

La littérature sur la migration subsaharienne au Maroc, principalement centrée sur les grandes métropoles, a mis en lumière plusieurs dynamiques fondamentales.

1.1 L'idée de transit et trans-migrants

El Miri a mis l'accent sur l'ensemble des thématiques traités par les érudits autour de la migration subsaharienne, celles ayant porté sur les politiques de fermeture des frontières européennes à la migration des subsahariens, de l'enrôlement des pays du Maghreb dans la mise en œuvre de ces dernières dans leurs espaces nationaux et de leurs effets en termes de blocage des mobilités des migrants, de transformation des pays de transit comme la Libye, la Tunisie, l'Algérie, le Maroc en « sas », zone d'attente, de captivité, d'installation temporaire ou définitive, ou encore en douve de la forteresse Europe (El Miri, 2018). Les travaux de Alioua (Alioua, 2011) ont déconstruit le mythe du « transit » imposé par l'externalisation des frontières européennes.

Le durcissement des frontières et la recherche de l'opportunité ont mis les migrants subsahariens dans une situation de blocage, renforçant de plus en plus leur visibilité raciale face à l'invisibilité politique et sociale. D'après Alioua, « Le Maroc était alors incapable de comprendre qu'il n'était déjà plus un simple pays de passage... » (Alioua, 2020). Son énoncé, est pour juger que le Maroc est un pays d'installation par la force des faits, en se basant sur le critère de l'existence circulaire des migrants subsahariens, même temporaire, sur le territoire marocain, ne nie pas la réalité de l'installation du fait de la rotation du flux par les « remplaçants ». Ce qui fait de leur migration une « mobilité circulaire » par étape. Khouribga est une ville moyenne devenue une étape supplémentaire faute d'assouplissement des frontières au sein de la grande étape marocaine et ils deviendront les trans-migrants par mérite.

Le blocage, conçu comme un temps d'attente qui n'est ni vide ni dépourvu de dimensions sociale et politique (Alioua, 2020), active et précipite l'agentivité des migrants. Ceux-ci doivent alors non seulement assurer leur survie dans des pays où ils ne comptaient pas s'établir, mais aussi construire du sens face à leur nouvelle situation. Se définissant comme des « trans-migrants » aux pratiques quasi-nomades, ils peuvent être décrits, de manière plus précise, comme des « self-made-migrant » (Madrisotti, 2018).

Leur « savoir circuler » (Alioua, 2011) est confirmé par les territoires d'attente-blocage, aux villes métropolitaines qu'aux villes moyennes, témoin de l'expérience quotidienne à laquelle sont exposés : comment sont-ils reconfigurés à maintenir une telle adaptabilité sur l'espace public et privé marocain au sein d'une société composite, a un historique honteux de l'esclavage des noirs (le Maroc fut parmi les dernier pays à abolir l'esclavage sous la pression du protectorat français en 1950) (El Miri, 2014). Notre contribution pioche l'espace et la mobilité des subsahariens dans l'urbain de Khouribga. On adoptera l'indicateur « trans-migrants » au lieu des migrants subsahariens, comme une logique associant la mobilité circulaire à l'espace. Comment sont perçus les trans-migrants dans leur nouvelle destinée de dispersion ?

1.2 La dispersion des trans-migrants : plus d'attente, plus de visibilité

Durant la seule période allant de 2007 à 2013, le Maroc a touché plus d'un milliard d'euros au titre de la « coopération au développement », les opérations de force de l'ordre se sont intensifiées en 2015 et 2017, fin des deux opérations de régularisation. En juin 2018, 55 millions d'euros ont été alloués par le Conseil européen au Maghreb (Maroc & Tunisie) pour la gestion des frontières méditerranéennes contre la migration irrégulière (Mbembe, 2020), et sans trop tarder, entre juillet et septembre 2018, plus de 6500 personnes, dont celles légalement protégées, ont été cibles d'arrestations et déplacements massifs vers des villes du Sud par les forces de l'ordre (GADEM, 2018). En décembre 2018 à Marrakech, le Pacte mondial intitulé : des migrations sûres, ordonnées et régulières « légalise l'illégal » les pratiques des forces de l'ordre vis-à-vis des migrants subsahariens : irréguliers, protégés, réguliers. L'objectif est d'éloigner des zones frontalières toutes les personnes noires non ressortissantes marocaines (*Ibidem*). La dispersion qu'on tente de mobiliser est un nouveau mode de gestion interne des flux des trans-migrants dans les villes du nord du Maroc, consiste à les relocaliser depuis les villes de forte concentration vers les villes moyennes (ElArabi, 2020). Les corps noirs sont devenus les objets de la politique de « dispersion myotique ». Celle-ci est un processus, en *amont* : elle est précédée de perquisitions, d'intrusions et d'irruptions, prenant la forme de rafles sauvages dans l'espace public, mais aussi de travailleurs devant leur lieu de travail. Ensuite, les trans-migrants détenus « en attendant » leur dispersion dans des commissariats pour une prise d'empreintes, de photos et un enregistrement de l'état civil et nationalité. Par la suite, ces migrants ont été déplacés de force et conduits par bus vers différentes villes à l'intérieur du Maroc d'« éloignement » ou leur renvoi dans le pays source « refoulement » (*Ibidem*). En *aval*,

les trans-migrants dispersés se trouvent relocalisés sur des espaces urbains à taille moyenne, au sein d'une population forcée à la rencontre, où l'acteur local est confronté à l'absence des mécanismes de gouvernance territoriale de la migration (Belaouinate, 2023).

C'est le cas de la ville Khouribga, depuis octobre 2023, les trans-migrants relocalisés de Rabat et du fameux campement de Casablanca aux abords de la gare routière Oulad Ziane, définitivement évacuée trouvent ainsi le refuge dans le transfert de l'expérience de l'auto-établissement d'un camp aux abords de la gare routière à la « place Al Mahatta », une expérience sans précédent, exige à relire les effets de la dispersion à travers son processus, à relater le fait migratoire singulier au lieu de circulation les « non-lieux », en constituant la visibilité sociale comme produit du politique. À défaut des travaux de sociologie portant sur la migration irrégulière des subsahariens dans la ville minière Khouribga, et au prisme de ce qui précède, cette recherche vise à comprendre : les logiques socio-spatiales qui poussent (tolèrent) ces trans-migrants, pourtant contraints à la mobilité par la politique de « dispersion », à opter pour l'ancrage identitaire transnational et d'un rapport déviant à la norme spatiale dominante à l'auto-établissement du camp : les perceptions différenciées cristallisées et exprimées dans des situations de mise en scène des trans-migrants dans un espace historiquement marqué par l'identité minière et migratoire.

2. Méthode de recherche

Cette recherche privilégie la démarche mixte, combinant méthodes qualitatives et quantitatives, pour saisir la complexité des logiques socio-spatiales et celles identitaires à l'œuvre dans Khouribga. Notre méthode de recherche fait appel aux outils suivants : 20 entretiens directifs et semi-directifs, 5 groupes de discussion, une enquête par questionnaire en ligne ayant collecté 115 réponses, l'immersion dans l'observation non participative depuis 2021 à nos jours dans l'espace urbain, notamment aux abords de la « place Al Mahatta », et divers espaces publics, l'analyse de contenu de la presse locale et des réseaux sociaux pour suivre le débat public local, et transcrire la médiatisation avant au cours et après la destruction du camp. Enfin, la récolte de l'information, notamment celle d'estimation de la population cible par triangulation : collaboration avec un égyptien résidant exploitant une pâtisserie (nombre de repas distribués durant Ramadan) et un agent de l'autorité locale, permettant d'estimer la présence à environ 600 trans-migrants avant la destruction du camp le 07/05/2024, et le traitement statistique des données collectées.

La méthode de recherche participative a été reconfigurée par des moyens disponibles faute d'absence de cadre associatif permettant l'accès en interaction avec les trans-migrants. Face aux contraintes de terrain, notamment le contrôle policier rigoureux et la vigilance permanente des autorités locales, nous avons construit des enquêtes sur le fondement des principes de convivialité et de négociation, ce qui a permis de transcender les enjeux fonctionnels et hiérarchiques du terrain tout en tenant compte d'une éthique du chercheur. L'objectivité du chercheur est cruciale devant son engagement scientifique et personnel, la distance sociale entre le chercheur et l'enquêté est reconfigurable *a posteriori* par un travail réflexif collectif.

Notre échantillon (115 personnes) est constitué des habitants de Khouribga à plus de 5 ans (53,9 %), ayant au moins une personne migrante dans la famille (90,3 % déclare l'avoir, dont 36,2 % avoir plus de 10 migrants dans leur famille), que notre échantillon soit représentatif de la population mère dont les caractères principaux sont le taux de féminité (1.06 %) dont les enquêtées femme représentent 73.9 % (36,5 % dépassent 40 ans), la situation des professions des actifs occupés de 15 ans et plus en état-salariés est (57,4 %) dont la part féminine est majoritaire.

3. Localisation géographique de la ville Khouribga

Khouribga est une ville marocaine façonnée historiquement par l’exploitation coloniale des phosphates (la découverte du phosphate était en 1917, début de son extraction en 1919, la création de l’Office Chérifien des Phosphates (OCP) en 1920, puis en 1923 les premiers indices de l’émergence d’une ville). Les exigences industrielles ont nécessité une forte main d’œuvre à fixer sur le territoire des gisements miniers. Elle incarne un espace produit par des logiques exogènes, où l’urbanisation fonctionnaliste s’est initialement construite au service de l’industrie extractive. Dans ce cadre, la ville a connu plusieurs vagues de mobilité – coloniale, nationale, transnationale – qui ont profondément reconfiguré ses dynamiques sociales et spatiales (Haytoui, 2022). Instituée par décret en 1967, elle est devenue chef-lieu de la province depuis le découpage administratif de 2015, où Khouribga est l’une des provinces de la région Béni Mellal-Khénifra (Figure N°1). En effet, le bassin minier Khouribga est le plus important au Maroc, garantissant une production de 70 % du Groupe OCP dont une grande partie est expédiée par voie ferrée vers le port de Casablanca pour l’export de la roche de phosphate¹.

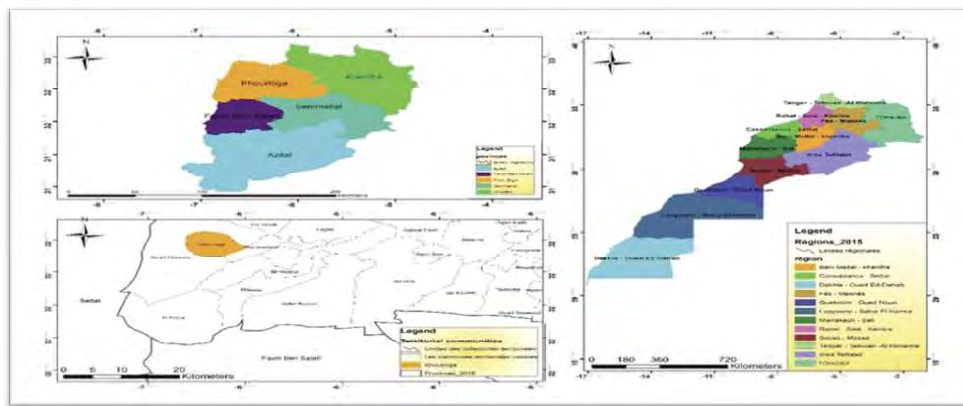


Figure 1 : Localisation de la commune urbaine de Khouribga aux échelles nationale, régionale et provinciale. Source : Travail personnel.

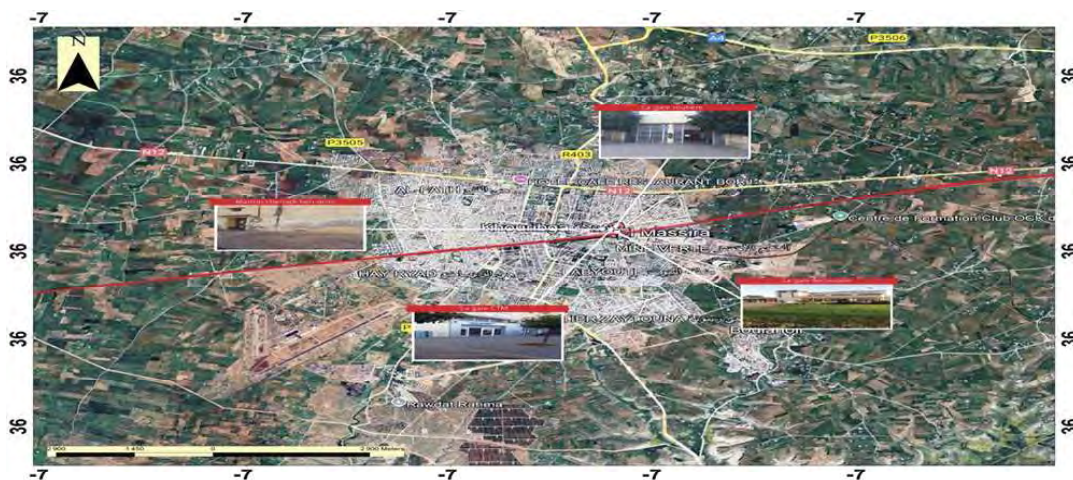


Figure 2 : Image aérienne des points forts de la « place al Mahatta ». Source : Tebouti Reda doctorant géographe, à la faculté des sciences humaines Béni Mellal (Maroc).

¹ La mine de Khouribga est reliée au complexe industriel de Jorf Lasfar par un pipeline (slurry) de 187 km, permettant le transport de sa production pour y être transformée.

4. La « place Al Mahatta » lieu de circulation

La « place Al Mahatta » est une portion urbaine de la médina libre (selon le plan urbain du protectorat) dont les quartiers sont de type arabe. C'est la zone comprise entre la voie ferrée et la forêt domaniale sur une surface de 30 hectares, sont des maisons basses, privées et typiques. Quelques petits espaces verts sont près du passage à niveau, des pavillons récents remplaçaient le souk mais ne l'ont pas privé de son trait d'animation. Aucune métamorphose post-coloniale n'est introduite à la place. En effet, les lieux de circulation à Khouribga ne se limitent pas à leur fonction logistique. Leur agencement matériel, leur gestion et les pratiques sociales qu'ils autorisent ou inhibent en font des analyseurs privilégiés de la stratification sociale et des flux qui traversent la ville. (Figure N°2)

Espace	Gare de Train	Gare de CTM	Gare routière
			
Conçu (représentation de l'espace)	<ul style="list-style-type: none"> -logique commerciale et institutionnelle -organisé et aseptisé -délimité et séquencé -processus systématisé -service dématérialisé -Rente au pouvoir de monopole services nécessaire au besoin humain et religieux -agent de sécurité et employé de service partout 	<ul style="list-style-type: none"> -Secteur privé -Rationalité du transit -Design minimalisé -Enseigne fort -hybridité systémique et dématérialisé - Rente au pouvoir de monopole -services nécessaire au besoin humain et religieux 	<ul style="list-style-type: none"> -aucun enseigne - design hérité -Aucune marque -Espace dense et anarchique -Gestion des collectivités locales depuis 2014 -Anonymat -Etat d'abandon -Commerce de concurrence -Activités informelles (tabacs) -accès non contrôlé -guichet inopérant -Information non transparente -Services nécessaires payants -Poste de police opérant en permanence -Espace animé en permanence -mal équipé -Réseau multiplié compétitif
Pratiqué :vécu (espace des représentations)	<ul style="list-style-type: none"> -rituelle -accès facile à l'information -communication institutionnelle -réaffirmation de l'ordre social : N° de classe -diversité des réseaux -Accès limité faute d'horaire 	<ul style="list-style-type: none"> -fluidité et individualité -Bref transit - réaffirmation de l'ordre social service premium -Réseau limité -Accès limité faute de ligne 	<ul style="list-style-type: none"> - Les pratiques spatiales y sont collectives, bruyantes et tactiles -L'information est criée, -Le prix négocié, -L'attente se fait dans des espaces non dédiés, -parking voiture contrôlé -Libre accès -Lieu de longue attente -Lieu de sommeil des sans-abris -Conflits en permanence -solidarité période de pic

Tableau N°1 : Différents réseaux de circulation à la « place al Mahatta ». Source : Travail personnel-enquête de terrain.

Le « lieu anthropologique » est tout espace dans lequel on peut lire des inscriptions du lien social et de l'histoire collective (Augé, 2010). Le manque de ces deux éléments, l'espace est caractérisé d'éphémère et de passage et c'est la caractéristique principale des « non-lieux » : les lieux de circulation, de consommation et de communication (*Ibidem*). La gare routière à la « place Al Mahatta » à Khouribga est située au carrefour entre divers réseaux de circulation (Tableau N°1)

La triade lefebverienne (le conçu, le perçu et le vécu) a été mobilisée dans ces lieux de circulation en rapprochant les représentations de l'espace (le conçu et le perçu) à l'espace des représentations (le vécu). En effet,

« les pratiques spatiales doivent donc être comprises comme le résultat du processus dialectique au travers duquel la société secrète son espace. Elles renvoient à la manière dont se lie au quotidien l'emploi du temps d'un individu et les espaces qu'il parcourt » (Pattaroni, 2016). Or, les pratiques des usagers sur ces lieux sont flagrantes en majorité à la gare routière, où les traits de transit et de la marge se confondent largement à la norme prescrite par les autres réseaux (CTM et Train). Cependant, la gare de train et la CTM représentent deux versions (publique/privée) d'un transit maîtrisé et institutionnalisé. Ce sont des espaces qui nient la durée de l'attente et la précarité. Or, force est de dire que la gare routière est loin d'être un non-lieu, c'est un « lieu » au sens anthropologique fort, bien que marginal ; son architecture héritée et son fonctionnement actuel en font un palimpseste des dynamiques urbaines. C'est dans cet espace de la marge, du bricolage et de la parole directe que se nouent les mobilités les plus précaires, notamment celle des migrants subsahariens qui ont fait de ces lieux de circulation leur refuge faute d'hospitalité.

«Al Mahatta comme l'aime l'appeler les Casablancais est un concentré de cette violence urbaine en tout genre. Des enfants de la rue côtoient des mères célibataires, des mendiants professionnels partagent les carrefours avec des pickpockets. C'est un espace de passage névralgique entre le nord et le sud du pays » (Lemaizi, 2021).

5. L'auto-établissement d'un camp urbain des trans-migrants

La logique (refuge) d'Agier stipule que l'asile dans les politiques publiques est une ressource institutionnelle de l'hospitalité, faisant sortir le réfugié de son état de refuge, c'est pour disparaître les conditions donnant lieu à la situation de recherche de refuge naît : de l'hostilité et de la persécution et de l'abandon. L'essence de l'hospitalité est de favoriser le partage de la ville comme un espace commun, à défaut de l'hospitalité, le refuge est l'abri que l'on se crée soi-même (Agier, 2013).

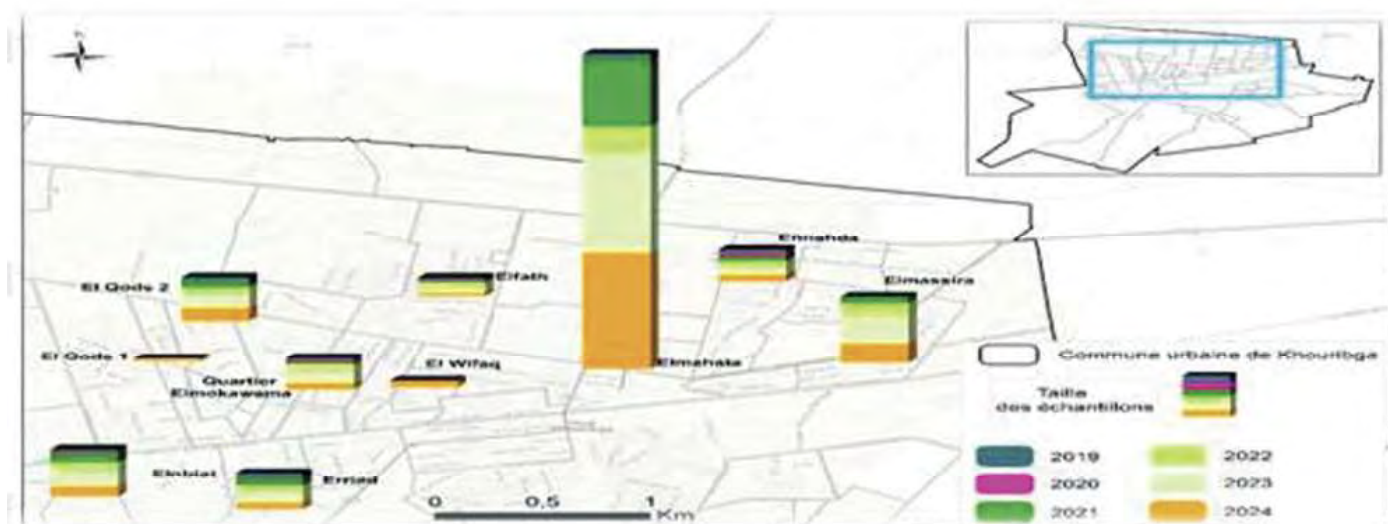


Figure 3 : Évolution et répartition du nombre de trans-migrants à Khouribga (2019-2024).
Source : Travail personnel- enquête de terrain.

5.1 Le contexte européen

Le cas des campements établis sur la route des migrants afghans en Europe fait foi de cette dynamique institutionnelle. En 1996, le camp ayant abrité plus de 2000 occupants a été détruit en 2009 (Patras, Calais, San-

Les migrants subsahariens à la gare routière de Khouribga : conflits et production de l'espace comme ancrage identitaire gatte), après des travaux de recherche sur l'évolution particulière du campement qui reste à l'état informel, éventuellement illégal mais toléré. Les controverses entre l'urgence humanitaire et le danger d'enfermement sont révélatrices d'une volonté d'évacuation, d'expulsion et de l'invisibilité des exilés éventuellement demandeurs d'asile ou travailleurs immigrés, et donc c'était dans le contexte de la guerre contre les migrants que ce genre de refuges ont vu le jour (Agier, 2013). Et, depuis, ces migrants se localisent aux gares parce que « ces populations ne sont souvent que de passage et donc souhaitent rester au plus près des voies de communication, les gares en particulier » (Damon, 2020).



Figure 4 : Démarcation spatiale du campement informel aux abords de la gare routière de Khouribga.
Source : Enquête de terrain et conception de l'auteur.



Figure 5 : La situation de campement entre octobre 2023 et mai 2024 à Khouribga.
Source : Travail personnel-enquête de terrain (mémoire master 2024).

5.2 Le contexte marocain

Face au tâtonnement juridique et à l'atermoisement politique caractérisant la gestion migratoire marocaine, s'est développé un processus de « frontiérisation » interne via la relocalisation forcée des migrants subsahariens. Cette politique ambivalente a généré deux types d'habitats informels tolérés : les campements forestiers près des enclaves de Ceuta et Melilla, et les camps urbains précaires dans les métropoles. Dès 2015, cette tolérance implicite contraste avec le refus officiel des camps structurés (Sidi Hida, 2015). Le campement d'Oulad Ziane, établi en 2019 à proximité de la gare, devient le plus important du pays avec près de 1000 occupants en hiver. Les migrants y sont exposés à un cycle continu d'auto-installation, de destruction – par incendie ou bulldozers – et de dispersion vers les villes moyennes. L'expérience casablancaise (2015-2023) a ainsi essaimé vers Khouribga, où le même modèle de campement spontané s'est reproduit aux abords de la gare routière.



Figure 6 : *Nouala* à Khouribga en 1928.

Source : Bourneton Rosa, C. (2016). *L'Office chérifien des phosphates Khouribga 1921-1956*. Anoux-la-Grange : Scripta.

5.3 Localisation du camp à Khouribga

Le campement s'est développé de manière organique dans un interstice urbain stratégique, niché entre une boulangerie égyptienne et un commerce turc (BIM est une enseigne de grande distribution *hard discount* turque créée en 1995), face à une crémierie tenue par un Rifain. Il s'étendait sur une dizaine de mètres le long d'un mur, s'abritant sous trois arbres voisins de la maison abandonnée du Caid Ahmed Cherradi – bâtisse à trois façades ouvrant sur un espace déserté à l'arrière, une godronne à l'ouest, et sur l'artère principale menant à la gare routière et la « place Chouhadae ». Sa genèse remonte à la période post-Covid19, où de petits groupes de trans-migrants, rejoignant les marginaux locaux, ont progressivement investi les lieux, utilisant d'abord le mur de l'ancienne demeure comme refuge initial. (Figure N°3).

En octobre 2023, Khouribga découvre l'installation soudaine de jeunes migrants subsahariens sur la place Al Mahatta, à l'ouest de la gare routière. Cette arrivée massive contraste avec la présence antérieure, plus discrète, d'étudiants subsahariens logés en location depuis 2007. Progressivement, le campement s'organise selon une structure triangulaire : des abris de fortune constitués de bâches, cartons et polystyrène récupérés s'alignent sur deux côtés, tandis que l'espace central accueille la vie sociale, le football et le petit commerce. Avec plus de 400 occupants trans-migrants « rassemblés pour un temps indéfini dans un espace donné – implantation relativement permanente et dense d'individus hétérogènes » (Agier 2013) (voir les photos N°1).

Le camp a été bâti sur deux côté : le Sud a été marqué par des fabriques entre le commerce d'égyptien et le commerce BIM. Au Nord, les des fabriques attachées aux arbres sont à proximité de la maison feu Caid Cherradi. Tandis que la petite tente était à l'extérieur du camp mais souvent à la place « Al Mhatta ». Le camp était installé au cœur de la ville, aux lieux de circulation et a été largement protégé par les gardiens, les policiers et les autorités locales. Cette implantation dense et hétérogène fait écho à l'histoire urbaine de Khouribga, où les premiers habitats précaires – tentes et constructions en « nouala » (photoN°2 nouala)² avaient marqué la genèse de la ville vers 1923 avant leur éradication progressive dans les années 1990 dont témoignent les documents.

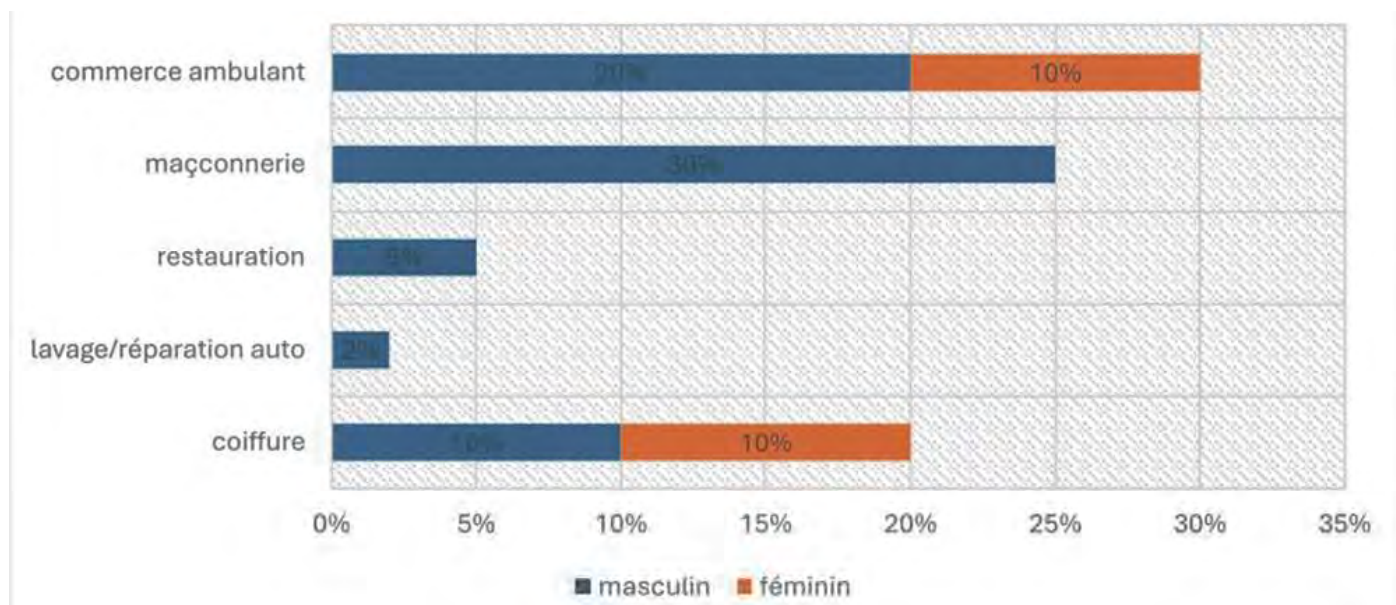


Figure 7 : Répartition des trans-migrants selon le sexe et la nature des activités exercées à Khouribga.
Source : Travail personnel-enquête de terrain.

6. Le campement comme réponse à la résilience et lutte contre l'invisibilité sociale

À travers ce passage, on s'inquiétera sur la vérification de l'hypothèse selon laquelle la dispersion contrainte et la tolérance ambivalente renforcent l'agentivité des trans-migrants et brisent l'invisibilité sociale. On tiendra comme dimensions centrales la résilience et l'invisibilité sociale qui elles-mêmes vont être traduites en indicateurs.

6.1 Le campement comme espace de résilience : entre capacité d'adaptation et temporalité de l'attente

La situation des migrants subsahariens à la gare routière de Khouribga illustre de manière paradigmatique un processus de résilience spatiale et sociale appréhendé à travers le double prisme de la *capacité* (empruntée à la *physique*) et du *temps* (issu de la psychiatrie), la résilience désigne ici la dynamique par laquelle les trans-2 351 tentes, 802 nouala, 643 maison et 253 autres : SAADI. A(2022) : « l'Office Chérifien du Phosphate Contexte de la genèse et parcours de développement 1920-1956 », Tetouan, Ed Bab al Hikma, p116. فيرشال بتكامل»:ييديعس زي زع ١٦، ص ٢٠٢٠، عمكحل باب، ن او ط ت 1920-1956 ر و ط ت ل ا ر ا س م و ؤ ا ش ن ل ا ق ا ي س ط ا ف س و ف ل ل

migrants, confrontés à une double exclusion – de leur lieu d’origine et de l’espace local –, recomposent un ancrage et une capacité d’agir dans un contexte de crise d’accueil et de dispersion planifiée.

6.1.1 La résilience comme capacité

La définition physique de la résilience « la capacité d’un matériau à retrouver sa forme initiale après une déformation » (Liefoghe, 2012) trouve un écho puissant dans les pratiques observées des trans-migrants. Le « matériau » représente le projet migratoire et l’identité du migrant, qui sont déformés par les échecs (aux frontières de Ceuta, par exemple) et les politiques de dispersion. Leur *capacité* à « retrouver leur forme » ne signifie pas un retour en arrière, mais la reproduction d’une « existence pérenne », un *savoir-circuler* et un *savoir-faire* avec la crise d’accueil. Cette capacité – la majorité des trans-migrants dispose des diplômes et d’un niveau d’éducation non négligeable (en : informatique, électricité, plomberie, mécanique...) mais occupent des activités de bricolage dans l’informel (Figure N°5).

Le savoir circuler des trans-migrants réinvesti sur l’espace de Khouribga a été observé comme suit.

L’organisation économique : la mendicité organisée, de petits commerces devant le camp, travailler au lavage auto, vulcanisation, maçonnerie... le partage du marché du travail concret (Al Maoukef) au quotidien de nos jours avec les autochtones.

La reconstitution du lien social : les visites récurrentes des confrères logés, la pratique collective du football dans les interstices urbains, accueillir les nouveaux déplacés pendant toute la période, un paternalisme inconditionné accordé par le résidant égyptien de voisinage (exploitant de boulangerie).

L’adaptation culturelle et discursive : l’adoption de codes locaux (la djellaba, le voile pour certaines femmes, majoritairement chrétiennes) et l’intégration de formules dialectales de Khouribga « lah yehafdec » c’est-à-dire que Dieu te protège, préférée par la population de la ville.

L’affirmation religieuse : la présence marquée des Soudanais à la mosquée et la célébration des fêtes religieuses au campement, notamment le Ramadan et la fête de sacrifice en 2024.

Le campement n’était donc plus une simple survie, mais un espace de régénération de la « force de voyage », où se reconstruit la capacité à poursuivre le projet migratoire.

6.1.2 La résilience comme temps

La dimension psychiatrique de la résilience désigne le processus de retour à un équilibre psychique après un traumatisme. Ce concept s’applique notamment aux individus ayant subi des violences dans l’enfance ou des déportations et qui, malgré ces expériences destructrices, parviennent à reconstruire une existence dotée de sens, sans s’enfermer dans un statut de victime permanente (Liefoghe, 2012). Le temps n’est pas un vide à subir, mais une variable active de la résilience qui précipite l’agentivité des trans-migrants. Il démarre au T_0 de la décision de migrer et se dilate dans l’« *attente active* » au campement face à la situation de blocage et durcissement des frontières. Nos enquêtes révèlent que les migrants présents à Khouribga sont, pour la plupart, déjà expérimentés : ils ont vécu en moyenne plus d’un an et demi au Maroc et sont passés par d’autres villes-étapes (Tanger, Nador, Oujda). Cette temporalité longue est le creuset de la résilience et la volonté d’investir le temps. Face à la perturbation que constituent l’échec et la relégation à Khouribga, le temps de l’attente est réinvesti. Il devient le cadre d’un travail sur soi et sur le collectif : digérer l’échec, soigner ses blessures (effets de processus de dispersion physique et psychologique) et reconstruire l’espoir. C’est dans ce temps d’attente

– temps de blocage – que se forge la posture du « *self-made migrant* », où le « savoir-circuler » s'affine. La gare routière, espace de circulation par excellence, symbolise à la fois l'échec d'un départ et l'espoir d'un nouveau projet ; le campement est l'espace où le temps est mobilisé pour transformer cet échec en potentialité. Les trans-migrants partagent la précarité et le risque avec la population, ils se lancent dans une nouvelle aventure et l'économie des fossiles en piochant les résidus encombrés du phosphate à l'intérieur de la ville à proximité du quartier « Al Massira », abrités par les trans-migrants en posture de location, les syriens et la population de Khouribga.

La *migration*, comme concept revisité et remplacé graduellement par celui de mobilités du fait de l'accélération des transports (Elarabi, 2020), ainsi, le campement à la gare de Khouribga est bien plus qu'un habitat de fortune. Il est le produit d'un lieu d'exercice d'une double résilience : une résilience-capacité qui se déploie dans l'appropriation et l'usage de l'espace, et une résilience-temps qui s'opère dans la gestion active et transformative d'une attente contrainte. Cette dynamique est fondamentale pour comprendre comment, dans les interstices de la ville, se produit un ancrage identitaire et se maintient la possibilité même du mouvement.

6.2 La saturation visuelle comme instrument de lutte contre l'invisibilité sociale

L'analyse du « régime de visibilité » (Hoyaux, 2009) des migrants subsahariens à Khouribga révèle un enjeu de pouvoir fondamental. L'émergence soudaine du campement en octobre 2023 a constitué un acte de saturation visuelle, transformant radicalement leur présence de « ténue » à flagrante. Pour en mesurer l'impact, nous avons analysé l'évolution des perceptions de la population locale à travers trois phases distinctes.

6.2.1 La 1ère phase avant le campement

Est celle de l'invisibilité subie. Avant 2023, la présence des migrants d'origine subsaharienne à Khouribga était discrète et socialement « silencieuse ». La présence est concrétisée principalement par des cadres employés à l'OCP, des étudiants boursiers admis à l'École Nationale des Sciences Appliquées Khouribga (ENSAK) et des migrants en nombre ténu qui sont logés dans les quartiers de la ville. Aucun débat public à leur sujet. Comme la légende de pouvoir et d'oppression, Caid Cherradi³ a trouvé son refuge au sein de sa mosquée, les murs de la grande maison à l'architecture d'atrium abandonnée seront le premier refuge des non-abris, à la recherche d'hospitalité d'un dernier Gouverneur d'honneur de l'histoire de Khouribga. Cet état d'invisibilité relative contraste fortement avec la phase suivante, où le campement va fonctionner comme un catalyseur de visibilité.

6.2.2 La 2ème phase pendant les huit mois de campement

En dehors des enjeux politico-médiatiques, cette phase est celle de la saturation visuelle, la tolérance avec auto-établissement d'un camp est une situation inédite à Khouribga. Pendant huit mois, le campement a fonctionné comme un instrument de lutte contre l'invisibilité. Nos données révèlent plusieurs indicateurs de cette saturation.

Une présence massive et incontournable : 98,3 % de la population les côtoyaient fréquemment. Contrairement aux réfugiés syriens qui s'identifiaient par une affiche collée à la poitrine sollicitant la visibilité sociale

3 Pacha Ahmed Cherradi de Khouribga née 1895, son grand père était le vizir des Alaouite. Les poste de Pacha, Caid puis gouverneur d'honneur lui sont attribués par l'organe de Makhzen, sont des postes de confiances où il en a bénéficié largement selon les récits de la population notamment en matière d'accumulation du foncier. Actuellement son palais abandonné à la place Al Mahatta est devenu l'un des façades pilier du camp des trans-migrants.

(« Je suis réfugié syrien »), les interviewés constataient le nouveau paysage à la gare routière, sans aucune considération donnée aux détails : les couleurs des bâches, les matériaux utilisés, les stencils à l'entrée, l'odeur des repas... même la grande maison de Caid Cherradi n'est abordée que pour localiser le camp. Grâce aussi à leur circulation dans la ville en groupe, jouer au football au camp, et sur des terrains débordés du quartier (voir les photos).

Une reconfiguration spatiale et économique : les Subsahariens ont imposé leur présence par leur physicalité et leur occupation de l'espace, notamment aux feux de circulation, dont 67 % des répondants le confirment en marquant le monopole. Les souks, mais jamais sur les lieux privilégiés par les mendiants marocains à la gare routière et à la porte de la mosquée. Ils sont bien positionnés sur le marché du travail concret « Al Mawkef » où ils sont la première option des offreurs d'emploi informel. Ils ont marqué le territoire de la gare et créé de nouveaux points de mendicité, distincts de ceux des mendiants marocains, démontrant une organisation spécifique décrivant le « self made migrant ».

Des perceptions racialisées réputées en lexique populaire. Malgré que : 67 % des répondants n'aient aucun privilège pour une couleur, 12,1 % concentrent la beauté entre brune et noire (majorité masculine), 11,3 % préfèrent ne pas répondre à la question de la couleur, le lexique populaire exprime encore les trans-migrants des « nano-racisme » (El Miri, 2018) : « Azzi », « coco-banana », et la nouvelle forme de séparatisme « mon ami » exprime un proche existentiel et sur l'espace un lointain social mais aussi racial. A Khouribga une nouvelle expression, dérive signifiante sur le marché du travail « Al Maoukef », celle de « *Ikehla* », c'est-à-dire la noirceur traduisant l'envahissement de la couleur noire sur l'espace approprié puisqu'ils l'emportent facilement. Cet espace est divisé spontanément entre la population à sa position habituelle dans une posture symétrique ; l'autre côté est occupé par les trans-migrants sous l'arbre de la rue et aux trottoirs en attente d'opportunité.

Une empathie ambivalente : 69,7 % expriment de l'empathie, un sentiment nourri par le fait que 90,3 % des Khouribgis ont un proche émigrant (dont 36,6 % déclarent avoir plus de 10 émigrants). Ils sont perçus comme des « *Massakin* » (les pauvres en situation de crise), partageant une destinée commune avec les familles locales. tandis que 32 % exprime la pitié. La frayeur de violence et sexualité est exprimée par 30 % des enquêtés sans argument ni situation. Ce qui rapporte à l'histoire de « Klansème et le lynchage » (Laferrière, 2023) aux USA où le racisme anti-noir est enraciné dans la société, où son éradication reste un vœu pieux.

6.2.3 La 3ème phase suite à la destruction du camp

C'était celle de métamorphose de la visibilité sociale. La destruction du camp le 7 mai 2024 est une forme d'éradication d'une situation marginale, suite à laquelle les trans-migrants sont perçus publiquement en masse. La transformation de la posture du camp au logement a permis aux trans-migrants de développer des stratégies de présence et de partage de l'espace à la limite de leur condition migratoire. Par conséquent, ils ont fait preuve d'une remarquable agentivité et résilience en mettant en œuvre un « plan B ».

Le « savoir-habiter » a remplacé le campement : ils se sont relogés dans des quartiers populaires, en co-location, devenant moins visibles mais toujours présents sur les lieux habituels générateurs de revenu.

Le « savoir survivre » par l'exercice d'autres fonctions : en dehors des activités habituelles et visibles, certaines trans-migrantes se la lancent dans le service domestique informel⁴, autant pour les jeunes trans-migrants faire des courses aux certains âgés de plus de 60 ans, s'occuper de la propreté des rues (hors compé-

⁴ Une des enquêtée à Khouribga a confirmé faire confiance à une jeune femme ivoirienne pour le travail domestique pendant plus d'une année, et c'était une affaire gagnant-gagnant.

Les migrants subsahariens à la gare routière de Khouribga : conflits et production de l'espace comme ancrage identitaire (tendance de service ad hoc) ce qui déconstruit les stéréotypes de généralisations. Ce qui se traduit par une certaine confiance qui se construit dans le nouvel ordre social établi avec l'étranger noir.

L'effacement physique du camp par les autorités (peinture blanche, arrachage des arbres) symbolise une tentative de restaurer l'ordre visuel antérieur et de lutter contre la pollution visuelle. Pourtant la gare routière reste un espace de circulation et de dispersion (accueil et transfert par ses cars) et les trans-migrants, en se fondant dans le tissu urbain, ont simplement changé de modalité de présence, qui résume l'identité d'une mobilité pérenne circulaire en pleine crise d'accueil.



Figure 8 : Opération de démantèlement d'un campement informel par les forces de l'ordre, Khouribga, 7 mai 2024. Source : Khouribga entre le passé et l'actuel (2024, mai).
Source : Khouribga entre le passé et l'actuel (2024, mai).

Les présentes images ci-dessous (5,6) représentent des ambivalences des couleurs entre le blanc et le noir. Des trans-migrants issus de l'Afrique noire, ayant occupé un espace à la couleur habituelle, le jaune clair. Après la destruction du camp, décider de blanchir l'espace équivaut à l'opération de blanchiment des dents, ou encore au blanchiment d'argent... ce sont des manières illusoire à la mémoire et au visuel. Ce passage de couleur illustre les efforts d'applaudir au pouvoir public ayant toléré l'auto-établissement du camp au cœur de la ville à l'exposition au large public dans des conditions de déni aux droits humains vitaux. Une telle situation a provoqué un plaidoyer des voisins pour accélérer la destruction du camp. Le camp marqueur d'une pollution visuelle, sa destruction a révélé une pollution solide que seul le pouvoir public a le droit et le pouvoir à répondre aux revendications de la population de voisinage et d'éradiquer le camp de ses racines. Alors que l'opération de destruction a été largement médiatisée par la presse invitée pour ce fait, la confrontation entre les autorités de force et les trans-migrants en sommeil n'a jamais fait l'objet d'interrogation. Les agents de l'autorité locale sont à pied d'œuvre avec motivation et excès de zèle pour « terminer le travail ». Couvertures, matelas vétustes, vêtements, vaisselle, bicyclette... tout est jeté dans deux camionnettes, et l'on peut rapprocher la situation des trans-migrants à Khouribga passés inaperçus à l'aube de celle du camp de Casablanca où « les jeunes exilés assistent impuissants à la destruction de leurs abris. Ils ont pu sauver leurs sacs à doc avec quelques vêtements. 'Dégagez d'ici', crie un membre des forces auxiliaires sur un groupe de jeunes exilés. Ces derniers obtempèrent sans résistance » (Lemaizi, 2021).

La résilience et la saturation visuelle sont deux dimensions liées étroitement à la posture des trans-migrants au campement, elles ont permis suffisamment de constater que le camp est un lieu de sociabilité entre les trans-migrants d'un côté et entre eux et la population de l'autre côté. Les trans-migrants ont ancré l'expérience du camp aux abords de la gare routière, où elle est située comme un lieu de circulation hors les normes d'autres

réseaux. À partir des caractéristiques soulevés sur le tableau N°1ci dessus, on peut tirer constat que si les lieux de circulation sont au sens d'Augé des « non-lieux », la gare routière par défaut est un lieu où les degrés de sociabilité sont tissés et développés par la présence en permanence d'un poste de police qui surveille la vie dans la gare routière de ceux en circulation et les réfugiés permanents que « Al Mahatta » accueille grâce au libre accès, garantie de préserve leur anonymat et tolère la marginalité. En l'occurrence, la saturation visuelle par le campement a été un acte politique transformatif. Elle a brisé l'invisibilité sociale, et a permis à la population d'exprimer son expérience partagée de migration (entre empathie et pitié), et a finalement contraint les trans-migrants à développer de nouvelles stratégies résilientes après la destruction du camp. « Al Mahatta » et « le camp » deux espaces conçus à vocation distincte, mais les usagers reconfigurent l'espace en secret et se livrent à sa pratique au quotidien. Ces pratiques de l'espace « renvoient à la manière dont se lie au quotidien l'emploi du temps d'un individu et les espaces qu'il parcourt » (Pattaroni, 2016).



Figure 9 : Vestiges d'un campement informel après son démantèlement, Khouribga (cliché de l'auteur, 2024).
Source : Travail personnel-enquête de terrain.

Conclusion

La recherche de la relation entre les trans-migrants subsahariens et la gare routière en se fondant sur l'espace comme producteur de conflit et d'ancrage identitaire, nous a permis de répondre à notre problématique relative à la compréhension des logiques socio-spatiales et des perceptions différenciées du seul fait de la tolérance d'auto-établissement d'un camp urbain informel à la « place Al Mahatta » aux abords de la gare routière. La conclusion de notre recherche peut être déclinée aux points suivants.

La logique de tolérance aux trans-migrants d'abriter les camps informels et urbains relève d'une crise d'accueil gérée à travers la politique de dispersion myotique.

Le conflictuel réside dans les perceptions ambivalentes chez la population entre la posture du campement et d'autres postures abritées par les trans-migrants.

Comme le camp est une réponse à la crise d'accueil, le camp est un espace de visibilité sociale devant l'invisibilité politique.

Dans la ville-refuge, l'étendue spatiale et les relations d'accointances qui s'y établissent détachent les trans-migrants dispersés d'une forme réductionniste d'étranger éloigné.

Comment les lieux de circulation informels « Al Mahatta » ancrent les trans-migrants abritant les camps à ses bords aux caractéristiques d'un espace d'hétérotopie d'après la pensée foucauldienne des espaces autres ?

Bibliographie

- Agier, M. (2013). *Campement urbain : Du refuge naît le ghetto*. Payot & Rivages.
- Alioua, M. (2011). *L'étape marocaine des trans-migrants subsahariens en route vers l'Europe : l'épreuve de la construction des réseaux et de leurs territoires* [Thèse de doctorat, Université Toulouse II Le Mirail].
- Alioua, M. (2020). Africains subsahariens au Maroc, de la clandestinité à la reconnaissance ou le renouveau du cosmopolitisme. *Hespéris-Tamuda*, 55(3), 255-274.
- Augé, M. (2010). Retour sur les « non-lieux » : Les transformations du paysage urbain. *Communications*, 87(2), 171-178.
- Belaouinate, Z. (2024). Analyse des contextes locaux dans la région de Béni Mellal-Khénifra à l'épreuve des politiques nationales en matière de la migration. In D. L. Gălățanu (Éd.), *Migration et minorités* (pp. 323-341). Al-Mukhatabat.
- Bourneton Rosa, C. (2016). *L'office chérifien des phosphates Khouribga 1921-1956*. Scripta.
- Damon, J. (2020, 24 janvier). *Sept questions sur les campements de migrants*. Telos. Consulté le 25 octobre 2025. URL : www.telos-eu.com.
- El Miri, M. (2018). Devenir « noir » sur les routes migratoires : Racialisation des migrants subsahariens et racisme global. *Sociologie et sociétés*, 50(2), 101-124.
- ElArabi, S. (2020). *Géographie de la dispersion des migrations subsahariennes au Maroc : Le cas de deux villes-refuge, Tiznit et Taza* [Thèse de doctorat, Université Sorbonne].
- GADEM. (2018). *Coûts et blessures : Rapport sur les opérations des forces de l'ordre menées dans le nord du Maroc entre juillet et septembre 2018*.
- Haut-Commissariat au Plan. (2024). *Recensement général de la population et de l'habitat 2014* (Rapport principal).
- Haytoui, M. (2023). *Migration internationale et changement social : étude sociologique de la ville de Khouribga*. Centre Ibn Khaldoun des Études de Migration et Citoyenneté.
- Hoyaux, A. (2009). Comment voir ce qui n'existe pas ou comment faire exister ce qui ne se voit pas. La question de la transparence du savoir géographique. **e-migrinter*, 4*, 6-18.
- Jorfaoui, Z. (2024). *Penser le racisme anti-noir dans la ville des phosphates Khouribga* [Mémoire de master, Faculté des Lettres et Sciences Humaines Béni-Mellal].
- Laferrière, D. (2023). *Petit traité du racisme en Amérique*. Grasset.
- Laronde-Clérac, C. (2022). Fiche 12. Les perquisitions et saisies. In *Les indispensables de la procédure pénale* (2^e éd., pp. 77-84). Cairn.info. URL : droit.cairn.info.
- Lemaizi, S. (2021, 20 septembre). *Immigration : Sur les traces des exilés à Casablanca*. Enass. Consulté le 25 octobre 2025. URL : enass.ma.
- Liefooghe, C. (2012). La flèche du temps et le système, ou comment analyser la résilience d'un territoire. In A. Hamdouch (Éd.), *Mondialisation et résilience des territoires : trajectoires, dynamiques d'acteurs et expériences* (pp. 19-34). Presses de l'Université du Québec.
- Madrisotti, F. (2018). *L'étape marocaine des self-made-migrants. La recherche d'une émancipation économique et sociale par la mobilité* [Thèse de doctorat, École des hautes études en sciences sociales].
- Mbembe, A. (2020). *Brutalisme*. La Découverte.
- OCDE. (2015). *Perspectives des migrations internationales 2015*. Éditions OCDE.

- OCP Group. (s. d.). *Opérations industrielles*. Consulté le 25 octobre 2025. URL : www.ocpgroup.ma.
- Organisation internationale pour les migrations (OIM) – Maroc. (s. d.). *Média et migration*. Consulté le 25 octobre 2025. URL : morocco.iom.int.
- Pattaroni, L. (2016). La trame sociologique de l'espace. *Sociologies*. URL : journals.openedition.org.
- Perrin, D. (2023). La fabrique d'un droit d'asile au Maroc. Circulation des normes, tâtonnements juridiques, et attermolements politiques. *La Revue des droits de l'homme*, 24. URL : doi.org.
- Royaume du Maroc. (2023). *Code de procédure pénale* (Édition mise à jour). Saadi, A. (2022). *L'Office Chérifien du Phosphate Contexte de la genèse et parcours de développement 1920-1956*. Bab al Hikma.
- Sidi Hida, B. (2015). Migration au Maroc et faits du « printemps arabe » : cas des Syriens. In N. Khrouz & N. Lanza (Éd.), *Migrants au Maroc : Cosmopolitisme, présence d'étrangers et transformations sociales* (pp. 111-118). Konrad-Adenauer-Stiftung.
- Haut-Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés (HCR). (2025, mars). Maroc – Aperçu opérationnel, 4e trimestre 2024. Consulté le 25 octobre 2025. URL : www.unhcr.org.



Confini come limiti di processi identitari evolutivi e caotici

Rocco Morelli

M@GM@

Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales

vol.23 n.3 2025 ISSN 1721-9809

DOI: 10.17613/ehbm4-rx954

Rocco Morelli

Collaboratore Scientifico dell'Osservatorio dei Processi Comunicativi, fa parte del Comitato Editoriale della rivista elettronica M@GM@. Membro della Commissione Scientifica AICE/ICEC, Direttore Scientifico "Ambiente e Società" e Membro del Comitato di Collegamento di Cattolici per una Civiltà dell'Amore.

Abstract

Il presente contributo intende proporre un approccio "qualitativo", sistemico e olistico per indagare il rapporto tra identità e confini nelle società contemporanee, ipotizzando un modello teorico ispirato alle dinamiche caotiche e ai sistemi complessi, tracciando una possibile metodologia ibrida, integrativa della parte qualitativa (oggetto del presente lavoro), con una parte quantitativa, già pubblicata, e di cui si dirà appresso. Qualora tale integrazione – tipica dei recenti orientamenti all'analisi multidimensionale dei dati – venisse adottata in una futura e più ampia ricerca multidisciplinare, essa potrebbe essere condotta attraverso studio di casi, comparazione storica, analisi semantica di contenuti social-media, analisi letteraria, etc.

Illustration : Lorenz Stoer (1530-1621), Geometria et Perspectiva (Augsburg: Michael Manger, 1567), University of Tübingen.

Introduzione

Il presente contributo intende proporre un approccio “qualitativo”, sistemico e olistico per indagare il rapporto tra identità e confini nelle società contemporanee, ipotizzando un modello teorico ispirato alle dinamiche caotiche e ai sistemi complessi, tracciando una possibile metodologia ibrida, integrativa della parte qualitativa (oggetto del presente lavoro), con una parte quantitativa, già pubblicata, e di cui si dirà appresso. Qualora tale integrazione – tipica dei recenti orientamenti all’analisi multidimensionale dei dati – venisse adottata in una futura e più ampia ricerca multidisciplinare, essa potrebbe essere condotta attraverso studio di casi, comparazione storica, analisi semantica di contenuti social-media, analisi letteraria, etc.

Se osserviamo più da vicino la società in cui viviamo oggi, nei suoi aspetti micro e macro, sembra quasi ravvisare in modo generalizzato che l’impensabile di un tempo che fu, può divenire oggi fatto concreto. Non si tratta solo dell’impennata senza precedenti dell’evoluzione scientifica e tecnologica in cui siamo immersi, ma di una “*crisi*” (κρίσις). Certamente crisi, evidente nei media e social media in particolare, che emerge quale crisi del “*nous*” (νοῦς), inteso quale facoltà della mente umana necessaria per comprendere ciò che è vero o reale; ma anche, piuttosto, una crisi dell’ “*ethos*” (ἦθος) che riguarda la natura umana, la moralità e le influenze esterne, la persuasione. Così, fino al punto di condurre ad una diffusa assenza della “*pistis*” (πίστις), ossia fiducia, buona fede, affidabilità reciproca tra parti agenti. In altri termini, sembra dissolversi quella “*caratteristica*” che viene utilizzata per descrivere le convinzioni guida o gli ideali che caratterizzano una comunità, una nazione o un’ideologia; ciò che impatta l’equilibrio tra cautela e passione, influenzando emozioni, comportamenti e persino la morale.

In definitiva, si osserva come il “*gioco sporco*”, individuale, di gruppo, sociale o politico che sia, ove smascherato non produca più “*Vergogna*” e viene a mancare uno dei meccanismi principali di autocritica e controllo sociale che, nel persistente *laissez faire*, possono condurre lontano dall’equilibrio; producendo un mutamento di identità e conseguentemente un mutamento dei confini ad essa associati. Il presente lavoro è stato stimolato dall’appello di M@GM@ “*L’identité : Quand Les Frontières Se Redessinent*”¹, il cui tema centrale si può così riassumere: «L’identità è in continua evoluzione, influenzata da fluttuazioni storiche, ricomposizioni sociali e mobilità contemporanea. Questo processo dinamico solleva interrogativi sulla permanenza e la trasformazione delle frontiere che delimitano e strutturano le appartenenze collettive e individuali». L’identità, quindi, lungi dall’essere una essenza fissa, si iscrive in un processo dialettico che combina continuità e rottura, eredità e metamorfosi. Per cui, qui si ipotizza che gli effetti del controllo sociale (prodotti da: famiglia, scuola, religione, istituzioni, gruppi, ostracismo, vergogna, etc.) sono tutti efficaci vicini all’equilibrio, ma divergono lontano da esso. Comportamento, questo, che è tipico dei fenomeni caotici, dove meccanismi di reiterazione, o di retro-azione, efficaci all’equilibrio come rafforzatori del controllo, diventano lontano dall’equilibrio essi stessi – quasi invertiti nei fini – fonte di divergenza. È noto, dalle teorie del caos che le biforcazioni caotiche si verificano in sistemi dinamici non lineari quando un piccolo cambiamento in un parametro può portare a una drastica trasformazione del sistema, da un comportamento regolare a un comportamento caotico, caratterizzato da sensibilità alle condizioni iniziali e mancanza di periodicità. Ciononostante, su grandissima scala (per es. temporale, storica, ciclica), lì dove si presentino attrattori (ossia cicli ripetitivi stabili) si giunge a parlare di caos deterministico. Questo suggerisce che anche su scala storica, la relazione tra confini e identità può essere oggetto di studio quantitativo, con l’obiettivo di individuare ricorrenze sistemiche, capaci di indicare precise leggi ripetitive per un fenomeno *quasi-naturale*, ma in effetti *storico-sociale*.

In parallelo all’analisi “qualitativa” – che seguirà nel testo – sul tema posto dalla *Call for Papers* in questio-

ne, l'opportunità di ricerca sociologica anche secondo un approccio "quantitativo" – su ipotetiche leggi che possano contribuire a governare o esprimere la stabilità sociale in funzione di identità, confini, loro rapporti ed evoluzioni secondo il tempo – è chiaramente emersa dall'appello di M@GM@. Nella convinzione che il metodo scientifico nelle scienze sociali implichi necessariamente una verifica sperimentale sulla realtà, tale approccio quantitativo, in via di primo acchito e del tutto teorica, è stato affrontato separatamente altrove ed è stato reso già disponibile in *open access*². Ciò, in particolare, per chi fosse interessato a testare sul campo la possibile esistenza di una "*funzione di produzione della stabilità sociale*" fondata proprio su identità e confini; in analogia con la funzione di Cobb & Douglas ampiamente nota in campo economico-sociale. Disponendo di una analisi qualitativa e quantitativa insieme, si potrebbe così pensare di approfondire la ricerca strutturandola in un metodo per indagare l'argomento nell'ambito delle scienze storico-sociali traguardando anche ai fatti del passato, oltre che recenti. In tale approccio, ad esempio, il tracciamento del proprio territorio, tipico del mondo animale, suggerisce non solo che esso è innato e funzionale alla sopravvivenza, quindi al conflitto, ove la sopravvivenza stessa fosse minacciata. Confini ed identità, hanno dunque una stretta relazione con la territorialità ed il potere che si esercita su un territorio, sulle entità che lo popolano. Inoltre, potere e territorialità sono strettamente legati, in quanto il potere, soprattutto in ambito politico con forme democratiche, si esplica su un territorio e su una popolazione che attraverso il proprio consenso determina il potere e le sue forme. Da qui segue che lo Stato, per esempio, è la forma più tipica di organizzazione del potere politico, che si manifesta attraverso leggi, istituzioni e la capacità di esercitare la forza su un territorio definito.

In questo complesso contesto non si può non guardare in modo specifico alla legittimità del potere nelle moderne democrazie liberali, non più guidate dal concetto di *corpo mistico del re* teorizzato da E. Kantorowicz. In esse il potere sembra trovare legittimità costituzionale attraverso i meccanismi elettorali, ma presuppone il principio che le azioni del potere da parte dei Governanti siano a favore e per il beneficio dei Governati. Qualora azioni di Governo fossero scoperte da evidenze in contraddizione con tale principio, la legittimità dei Governanti nell'uso del Potere loro conferito decade. E se nonostante ciò il potere continuasse ad essere esercitato, nascerebbe sfiducia nelle istituzioni e nel sistema liberale nel suo insieme, sino al punto di innescare reazioni antigovernative anche attraverso la violenza. Si giunge, oggi, anche a parlare di post-democrazia e di società del ricatto, lì dove partiti e sindacati non sono più corpi sociali vivi, ma mere forme, dove il Parlamento ratifica decisioni dettate da un'agenda che supera gli Stati. Sicché, viene anche meno la libertà, che senza tessuto solidaristico diventa semplicemente il dovere di assoggettarsi al mercato, come accade soprattutto in aree connesse dal libero mercato.

La persistente ripetizione sui media, e sui social media in particolare, di "palesi menzogne", etichettate come *fake news*, disinformazione, propaganda o altro, che si classificano tali al momento del disvelamento di precisi fatti concreti, sembra avere l'effetto di suscitare stati di ansia che sfociano in vere e proprie paure capaci di far accettare la menzogna come se fosse verità. Eppure, il momento del disvelamento non produce affatto alcuna vergogna in chi quella menzogna ha avallato o addirittura propagato, forse perché può essere frutto di errore, ed "*errare humanum est...*"! Ma una menzogna risulta frutto di errore a condizione che non sia metodo, poiché qualora ripetuta ad oltranza implica una scelta; per cui "*...perseverare autem diabolicum*"!

Le idee centrali che si proporranno nel lavoro sono, in ogni caso, il tentativo di un approccio olistico e sistemico per indagare su identità, confini e loro relazioni, prendendo in considerazione, seppur succintamente, ma in modo coerente, buona parte dei percorsi indagativi proposti dall'appello per una analisi, e facendo

² Vedasi il paragrafo "8 Conclusions" nell'articolo "Social Network Analysis (SNA): Can identities and frontiers be modeled and correlated through IT/AI?". URL: doi.org; zenodo.org.

anche riferimento, ove possibile, a contenuti presenti sui social media e in particolare sulla piattaforma “X” (ex Twitter). Nonché, facendo riferimento a pensatori classici e moderni, affinché si intuisca come identità, confini e loro relazioni s’inquadrano in processi caotici di tipo più generale, inscritti nei principi sistemici della vita stessa, che si organizza in reti viventi, intrinsecamente rigenerative, creative ed intelligenti, secondo una moderna visione scientifica³. L’analisi proposta, dunque, mira a contribuire a una rinnovata riflessione – con un metodo suggerito, ma da elaborare, per integrare parte qualitativa e quantitativa – sulle strutture identitarie e sui confini, nella convinzione che solo il recupero di un *ethos* condiviso e di una *pistis* reciproca potrà ristabilire equilibrio e legittimità nelle società complesse.

Antefatti su alcuni elementi centrali

Se osserviamo più da vicino la società in cui viviamo oggi, nei suoi aspetti micro e macro, sembra quasi ravvisare in modo generalizzato che l’impensabile di un tempo che fu, può divenire oggi fatto concreto. Non si tratta soltanto della straordinaria impennata nell’evoluzione scientifica e tecnologica in cui siamo immersi, senza eguali precedenti nella storia umana, ma di una “*crisi*” (κρίσις). Certamente crisi, evidente nei media e social media in particolare, che emerge quale crisi del “*nous*” (νοῦς), inteso quale facoltà della mente umana necessaria per comprendere ciò che è vero o reale; ma anche, piuttosto, una crisi dell’ “*ethos*” (ἦθος) che riguarda la natura umana, la moralità e le influenze esterne, la persuasione. Cioè crisi, fino al punto di condurre ad una generalizzata assenza della “*pistis*” (Πίστις), ossia fiducia, buona fede, affidabilità reciproca tra parti agenti. In altri termini, quella “*caratteristica*” che viene utilizzata per descrivere le convinzioni guida o gli ideali che caratterizzano una comunità, una nazione o un’ideologia; ciò che impatta l’equilibrio tra cautela e passione, influenzando emozioni, comportamenti e persino la morale. In definitiva, sembra quasi potersi osservare che il “*gioco sporco*”, individuale, di gruppo, sociale o politico che sia, ove smascherato non pro-

$$[F(\alpha x_k) \neq \alpha F(x_k)]$$

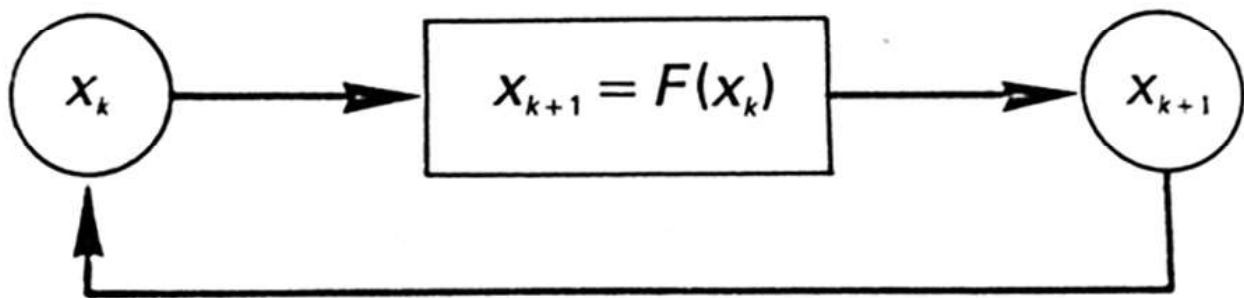


Fig. 1 – Schema di Processo Iterativo (o Retro-azione).

duca più “*Vergogna*” e viene a mancare uno dei meccanismi principali di autocritica e controllo sociale che, nel persistente *laissez faire*, possono condurre lontano dall’equilibrio producendo un mutamento di identità e conseguentemente un mutamento dei confini ad essa associati.

Il presente lavoro è stato stimolato dall’appello di M@GM@ “*L’identité : Quand Les Frontières Se Re-*

*dessinent*⁷⁴, il cui tema centrale si può così riassumere: «L'identità è in continua evoluzione, influenzata da fluttuazioni storiche, ricomposizioni sociali e mobilità contemporanea. Questo processo dinamico solleva interrogativi sulla permanenza e la trasformazione delle frontiere che delimitano e strutturano le appartenenze collettive e individuali». L'identità, dunque, lungi dall'essere una essenza fissa ed immutabile, si iscrive in un processo storico e dialettico che combina continuità e rottura, eredità e metamorfosi, stabilità e mutazioni. Per cui, qui si ipotizza che gli effetti del Controllo Sociale (prodotti da: famiglia, scuola, religione, istituzioni,

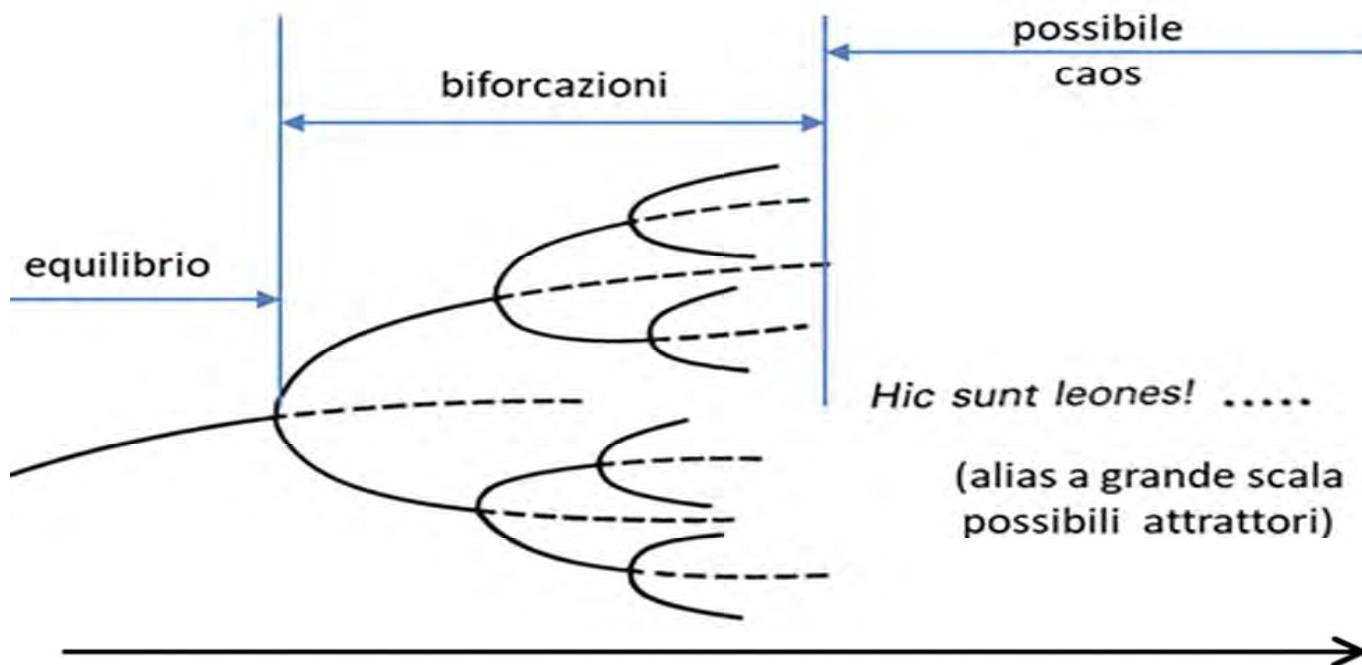


Fig. 2 – Stati successivi di evoluzione di un sistema verso il caos.

gruppi, ostracismo, rimprovero, vergogna, etc.) sono tutti efficaci vicini all'equilibrio, ma divergono lontano da esso. Comportamento, questo, che è tipico dei fenomeni caotici, dove meccanismi di iterazione, o di retro-azione (vedi Fig.1), efficaci all'equilibrio, come rafforzatori del controllo, diventano essi stessi – quasi invertiti nei fini – fonte di divergenza lontano dall'equilibrio.

È noto, dalle teorie del caos che le biforcazioni caotiche (Fig.2) si verificano in sistemi dinamici non lineari (l'equazione soprascritta in Fig. 1 vuole indicare ciò) quando un piccolo cambiamento in un parametro può portare a una drastica trasformazione del sistema, da un comportamento regolare a un comportamento caotico, caratterizzato da imprevedibilità, sensibilità alle condizioni iniziali e mancanza di periodicità.

Ciononostante su grandissima scala, lì dove si presentino attrattori (ossia cicli ripetitivi stabili) si giunge a parlare di caos deterministico. Tutto ciò significa che lungo i secoli della storia la relazione tra confini ed identità può essere oggetto anche di ricerca “quantitativa”.

In parallelo all'analisi “qualitativa” che segue sul tema posto dalla *Call for Papers* in questione, l'opportunità di ricerca sociologica anche secondo un approccio “quantitativo” su ipotetiche leggi che possano contribuire a governare o esprimere la stabilità sociale in funzione di identità, confini, loro rapporti ed evoluzioni secondo il tempo, è chiaramente emersa dall'appello di M@GM@. Nella convinzione che il metodo scientifico nelle scienze sociali implichi necessariamente una verifica sperimentale sulla realtà, tale approccio quantitativo, in via di primo acchito e del tutto teorica, è stato affrontato separatamente altrove ed è stato

4 Reperibile per esteso al link [6]: URL: www.portale.analisiqualitativa.com.

reso già disponibile in *open access*⁵ per chi fosse interessato a testare sul campo la possibile esistenza di una “*funzione di produzione della stabilità sociale*” fondata proprio su identità e confini. Ciò in analogia con la funzione di Cobb & Douglas ampiamente nota in campo economico-sociale, con l’obiettivo di individuare ricorrenze sistemiche, capaci di indicare precise leggi ripetitive per un fenomeno *quasi-naturale*, ma in effetti *storico-sociale*.

Il tracciamento del proprio territorio nel mondo animale, suggerisce non solo che esso è innato e funzionale alla sopravvivenza, quindi al conflitto ove essa sia minacciata. Confini ed identità, hanno una stretta relazione con la territorialità ed il potere che si esercita sopra un territorio sulle entità che lo popolano. Il potere e la territorialità sono strettamente legati, in quanto il potere, soprattutto in ambito politico, si esercita su un determinato spazio e sulle popolazioni che lo abitano. Da cui segue che lo Stato, per esempio, è la forma più tipica di organizzazione del potere politico, che si manifesta attraverso leggi, istituzioni e la capacità di esercitare la forza su un territorio definito.

In questo complesso contesto inter-relazionale tra identità, confini e territorialità, non si può non guardare ad esempio alla legittimità del potere nelle democrazie liberali, non più guidate dal concetto di *corpo mistico del re* teorizzato da E. Kantorowicz. Nelle società liberali il Potere sembra trovare legittimità costituzionale attraverso i meccanismi elettorali, ma presuppone il principio che le azioni del Potere da parte dei Governanti siano a favore e per il beneficio dei Governati. Qualora azioni di Governo fossero scoperte da evidenze in contraddizione con tale principio, la legittimità dei Governanti nell’uso del Potere loro conferito decade e se nonostante ciò il Potere continuasse ad essere esercitato nascerebbe sfiducia nelle istituzioni e nel sistema liberale nel suo insieme, sino al punto di innescare reazioni antigovernative anche attraverso la violenza.

Potrà sembrare fuori tema, ma solo apparentemente perché confini ed identità entrano sostanzialmente in ogni discorso sul potere e la sua gestione. Nelle democrazie liberali, la legittimità del potere si fonda su due pilastri: a) Legittimità procedurale, ossia l’accesso al potere secondo regole (elezioni libere, costituzioni, separazione dei poteri); b) Legittimità sostanziale, ovvero la coerenza tra l’azione di governo e il “bene comune”, o comunque l’interesse pubblico percepito. E su tale ultimo attributo sorge il problema, poiché non sempre ciò che è percepito corrisponde a realtà oggettiva,

Quando il secondo pilastro si incrina, la legittimità complessiva vacilla, anche se le forme (elezioni, parlamenti, tribunali) restano superficialmente intatte. In definitiva il concetto di legittimità del potere, a seguito di riscontrata contraddizione da evidenze in campo è come se s’invertisse nei suoi fini e, da elemento legante per l’equilibrio, divenisse elemento che favorisce la divergenza lontano dall’equilibrio, ovvero favorisce disgregazione e caos. Lo stesso accade allorquando una pubblica percezione ritenuta vera viene smentita da fatti oggettivi e provati.

Evidenze attuali di crisi di legittimità se ne sono avute un po’ ovunque. Negli ultimi anni ci sono molti esempi in cui governi democraticamente eletti hanno perso credibilità sostanziale:

Stati Uniti: il caso della disinformazione, dell’influenza delle lobby, e la gestione controversa della pandemia hanno eroso la fiducia verso le istituzioni, culminando nell’assalto al Campidoglio del 6 gennaio 2021.

Francia: le proteste dei *gilet jaunes* sono nate da un senso diffuso di abbandono da parte delle élite e si sono spinte fino alla violenza.

⁵ Vedasi il paragrafo “8 Conclusions” nell’articolo “Social Network Analysis (SNA): Can identities and frontiers be modeled and correlated through IT/AI?”. URL: doi.org; zenodo.org.

Italia: crescente astensionismo, disillusione politica, e sfiducia verso partiti e media. La sensazione che i “governati” siano ignorati (soprattutto giovani, lavoratori precari, periferie).

Francia, Israele, Cile, Perù, Sri Lanka: esempi recenti dove le proteste hanno anche scatenato violenze, e in alcuni casi crisi istituzionali profonde.

Si giunge, oggi, anche a parlare di post-democrazia, lì dove partiti e sindacati non sono più corpi sociali vivi ma mere forme, dove il Parlamento ratifica decisioni dettate da un’agenda che supera gli Stati. Così viene anche meno la libertà, che senza tessuto solidaristico diventa semplicemente il dovere di assoggettarsi al mercato, come accade soprattutto in aree connesse da accordi di libero mercato. E si badi bene: non sono gli emarginati ed esclusi della società a sostenerlo, bensì suoi componenti di rilievo⁶. Essi pure sottolineano la situazione di una democrazia ferita, poiché eventi quali il Covid restano ancora una ferita sanguinante perché non ci sono state scuse né giustizia: ha creato una società di complici di un delitto dove il reo è assente e il non-complice è escluso. Questo schema ora si ripropone in forme diverse a livello Europeo: chi non sposa la deriva bellicista dell’UE non ha diritto di parola. La crisi è dunque conclamata da più parti. Ciononostante si va avanti senza il consenso generale che sarebbe richiesto ed opportuno.

Aldilà di Rousseau, la teoria politica lo ho anticipato. Pensatori come Locke, e più recentemente Habermas o Noam Chomsky, hanno espresso idee simili:

Locke: il potere politico è legittimo solo se tutela i diritti naturali (vita, libertà, proprietà); in caso contrario, il popolo ha diritto alla resistenza.

Habermas: la legittimità si costruisce attraverso la comunicazione pubblica razionale. Se viene meno, si passa da democrazia deliberativa a gestione tecnocratica, che genera alienazione.

Chomsky: denuncia le derive oligarchiche delle democrazie moderne, dove il potere economico deforma il processo politico, rendendolo un’illusione per i cittadini; una illusione che conduce persino ad accettare sotto le specie del “libero mercato” un sistema economico che ricorre in maniera strutturale alla privatizzazione dei profitti e alla socializzazione delle perdite⁷.

Come affermano figure non certo di secondo piano o strati populistici (per criteri di appartenenza) della nostra società, la distorsione perversa della realtà e della storia sembra ormai talmente spudorata che non teme più neppure il grottesco. La persistente ripetizione sui media, e sui social media in particolare, di palesi menzogne, etichettata come *fake news*, disinformazione, propaganda ideologica o altro, che si classificano tali al momento del disvelamento di precisi fatti concreti, sembra avere l’effetto di suscitare stati di ansia che sfociano in vere e proprie paure capaci di far accettare tali menzogne come se fossero verità. Eppure, il momento del disvelamento non produce affatto alcuna *vergogna* in chi quelle menzogne ha avallato o addirittura propagato, e neppure in chi ha avuto la leggerezza, se non la dabbenaggine, di credervi.

Forse questo perché una menzogna può anche essere frutto di un errore, ma lo si può considerare tale a condizione: che non sia un metodo! Poiché, la menzogna ripetuta ad oltranza implica una scelta ben determinata e così diviene propaganda, condizionamento, manipolazione. E tale scelta sembra divenuto *metodo per la gestione delle masse attraverso l’inoculazione della paura*, in particolare attraverso i media e canali istituzionali asserviti.

⁶ URL: x.com; x.com.

⁷ Vedasi di Noam Chomsky “Linguaggio e politica” – Di Renzo Editore, 2014 – EAN: 9788883232879.

Ne consegue un grande disorientamento con possibili influssi di frantumazione dell'identità, senza ricomposizione e con effetti preparatori per un cambiamento che, se effettivamente perseguito, implica necessariamente anche un cambiamento nei confini e frontiere, certamente quelli immateriali, culturali, di civiltà, ma possibilmente anche quelli geografici sul campo, su cui la gestione del potere incide e si basa.

Un approccio olistico

L'idea centrale che qui si propone è, come di consueto, un approccio olistico, ossia prendere in considerazione, seppur succintamente, ma in modo coerente, tutte le prospettive proposte dall'appello per una analisi. È difficile dire se quello che segue sia il modo più opportuno per introdurre ed affrontare l'argomento, in linea con i contenuti ivi espressi o sottesi. Però, almeno in termini di una proposta che coinvolge radici Latine sembrerebbe opportuno riflettere sulle tre proposizioni di seguito, non solo per chiarificazione da un punto di vista semantico, ma anche di nessi connaturati: *Id-entitas = Id (est) entitas; Ubi ens, ibi identitas; Ubi identitas ibi limes*.

La 1) – sulla falsariga di una definizione matematica di identità, associata alla possibilità di omettere in lingua Latina (*est*), riportato in parentesi per scopi chiarificativi, e tenuto conto dell'implicita reversibilità – vuole soltanto cercare di dire che identità di un ente è ciò che è uguale all'ente stesso. In tal modo, per tutte le variabili identitarie che venissero prese in considerazione l'equazione $A = A$ sarebbe sempre verificata (qualunque cosa sia A) e si trasformerebbe indubbiamente in una identità ed una simmetria “banale”.

La 2) invece vuole solo evidenziare, da un punto di vista logico e filosofico, che l'identità è caratteristica di ogni ente, o essente. In filosofia, “ente” e “essente” sono termini sostanzialmente sinonimi, dove “essente” è una forma alternativa di “ente”. Entrambi si riferiscono a ciò che esiste, ovvero a qualsiasi cosa che possiede un'esistenza, sia concreta che astratta. La differenza fondamentale è che l'ente è più specifico, mentre l'essente è più generale. L'ente si riferisce a un individuo o entità singolare, mentre l'essente si riferisce a qualcosa che è in un certo stato di esistenza.

La 3) invece, ricalcando la struttura della 2), vuole già introdurre in modo anticipatorio la connaturata connessione generale esistente tra il concetto di identità e quello di limite; e quindi di confine; argomento che sarà ripreso più appresso.

Un approccio in chiave Aristotelica non sarebbe molto diverso se si considera che in greco, “identità” si traduce con **ταυτότης** (tautótēs). Questo termine deriva dal greco antico e significa “lo stesso”, “identico”. In altre parole, “identità” in greco è un concetto che sottolinea la natura di qualcosa che è lo stesso, che non cambia, che è uguale a se stesso. Aristotele è su questa linea interpretativa quando definisce l'identità (**ταυτότης**) come «una certa unità di essere del molteplice, o di cosa considerata come molteplice, come quando si dice che una cosa è identica a sé stessa.»

In pratica si afferma che ogni cosa è uguale a sé stessa ($A=A$), ossia che una cosa non può essere nello stesso tempo A e non-A. In questa forma esplicita, cioè distinto dal principio di non-contraddizione, il principio di identità non è presente in Aristotele, se non come conseguenza necessaria del principio di non-contraddizione. Naturalmente ciò vale nell'equilibrio, in assenza di “tensioni”, ove le pulsioni al mutamento sono praticamente inesistenti. Però sappiamo che in filosofia, l'ente, cioè ogni essere concreto, può mutare, subendo cambiamenti nelle sue proprietà o in talune delle sue caratteristiche. Tuttavia, l'essenza o la sostanza dell'ente potrebbe rimanere invariata nonostante questi cambiamenti.

La persistenza dell'equilibrio porta alla formazione delle strutture (anche strutture di tipo sociali ed istituzionali) e alla loro normazione, scritta orale o anche consuetudinaria. Quest'ultima infine viene considerata come una delle fonti del diritto da cui la norma deriva. In un mondo capitalistico talune scuole sociologiche (vedi P. Bourdieu) vedono formarsi tale strutturazione in base al "capitale" nelle sue diverse forme economiche, intellettuali o anche politiche. Tali strutture favoriscono la concentrazione di poteri nelle mani di selezionate élite (vedi teorie di G. Mosca e W. Pareto), razionalmente programmate, simmetriche nell'azione e nell'intenzioni, nonché auto-rigenerative, che finiranno per determinare modelli procedurali e comportamentali tendenti alla conservazione dei poteri acquisiti. Da qui nasce anche un'analogia con il mondo della fisica ove è matematicamente accertato che la presenza di una simmetria implica necessariamente una legge di conservazione (vedi "Teorema di E. Noether" in "Fisica per Filosofi" – C. Cosmelli, 2022).

Pertanto, una conservazione che si attua di necessità, anche attraverso il conflitto, prescindendo da ogni costo (fisso o circolante), sia esso economico, finanziario o sociale, o in vite umane. Se consideriamo la storia, della rivoluzione industriale in particolare, dovremmo concludere secondo alcuni, che Marx e il suo Manifesto non basti più, poiché la contrapposizione oggi non è tra il mondo del capitale ed il mondo del lavoro, ma tra le élite dominanti e popoli costituiti da una classe di "*reietti in formazione costante*".

La marxiana "*caduta tendenziale del saggio di profitto*", che avrebbe dovuto portare ad un assetto rivoluzionario della società è stata arginata attraverso la finanza stocastica ed algoritmica (altrimenti nota come HFT-*High Frequency Trading*), nonché dal ricorso ai cosiddetti "derivati" e "*futures*", dove il capitale trova maggiore remunerazione che nell'intrapresa. Mentre la tradizionale forza lavoro (anche quella intellettuale) sembra dover trovare il suo antagonista nella robotizzazione e nell'intelligenza artificiale. Difronte ad una rinascente spiritualità, pure opportunistica, qualunque siano le sue origini o le sue cause, persino il concetto di materialismo storico dialettico sembra perdere validità.

Ma guai a gridare vittoria, come in occasione della "Caduta del Muro" che divideva l'Europa, perché il libero mercato mostra sempre più i suoi limiti e i suoi "dazi", mentre le concentrazioni demografiche asiatiche che rifuggono dal sistema democratico, ma non dalla formazione delle loro élite, danno prova che l'intervento di uno Stato Sovrano (e autocratico) appare vincente nella competizione, persino nella ricerca e l'innovazione, cosa che il libero mercato sembra si ostini a negare.

Però, la conservazione dell'identità, che tipicamente genera le élite, nasce anch'essa da una simmetria e ben si inserisce nella consuetudine e nella normazione, beninteso all'interno di ben precisi confini. Se ci riferiamo ad una stratificazione sociale, che di norma assume forme gerarchizzate, potremmo dire – anche per lo strato infimo – in termini comparativi, che ciascuno è parte di una élite nell'ambito del proprio gruppo di appartenenza se ciò è in riferimento ad un altro gruppo (popolo, nazione, etc.) di più miseri confini e condizioni. Insomma, "deviare" dalla propria identità non è agevole per nessuno e tutti possiamo trovare chi sta peggio (forse perché il peggio non è mai morto!).

E ciò pone qualche interrogativo. Siamo sicuri che all'**élite dominante (numericamente 1% ÷ 2%)** convenga la contrapposizione con il resto del mondo (numericamente 98% ÷ 99%) con il rischio di un *suicidio globale*, piuttosto che la moltiplicazione degli strati sociali e delle loro appartenenze in base a oggettivi parametri fissati (per es. capitale economico/finanziario, capitale intellettuale, capitale politico, capitale biologico, etc.), magari anche secondo un *pedigree di nobiltà* ed in ogni caso funzionale alla conservazione del loro dominio in quanto élite primarie?

Identità, confini: loro processi evolutivi e connessioni

Confini e frontiere sono ritenuti sinonimi intercambiabili, ma in realtà vi sono differenze tra essi, e si tornerà anche più innanzi su questi aspetti e ciò che li caratterizza o differenzia.

Il confine in fisica è il limite di un sistema chiuso, dove le condizioni sono ben definite e impongono restrizioni precise. La frontiera, invece, introduce il concetto di transizione e selettività, proprio come una membrana semipermeabile. In molti fenomeni fisici reali, più che confini netti, esistono zone di transizione, in cui alcune proprietà cambiano gradualmente. Potremmo dire che il confine è una nozione statica e assoluta, mentre la frontiera è dinamica e regolatrice, come si vedrà di seguito a più riprese e con diversi esempi.

In via di provvisoria semplificazione, qui di seguito e all'occorrenza, si assume coincidenza sinonimica tra confini e frontiere, sebbene tutta da indagare più appresso. L'idea che, per ciascun individuo, gruppo, istituzione, cultura, popolo, etc., identità e confini (o frontiere) sono processi evolutivi nel tempo e nello spazio, è storicamente confermabile, non soltanto dalla storia d'Europa, e dovrebbe apparire evidente anche geometricamente e matematicamente, se si considerassero spazi n-dimensionali di una qualunque rete sociale. Ma la connessione tra mutazione dell'identità e mutazione dei confini è profonda; in guisa che al mutare di una di esse l'altra non può che seguirne il cambiamento, quasi in un processo adattivo, imposto in modo discendente da strutture di potere, dove è difficile discernere quale sia la causa prima e quale l'effetto conseguente.

In una prospettiva Simmeliana è l'interazione sociale che genera socializzazione e forma strutture sociali stabili e permanenti, dimodoché lo "scambio" in funzione legante determina il tessuto sociale e quindi la società nel suo insieme. Ciò vale per gruppi, istituzioni, imprese, popoli e nazioni (ossia popoli che condividono tradizioni, lingua, storia, cultura, forme statuali, etc. su uno stesso territorio). Nel piccolo, come nel grande gruppo, l'identità e le relazioni (interne ed esterne) di ciascun elemento individuale coopera alla formazione dell'identità del gruppo di appartenenza, e ne stabilisce i suoi confini e le sue frontiere.

In definitiva, il processo di accrescimento delle interazioni del gruppo con l'aumentare del numero dei suoi componenti (n) è un processo di progressione accelerata, con accelerazione costante, mentre il processo di accrescimento delle interazioni del singolo elemento del gruppo con l'aumentare del numero dei suoi componenti (n) è un processo di progressione lineare, con velocità costante e accelerazione nulla.

Tutto ciò permette non solo di dare evidenza obiettiva ad alcune intuizioni espresse da Simmel ed in particolare

i. L'intuizione secondo cui i rapporti sociali formano unità temporali o permanenti (per es. gruppi, associazioni, ordini professionali e non, etc.) definendoli e in-formandoli in una "nuova entità". Ossia il gruppo di (n) elementi interagenti preso nel suo insieme, non deriva semplicemente dalla somma delle parti, ovvero degli individui singoli che plasmano tali unità. Infatti, mentre le leggi per ciascun elemento del gruppo fanno variare le interazioni in modo lineare, quelle del gruppo nel suo insieme variano con legge almeno quadratica (se non esponenziale o binomiale, etc.), come se il gruppo fosse una entità autonoma dai singoli e dotata delle sue proprie leggi;

ii. L'idea che più il gruppo è ampio più l'individuo è in grado di esprimere se stesso; più è ristretto meno saranno le occasioni per l'individuo di differenziarsi, trova evidenza nella proporzionalità diretta con le interazioni che si sviluppano, sia tra i singoli elementi del gruppo, sia nel gruppo nel suo insieme;

iii. La disparità tra una legge individuale di progressione lineare delle interazioni e una legge almeno quadratica del gruppo o della società in generale intesa come gruppo, sembra confermare come al singolo, più che la preservazione della propria individualità, è imposta di fatto una sovrastante evoluzione. In definitiva, la preservazione della propria individualità si scontra con una sovrastante evoluzione imposta socialmente;

iv. In definitiva, nella prospettiva di una dinamica evolutiva della società, sembra emergere il riconoscimento che le leggi governanti il suo metamorfismo siano indipendenti dai singoli individui che la compongono, ma trovano genesi nelle forze preponderanti della società stessa (oltre che eredità storica, cultura esteriore, tecnica etc.); e nei fatti; (per quanto ai punti sopra riportati vedasi anche il lavoro in zenodo.org);

v. Gli effetti divergenti verso valori molto alti dell'interazioni diviene possibile ed evidente lungo il processo di accrescimento, specie se si tratta di gruppi in crescita, stabili e coesi; ma lascia presupporre, altresì, che:

vi. i processi interattivi che hanno luogo mutano identità e quindi i confini (o frontiere), quasi che il mutamento dei confini possa essere assunta come logica conseguenza della mutazione di identità;

vii. gli effetti divergenti che si manifestano nell'interazione sociale (particolarmente nel nostro tempo per effetto della tecnologia informatica e dei social media che li ha enormemente accelerati) possano conformarsi a processi dinamici, evolutivi in modo non deterministico, e quindi siano ad essi applicabili le impostazioni analitiche valide secondo le leggi del caos (presenza di attrattori, importanza di condizioni iniziali, analogie ed effetti simili rilevabili su grandi scale, etc.). Insomma un caos deterministico imposto da nascoste "leggi naturali".

viii. nelle frontiere di transizione tra spazi socio-identitari diversi si potrebbero rilevare vecchie e nuove patologie sociali. Alcune spiegate, come il tipo *blasè* di Simmel, altre da spiegare, come le forme di assuefazione a comportamenti di dipendenza. Oppure reazioni oppositive e protestatarie verso quel processo adattivo, imposto in modo discendente da strutture di potere senza volto, che costringono a evoluzioni non volute e non scelte da chi non concorda o è emarginato ed escluso, talvolta al di là della propria appartenenza sociale e valori di riferimento assunti e rilevabili nel proprio profilo identitario.

Anche queste dinamiche suggeriscono l'applicabilità delle leggi del caos e dei modelli frattali per descrivere l'evoluzione dell'identità e dei confini. Se i processi sociali seguono logiche non lineari e mostrano attrattori strani, allora il loro sviluppo non può essere previsto con modelli deterministici, ma solo con approcci basati su sistemi dinamici complessi.

Concetti su identità, confini o frontiere: sacralità, analogie, matrice a doppia entrata

Si è visto come confini e frontiere sebbene ritenuti sinonimi intercambiabili, in realtà mostrano differenze tra essi. Identità e confini non solo risultano connessi, come si è già accennato, ed entrambi possono evolvere o mutare, ma rispondono a leggi generali di diversa natura.

Quindi, sebbene in via di semplificazione nel linguaggio comune si assuma spesso coincidenza sinonimica tra confini e frontiere, tale coincidenza resta pura approssimazione.

Alcuni paralleli con la fisica assumono al riguardo valore esplicativo e appaiono molto calzanti:

Il confine in fisica, come già accennato, è il limite di un sistema chiuso, dove le condizioni sono ben definite e impongono restrizioni precise. Ad esempio, in cosmologia, un universo chiuso potrebbe avere un confine

concettuale, anche se nella relatività generale spesso si considera che lo spazio-tempo sia senza bordo (ma finito, come in una varietà chiusa). Anche nei buchi neri, l'orizzonte degli eventi è un confine matematico: segna un punto di non ritorno, ma non è una barriera fisica tangibile.

La frontiera, invece, introduce il concetto di transizione e selettività, proprio come una membrana semipermeabile in termodinamica o in fisica dei plasmi. In molti fenomeni fisici reali, più che confini netti, esistono zone di transizione, in cui alcune proprietà cambiano gradualmente o dove solo certi tipi di particelle o onde possono passare. Ad esempio: l'atmosfera terrestre: non ha un confine netto, ma una transizione graduale nello spazio. La zona di Schwinger in elettrodinamica quantistica: un'area in cui forti campi elettrici possono creare coppie particella-antiparticella, fungendo da "frontiera" tra vuoto e materia. Le interfacce tra materiali in fisica dello stato solido: in un semiconduttore, la giunzione p-n è una frontiera che regola il passaggio degli elettroni e definisce il funzionamento di dispositivi come i diodi e i transistor. Quindi, possiamo ben riaffermare che il confine è una nozione statica e assoluta, mentre la frontiera è dinamica e regolatrice.

Il confine, che non ha dimensione, appare un concetto più platonico, immateriale che esiste nella "visione" (per es. su una mappa), ma non materialmente, a meno che non lo si tracci in modo approssimativo; oppure non lo si identifichi con i simboli materiali o moderni sostituiti degli antichi "cippi", chiamati anche "*lapides terminales*" o "*laste*", che segnavano i confini tra proprietà, città o altre entità territoriali, e non potevano essere spostati senza causare l'ira divina del dio Terminus, epiteto di Giove, che li abitava ed era protettore di quel "*Limes*". Questa sacralità dei confini – sebbene sotto altre forme, cui hanno sacrificato la loro vita molti dei nostri avi – ha accompagnato tutta la civiltà romana ed occidentale, anche dopo la caduta dell'impero d'Occidente e la Rivoluzione Francese, e sino allo sviluppo industriale e dell'Economia delle Nazioni novecentesca. Allorquando, con la fine della prima e seconda guerra mondiale, con la Società delle Nazioni (1919-1946) prima e con l'ONU dopo, s'incominciarono a diffondere ideali cosmopoliti e di progressiva aggregazione di stati nazionali. Aggregazione orientata inizialmente al "libero scambio", ma con potenzialità di sbocco verso l'unità politica, almeno per quelle aree omogenee da un punto di vista storico-culturale ed economico-industriale che si mostravano tali a causa di radici comuni, ravvisabili fondamentalmente in un analogo orientamento "giudaico-cristiano". Questa breve digressione sulla perdita del senso di sacralità dei confini è sembrata opportuna a mettere in evidenza l'ipotesi della perdita di un tratto fondamentale nell'identità, almeno di una parte dei popoli europei, allo scopo di sottolineare come identità, confini o frontiere, siano di fatto connessi, e come possono evolvere, mutare nello spazio e nel tempo, pur rispondendo a leggi generali di diversa natura (politica, economica, sociale, culturale, fisica, etc.).

Si è visto che, contrariamente al confine, concetto astratto, la frontiera, invece, si può concretamente materializzare e assumere forme proprio sul confine, divenendo anche permeabile in determinate condizioni. Il confine racchiude, la frontiera no. Il confine separa, ma anche unisce due spazi (n)-dimensionali, anche immateriali, dove (n) può essere arbitrario. La frontiera consente il passaggio da uno spazio ad un altro. Il confine è legato al bordo, al limite, la frontiera al passaggio controllato. Di conseguenza, per riallacciarsi a quanto precede, se la finalizzazione dell'aggregazione di più stati è orientata al "libero scambio" basta agire sulla permeabilità delle frontiere e sulle norme e parametri che la determinano; ma il mutamento dei confini ed un loro assetto, implica mutamenti di dominio, non solo in senso fisico-geometrico-matematico, ma anche e soprattutto di gestione del potere.

Diviene, quindi, naturale approfondire tali differenze tra confine e frontiera e lo si potrebbe fare ricorrendo anche a qualche ulteriore comune concetto fisico, geometrico o matematico.

Con riferimento alla fisica si è stabilito che il confine è il limite di uno spazio chiuso (per es. risponde alle leggi di un universo chiuso e limitato), mentre invece la frontiera è come una membrana semipermeabile (dove leggi particolari valgono), cosicché alcune cose possono passare, altre no. La frontiera, quindi, introduce il concetto di transizione e selettività controllata attraverso una regolazione; concetto che implica regole e chi le stabilisce.

In geometria differenziale e in teoria degli insiemi convessi, la frontiera ha un significato più affine a quello intuitivo di “bordo” o “superficie di separazione”. Se A è un dominio (un insieme aperto connesso), la frontiera è spesso intesa come il suo bordo nel senso geometrico, ossia la parte dell’insieme che non è interna ma che lo separa da altre regioni. Ad esempio, in geometria differenziale, per una varietà con bordo, il bordo è costituito dai punti in cui le coordinate locali soddisfano certe condizioni di uguaglianza (ad esempio, un semispazio euclideo ha come bordo il piano che lo delimita).

Il confine blocca il passaggio dall’altra parte e rafforza e difende l’identità particolaristica e locale. Il concetto di ‘frontiera’, invece, almeno nella storia e nella tradizione, è diverso. La frontiera è generalmente permeabile, non ermeticamente chiusa, e può sempre essere spostata ‘più in là’, beninteso a parità di confine, che è anche espressione di territorialità, ossia di dominio (individuale, di gruppo, o nazionale) su un territorio.

		Attributi di Confine								
		1	2	3	...	n-3	n-2	n-1	n	
Facilmente Verificabili	Attributi Identitari Oggettivi	A	●	●						
		B		●						
		C								
		D		●						
		E								
		F								
Difficilmente Verificabili	Attributi Identitari Soggettivi (misurabili)								
									
		V								
		W								
		X								
		Z								
Complessi (Misurabili)	Immaginari								
		k								
		i								
	Altri								
		j								
									

Tabella 1 – Esempio di matrice a doppia entrata: Attributi Identitari / Attributi di Confine.

Nell’ambito dell’analisi matematica, il concetto di confine è ampiamente trattato nella teoria del calcolo delle funzioni reali di una variabile ed è legato al concetto di limite rappresentando il comportamento asintotico di una funzione verso un punto specifico del dominio.

Il concetto è dunque chiaro: confine è la linea lungo la quale corre una divisione, una separazione, una discontinuità. Però, dato che la divisione avviene lungo una linea, quella è al tempo stesso anche una linea di

contatto. Per cui, bisogna sempre tenere presente che un confine qualsiasi non solo separa, ma anche unisce. Concetto che spesso sfugge ai confinanti che guerreggiano invano.

Frontiera in analisi è l'insieme dei punti di aderenza di un sottoinsieme A di uno spazio topologico che non sono interni ad A. Per esempio, per un intervallo limitato di numeri reali la frontiera è costituita dagli estremi dell'intervallo.

Con una semplice proporzione aritmetica, che nasconde un'analogia tutt'altro che sofisma, in quanto mostra la forte connessione tra i termini implicati, si potrebbe giungere a sostenere che, in una proporzione "sui generis", la forma (a) sta alla sostanza (b), come l'identità (c) sta al confine (d): $a : b = c : d$ sostanza : forma = identità : confine.

Un'affermazione, la precedente, che se logicamente valida, per le sue proprietà in quanto uguaglianza di due rapporti, implica anche la validità logica di ciò che emerge dalla permutazione dei termini estremi o dei termini intermedi, da cui si ricava che: $d : b = c : a$ confine : forma = identità : sostanza come pure: $a : c = b : d$ sostanza : identità = forma : confine.

Alla stessa stregua, con una "matrice a doppia entrata"⁸ (ossia una tabella a due o più dimensioni formata da righe e colonne), dove sulle righe vengono riportati gli Attributi Identitari, mentre sulle colonne gli Attributi del Confine implicato, si identifica uno spazio multidimensionale per una analisi vettoriale, dove è possibile impostare una metrica; sempreché si sia provveduto a fissare una opportuna scala (per es.: alto=3 medio=2 basso=1 non applicabile=0) per i singoli attributi.

Quindi, lo si può vedere anche graficamente qui sopra, si potrebbe concludere che il confine è una nozione statica assoluta legata all'identità, mentre la frontiera è dinamica-regolatrice in funzione della sua permeabilità, così come si è fatto notare che in un semiconduttore, la cosiddetta giunzione p-n è una frontiera che regola il passaggio degli elettroni e definisce il funzionamento di dispositivi come i diodi e i transistor.

Sebbene il termine frontiera venga più comunemente utilizzato per indicare il territorio a ridosso del confine tra due stati, per frontiera si può anche intendere un luogo, anche figurato, non necessariamente identificabile concretamente in uno spazio preciso, posto ai confini tra il noto e l'ignoto: per es. le frontiere della scienza, attività di frontiera, eccetera. In tal modo confini e frontiere, come le identità che racchiudono, diventano oggetti immaginari di un mondo sempre più complesso e al tempo stesso terribilmente reali nei loro effetti, specie quando sono coinvolti la persona umana, popoli e nazioni, nonché i loro conflitti.

Uno sguardo ad alcune delle prospettive di analisi

Identità e spazio

La relazione tra identità e spazio è una relazione vera, ossia oggettivamente esistente e rintracciabile sul campo, nella realtà fisica e/o geopolitica. Essa è esistente, di fatto, anche in misura più ampia di quanto sembra qui si proponga. Infatti, le delimitazioni geografiche influenzano certamente le costruzioni identitarie (e viceversa!). Anzi, potremmo congetturare che, in linea approssimativa, tanto più ampi sono gli spazi, tanto più lo sono le possibilità di estendere i confini identitari.

⁸ Così la si chiamava agli albori di discipline come la Metodologia per la Ricerca Sociale orientata alle indagini in campo.

Non a caso l'idea Simmeliana dell'interazione sociale sosteneva che più il gruppo è ampio (quindi più lo “spazio identitario disponibile per ciascun singolo nel gruppo” è vasto) più l'individuo è in grado di esprimere se stesso; più è ristretto meno saranno le occasioni per l'individuo di differenziarsi, con inevitabili riflessi sugli aspetti identitari e loro formazione. Con la generalizzazione a fini sociometrici, un qualsiasi punto di un territorio appartenente ad uno spazio multidimensionale con (n) dimensioni, può essere identificato e tracciato attraverso (n) valori di variabili $(x,y,z,k,h,...)$, numeriche o qualitative, in una matrice. Analizzare tali variabili in tempi diversi permette di avere dei *trend*, ossia delle tendenze, e quindi di modellare delle “traiettorie”, individuandole anche in modo funzionale, all'occorrenza.

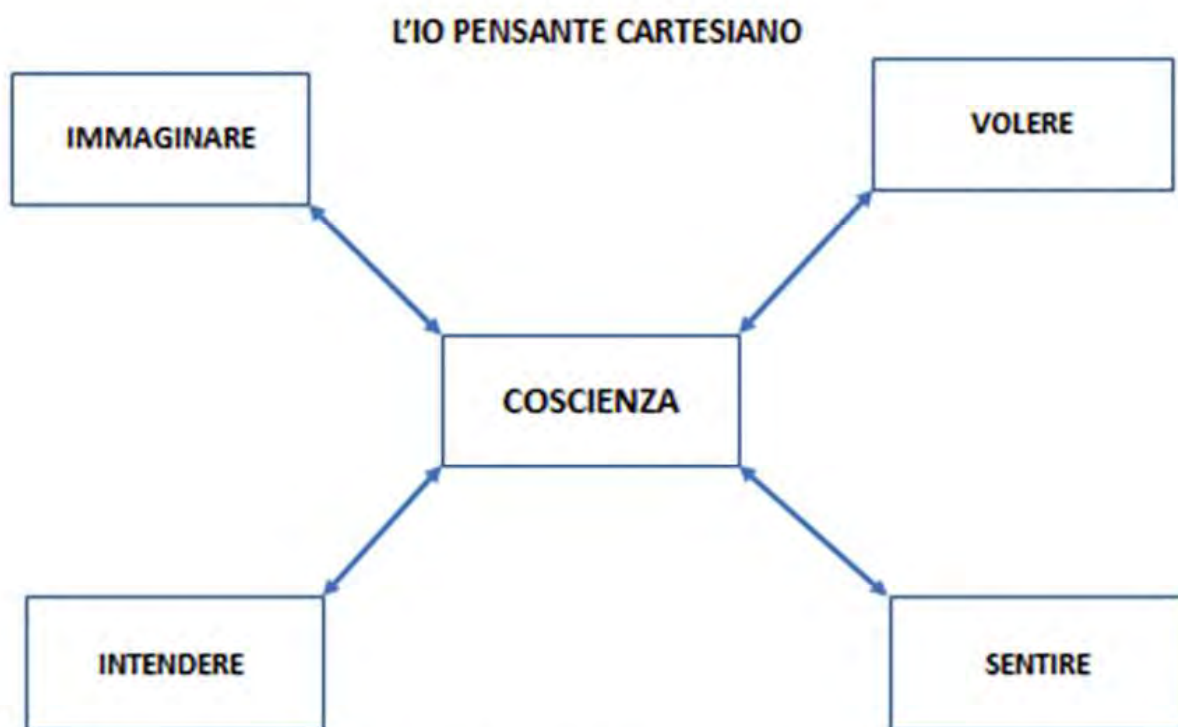
Quindi, la nozione di territorio può essere attribuita ad un qualsiasi spazio; ad es. anche politico, mentale, culturale, industriale, economico, scientifico o un cyberspazio, nei quali – date le presenze individuali e/o di gruppi– può nascere la competizione per prevalere e assumere posizione egemonica in quel determinato spazio. Competizione che, deviando da condivisi valori, può essere precursore del conflitto. Ciò è rafforzato dal fatto che, come mostrano studi in ambito urbano, viene peraltro a crearsi una forte identificazione tra territorio e suoi elementi “residenti”, sia che si tratti di strati elitari, sia che si tratti di strati marginali del tessuto urbano/locale. Senza dover risalire e tirare in ballo le ricerche di Konrad Lorenz sul comportamento animale e il tracciamento del territorio (quindi spazio), lo stretto legame, esistente in generale nella società umana, tra conflitto e territorialità, è ai nostri giorni sotto gli occhi di tutti: attraverso la guerra israelo-palestinese, come pure la guerra tra Russia e Ucraina. E forse non è affatto casuale che, come taluni osservano oggi, i conflitti e gli eventi avversi all'umano, quelli della specie più nascosta e insidiosa, non vengono solo dal nostro pianeta, ma vengono dal cyber-spazio, da quello astronomico o da uno spazio indefinito, dominato dalla manipolazione, quasi metafisicizzato, e piuttosto che incentrarsi sulla contrapposizione classica tra potenze geopolitiche e territoriali, vedono il potenziale confronto tra élite e popoli.

Quasi in sintonia con una sorta di riesumazione di un vecchio appello all'unità del proletariato internazionale, che era stato dato per defunto (evidentemente in modo prematuro!), dopo gli accordi di Bretton Woods e la supremazia riconosciuta a F.Von Hayek su J.M.Keynes, nonché dopo la caduta del muro di Berlino e gli apparenti trionfi della Globalizzazione. Così si giunge ad un punto in cui le moderne soluzioni prospettabili attraverso la robotica e l'IA (Intelligenza Artificiale) appaiono piuttosto che strumenti di liberazione dell'umanità dalle condanne bibliche (Rif. Genesi 3,17-19), come strumenti funzionali in realtà ad una autocratizzazione della società tutta, al punto di metterne in pericolo la sua più grossa parte considerata ormai “ingombrante ed inutile”.

Da quanto sopra si può trarre un ulteriore elemento precursore che indica una possibile stretta connessione tra Identità e Confini, foriera di conflitti, investigabile in termini psico-socio-metrici attraverso le metodologie dell'analisi delle reti sociali. Occorre riflettere, tuttavia, come nell'era dell'*Artificial Intelligence* (AI), il WEB, ossia la rete Internet, o porzioni comunque “ritagliate” di essa, possono essere considerati, ancor più in ambiente metropolitano, uno spazio, un “territorio” in cui si consumano fenomeni sociali vecchi (come l'etichettamento che genera stigmatizzazione) e nuovi (come il *gaming*, *gambling*, *trading online*, *high frequency trading*, etc.) che possono giungere, per come si manifestano, ad essere annoverati tra le patologie sociali. Un processo che cambiando segno e volgendolo in positivo, per contenuti e finalità, può dar prova invece di successo, casuale o predeterminato, per un “bersaglio” eventualmente mirato (per es. successi immobiliari, borsistici, di studio, sviluppo e ricerca), confermando in definitiva che la tecnologia è neutra e quindi, né buona, né cattiva, ma può divenire tale dipendentemente dall'uso che se ne fa.

Identità e memoria: se improvvisamente intervenisse un'amnesia totale (o una perdita di coscienza) per trauma o altra causa, potremmo ricordare ciò che siamo?

Avremmo ancora una identità in tali casi, ma non la ricorderemmo e soprattutto non ne saremmo coscienti. Viene dunque da chiedersi se vi può essere Identità senza Memoria (e senza Coscienza!)? Anche qui non v'è dubbio che esistono continuità e rotture nei racconti individuali e comunitari, per cui è ipotizzabile uno stretto nesso tra Identità e Memoria (e Coscienza di sé), ma anche in senso molto diverso da quello qui soggiacente. Vi può certamente essere una discontinuità, una divergenza o uno iato più o meno prolungati nell'identità di singoli o gruppi. Specie se in interrelazione con altri. Ma diversa è la memoria sui contenuti (ricordi, eventi, valori, volizioni, orientamenti, etc.) dalla memoria cosciente della propria identità formatasi in passato, detenuta e in via di mutazione continua. Da ciò possiamo dedurre che proprio memoria e coscienza sono tra i principali attributi necessari affinché l'identità non venga perduta. Pertanto, l'oblio di sé o delle proprie memorie può essere un driver che fa mutare l'identità. E naturalmente ciò vale per individui, gruppi, popoli o nazioni. La "damnatio memoriae" denotava una delle peggiori condanne in epoca romana, poiché costituiva la totale e deliberata cancellazione dell'identità di uno specifico individuo o gruppo o popolo dalle fonti storiche, attuata con l'alterazione, abrasione o distruzione di ritratti, iscrizioni e altri documenti. Pratiche che oggi vediamo attuate in conflitti dei nostri giorni.



«Con il nome di pensiero intendo tutte quelle cose che avvengono in noi con coscienza, in quanto ne abbiamo coscienza. Così non solo intendere, volere, immaginare, ma anche sentire è qui lo stesso che pensare.» Cartesio - Principi della Filosofia [4, I, 9]

Fig. 3.

Identità e performatività: in che misura l'identità è un processo di attualizzazione e messa in scena?

Un tema che, come si vedrà appresso, può essere affrontato in prospettiva Goffmaniana. Sebbene si potrebbe sostenere che si nasce con una identità determinata o determinabile, entro confini prestabiliti, essa non sembra comportarsi come una serie di attributi, tutti immutabili, congeniti all'individuo o al gruppo, piccolo o grande che sia. L'identità, piuttosto, sembra si formi lungo un processo evolutivo, passando attraverso dinamiche, che mutano ed integrano attributi, loro correlazioni o cambiamenti, temporaneamente stabilizzanti nello spazio e nel tempo di esistenza di quell'individuo o di quel gruppo. Ecco quindi appare giusto parlare di attualizzazione di una determinata identità, almeno con riferimento al substrato spazio-temporale che le è tipico. Questa evoluzione richiama alla mente i processi biologici evolutivi dove il *genotipo*, che è dotazione individuale unica ed inconfondibile, attraverso le interazioni con l'ambiente muta generando un *fenotipo*. Ma, proprio in questa mutazione, si possono introdurre pecche, errori e ricomposizioni considerati estranei alla iniziale dotazione genetica e alla propria storia evolutiva, producendo deviazioni non accettate dal proprio essere e viste come ingerenze nemiche; pertanto combattute dal proprio sistema immunitario. Un sistema immunitario ipotizzabile come sistema cognitivo individuale o collettivo, ossia formazioni mentali stabili delle classi intellettuali e delle élite dominanti, senzienti e pensanti, operanti singolarmente o collettivamente in istituzioni, che esplicano attraverso il loro controllo sociale una funzione di adesione o di rigetto delle mutazioni che si verificano di volta in volta. In tal senso le élite ed i loro intellettuali si possono considerare i guardiani ed i gendarmi di quei valori e riferimenti identitari che entrano poi a far parte di una specifica cultura, racchiusa in confini e frontiere entro cui quelle identità si esplicano. Ma ciò non è forse vero anche per quegli strati tutt'altro che elitari e che vengono spesso denotati come "subculture"? Forse è qui che la performatività attecchisce e mette radici l'idea della performance teatrale?

La performatività, intesa come la messa in scena in campo identitario, appare spesso interpretabile attraverso le teorie goffmaniane. Si tratta di uno schema, ossia di una metodologia, applicabile in diversi fenomeni sociali. La metafora della rappresentazione teatrale e dell'interazionismo simbolico di Erving Goffman è sottesa dall'idea che l'interazione sociale impegna costantemente nel processo di "*gestione delle impressioni*" in cui ogni agente cerca di presentarsi e comportarsi per evitare l'imbarazzo proprio o degli altri. Da qui l'identità, posseduta o rivendicata, è coinvolta in una sorta di performance. Accogliendo la metafora Goffmaniana della rappresentazione teatrale, nell'attuale società dello spettacolo e del consumo, altamente informatizzata, artificialmente intelligente, e pervasa dai media, l'identità stessa può essere, in definitiva, vista come un "pubblico spettacolo". Vi prendono sempre parte tre soggetti: un attore agente, un censore identitario e un pubblico, ossia un'*audience*. Lo spettacolo identitario si consuma pubblicamente, sotto gli occhi di una audience territorializzata e localizzata entro i propri confini, dispersa su propri spazi di riferimento consuetudinariamente noti, dove le vittime del controllo sociale sono sempre individuabili, proprio perché localizzate in tempo reale per via tecnologica. Mentre, invece, il carnefice censore è solitamente sfuggente, celato, non sempre localizzato, e in tendenza artificialmente intelligente; e perlopiù immune, di fatto, impunito ed impunibile, coriaceo nei confronti di eventuali sanzioni e pene. Talvolta il carnefice (esecutore materiale della censura) può essere solo un mandato che cela il vero mandante, cui sarebbe difficile risalire, senza opportuni mezzi, se si trattasse di un semplice software che attiva una procedura; per es. di *Artificial Intelligence*. L'*audience*, invece, appare sempre ricettiva, ma inconsapevole (quasi sotto l'effetto narcotizzante del *medium* utilizzato), spesso priva e incapace di dignità reattiva; e lì dove si mostri realmente percettiva, al più è consumata dall'impotenza e dal rancore per il controllo e sanzioni subite.

Identità e nuove tecnologie: l'universo digitale ridisegna le frontiere del sé e dell'intimo

Nel Sé vanno distinti due componenti: l'Io e il Me: l'Io consapevole e il Me, come Sé conosciuto dall'Io. L'Io (parte attiva, conoscitrice) coincide con il soggetto consapevole, capace di conoscere, di prendere iniziative nei confronti della realtà esterna e di riflettere su se stesso.

Quest'impostazione è ricondotta a William James (1890)⁹ e l'Io che conosce il Sé implica coscienza ed è uno dei principali problemi che impatta sugli studi dell'Intelligenza Artificiale e pertanto sulle nuove tecnologie e le insite capacità di analizzare, disegnare, o ridisegnare le frontiere del sé e dell'intimo. Volendo trovare un aggancio ad una visione Cartesiana antecedente di oltre 2 secoli si può ricordare che: «*Con il nome di pensiero intendo tutte quelle cose che avvengono in noi con coscienza, in quanto ne abbiamo coscienza. Così non solo intendere, volere, immaginare, ma anche sentire è qui lo stesso che pensare.*»¹⁰ come riepilogato nello schema di Fig. 1.

Se assumessimo, invece, una prospettiva Freudiana dovremmo aggiungere l'Es e il Super-Io, rispettivamente orientati, nella formazione di strutture identitarie, o alla fruizione della libido o alla rinuncia di tale fruizione per trasformare in civiltà e forme di controllo quell'energia soggiacente all'Io e sue dotazioni psichiche. Una progressiva formazione soggetta non solo alla razionalità, ma anche all'inconscio/subconscio che richiamano in causa gli strati profondi e nascosti della personalità e quindi dell'intimo. Ma, indagare e riflettere sull'intimo, invece, ci pone dinanzi ad una società che grazie alla diffusione della tecnologia informatica e dei social media sembra caratterizzata da:

una generale pulsione a condividere ogni momento, ogni immagine visiva o interiore, ogni pensiero, professato o nascosto, ogni sentimento vissuto o auspicato; etc.;

una tecnologica ed irrefrenabile raccolta automatica (spesso attuata in violazione delle regole di privacy e di consenso espresso consapevolmente) per svolgere analisi di scelte e dati personali (i cosiddetti *big-data!*), con cui costruire profili identitari di singoli, gruppi, aziende ed istituzioni, orientati non tanto all'elevazione dei consumatori, quanto a quella del consumo, ossia ad un *marketing* funzionale al mercato ed al *business*.

Una rinuncia all'intimo, spesso inconsapevole e apparentemente con intenti di conformismo sociale o addirittura amicali, dove tutto è messo in piazza, senza che nulla possa essere più celato, ma piuttosto gridato. Questo grazie al proprio "*free-account*", nel proprio prescelto social media, che alimenta in tal modo sistemi d'analisi specifiche in separata sede specialistica tutt'altro che palesi.

Così: «L'analisi multidimensionale dei dati è forse oggi il modo più comune per investigare empiricamente sui fenomeni reali, quando vengono studiati attraverso informazioni quantitative e/o qualitative. Queste ultime possono essere espresse in forma codificata o in linguaggio naturale, rispettivamente attraverso dati categoriali o dati testuali. Tali informazioni, inserite in opportune tabelle o matrici, sono oggetto di trattamento matematico o grafico. Elaborarle implica costruire strategie di analisi, quindi comporre in un percorso pertinente di studio un insieme di strumenti e tecniche, all'interno di metodi prescelti, al fine di ricavarne qualche modello di comportamento che tenda ad una rappresentatività più generale del caso esaminato (tentando di non essere razzisti)»¹¹. Coticché, in linea con quanto ormai ci insegnano pregevoli testi universitari sull'analisi

9 URL: www.studocu.com.

10 Cartesio – Principi della Filosofia [4, I, 9].

11 Sergio Bolasco – Analisi multidimensionale dei dati. – Metodi strategie e criteri di interpretazione. Carocci Editore – Aulamagna – ISBN 978-88.290-1595-5.

multidimensionale dei dati, si sviluppano metodi, strategie e criteri di interpretazione dei comportamenti ben riconducibili ad (ormai!) incalabili identità, poiché all'occorrenza tracciate e localizzate in tempo reale. Ed i profili identitari coinvolti sono certamente disponibili, all'occorrenza, presso i *data-center* ove i dati fluiscono attraverso la rete e vengono memorizzati e processati.

Persistenza o dissoluzione dei marcatori identitari in un mondo globalizzato

Come posizione generica, di primo approccio, si potrebbe assumere che la persistenza o la dissoluzione dei marcatori identitari in un mondo globalizzato è strettamente legata alla persistenza o la dissoluzione dei valori di riferimento, tra cui occorre distinguere quelli praticati e vissuti, quindi fatti propri, e quelli verso cui si aspira, ma che non sono ancora divenuti parte del *corpus valoriale* proprio, e tuttavia ne costituiscono *driver di mutamento*. Infatti, in questa visione non possono essere i valori praticati e vissuti che vanno a costituire driver di mutamento, ma solo quelli di riferimento verso cui si aspira. In tal caso emerge in modo evidente, implicito nell'aspirazione valoriale, anche un ruolo della volizione e quindi della coscienza, almeno secondo una visione Cartesiana (vedi fig.3), visto che la volontà è uno degli attributi costituenti. Quindi è la volizione cosciente e la persistenza di una tensione verso valori altri rispetto a quelli propri e praticati che possono portare ad una dissoluzione dei marcatori identitari e quindi ad un mutamento di identità nel momento in cui si raggiunge ciò che si è voluto. I valori praticati e vissuti sono quelli che formano l'identità e la conservano immutata. Un'analisi di trend di eventuali dati individuali o di grande o piccolo gruppo sotto osservazione, anche su una scala metrica qualitativa, su selezionati marcatori identitari potrebbe confermare tutto ciò.

Se poi l'analogia con il teorema di Noether fosse ritenuta applicabile anche agli aspetti sociali, per cui la "banale" simmetria implicita nell'identità ($A=A$) comporta necessariamente conservazione di qualche grandezza, potremmo anche supporre che tale conservazione sia proprio riferita ai valori soggiacenti. E anche questo sarebbe coerente ed in linea con i ragionamenti e le assunzioni riportate sopra.

In analogia con neuroni, sinapsi e reti neuronali, pensando al singolo *atomo sociale*, ossia agente sociale, e alla loro vasta moltitudine in diverse forme, nonché alla rete di relazioni che li lega, l'ipotesi di un mondo globalizzato apre ulteriori ipotesi sulla possibilità di una coscienza collettiva e globale. Ciò avrebbe rilevanza anche per gli studi sull'AI, nonché sulla possibilità che essa possa sviluppare una coscienza, ritenuta da molti cosa impossibile poiché nessuna macchina può sostituire la coscienza umana (vedasi Irriducibile, F. Faggini, 2023).

Con l'evolversi della tecnologia elettronica, come aveva ben compreso Marshall McLuhan agli inizi degli anni '60, nel "Villaggio Globale", ossia in un mondo globalizzato, l'informazione viaggia in tempo reale, proprio come in un villaggio tribale. Questo sarebbe stato impossibile senza le tecnologie elettroniche ed informatiche, che formando il tessuto connettivo tra i punti nevralgici del globo, lo consentono tecnicamente nella pratica abitudinaria. Insomma, in termini analogici, quasi una materializzazione di sinapsi e reti neuronali dell'ipotetico Io Globale funzionali all'Io Collettivo, il cui riconoscimento reversibile lo traspone nell'identità: Io Globale = ME MONDO.

Tale trasposizione conduce ad una coincidenza, una sorta di *sovrapposizione quantistica* su larga scala, da cui scaturisce il *collasso della funzione d'onda* di una entità collettiva dotata di "coscienza". Ossia la "coscienza" come requisito indispensabile affinché l'Io Collettivo abbia la percezione di sé nel ME MONDO!

Possiamo quindi quietamente affermare che in un mondo globalizzato orientato ad una civiltà dell'imma-

gine, come quello in cui viviamo, l'immagine individuale di gruppo o di grande aggregato (istituzioni, popoli, nazioni, loro raggruppamenti, etc.) è una istantanea della rispettiva identità in quel momento. L'immagine è dunque il riflesso dell'identità: sia della parte più oggettiva che ha già preso corpo; sia della parte meno oggettiva, ma che in un processo metamorfico può oggettivarsi nel mutamento.

Da tutto ciò conseguirebbe che mentre l'identità consolidata è una immagine istantanea, nitida e chiara in tutte le sue possibili sfumature, l'identità in itinere (fondata su variabili ancora non note e se note non ancora con effetti rilevabili) è necessariamente un'immagine tutt'altro che nitida, ma dai contorni sfocati, imprecisati ed imprecisabili perché causalmente soggetti a leggi stocastiche, strettamente legate a loro volta alle interazioni tra un gran numero di costituenti (atomi sociali) elementari che appartengono ad una Rete Unica.

La persistenza o la dissoluzione di marcatori identitari, sia in un mondo globalizzato che in termini assoluti, chiamano in causa una relazione con il tempo, o più esattamente variazioni nel tempo. Una variazione nulla in un tempo discreto è considerabile come immutabilità o persistenza, mentre una piccolissima variazione in un tempo quasi infinitesimo è chiaramente da considerare un "picco", che appare tanto più evidente e significativo quanto più è piccola la scala alla quale viene osservato. Dato il probabilismo piuttosto che determinismo della realtà, una persistenza di fenomeni con effetti nulli non implica necessariamente che tali effetti non esistano, ma può significare soltanto che essi sono latenti e non si sono ancora manifestati, né questo può significare che degli effetti si manifesteranno necessariamente, anche se in via d'incubazione. Potremmo dire, con altri termini, che in una realtà osservata la persistenza di una semplice "presenza" (per es. elementi comunicazionali o identitari "neutri"), apparentemente improduttiva, può in realtà produrre mutamenti se la persistenza è sufficientemente prolungata.

Identità e controllo sociale: la "Vergogna Scomparsa", ossia un fondamentale elemento di controllo sociale e di autocritica venuto a mancare

Non si può negare, in linea con i contenuti dell'appello, né che l'identità sia in continua evoluzione, influenzata da fluttuazioni storiche, ricomposizioni sociali e mobilità contemporanea e neppure che questo processo dinamico sollevi interrogativi sulla permanenza e la trasformazione delle frontiere che delimitano e strutturano le appartenenze collettive e individuali. Ciò aldilà che si tratti di piccolo o grande gruppo, famiglia, azienda, chiesa, nazione, etc.. L'identità, quindi, lungi dall'essere una essenza immutabile e cristallizzata, si inserisce in un processo dialettico che coniuga continuità e rottura, eredità e metamorfosi. Ma abbiamo anche visto come l'identità sia semplicemente un'immagine istantanea dell'attimo, che riflette i valori assunti in quel momento, sebbene i mutamenti valoriali, e quindi identitari, siano fenomeni concreti che si registrano nella realtà sociale. Ed una volta introdotti gli effetti mutazionali del tempo, per comprendere come vi possa essere dissoluzione di marcatori identitari (dunque anche valoriali!) si dovrebbe, però, aldilà dei pur necessari limiti di una trattazione, passare a discutere anche dei valori e degli strumenti di controllo sociale, tra cui la vergogna; sentimento di un tempo che fu, e della vergogna dei valori, sentimenti che ancora attorcigliano molti cuori di libertari o conservatori di oggi, come quelli di ieri.

La vergogna, processo psicologico relazionale, è tuttora ritenuta una delle più spiacevoli e penose esperienze che si possono fare, poiché nei momenti in cui interviene implica il desiderio di scomparire dalla faccia della terra, dato che ferisce in modo lacerante la propria immagine identitaria, quindi l'autostima e la fiducia di sé. Essa trascina nell'impotenza, produce passività nella convinzione della perdita del proprio onore essendo la propria dignità andata in frantumi.

Qui di seguito ci concentreremo su questo sentimento, o meglio su questa emozione, spinti da un fatto concreto: «Quando la nostra immagine va in frantumi,.. vorremmo sprofondare!». Un concetto divenuto sottotitolo di un vecchio saggio¹² scritto quando un residuo di un tale attributo, sebbene già in fase calante, era ancora riscontrabile nella nostra società. Le passate preoccupazioni sui possibili aspetti patologici della vergogna sembrano scomparse. Eppure si affermava che: «...*la vergogna essendo un'emozione spiacevole e negativa svolge precise e importanti funzioni psicologiche sia nella regolazione del proprio comportamento in riferimento all'immagine di sé, sia nella calibrazione delle relazioni con gli altri in riferimento agli standard sociali del proprio gruppo di appartenenza. Tuttavia considerate le implicazioni psicologiche della vergogna sul livello di autostima e sulla integrità della propria identità personale, questa emozione non è esente dal rischio di attivare delle vere forme di patologia e di disturbo psichico. Tale rischio è certamente maggiore in quei soggetti che, più di altri, dimostrano di avere un'elevata inclinazione e predisposizione alla vergogna*». In pratica sono tuttora in gioco il fallimento dell'immagine di sé e un drastico abbassamento del livello di autostima, ma le preoccupazioni per le patologie da vergogna sembrano scomparse. Ma osservando la realtà, che mostra segni di squilibrio del tutto anomali rispetto ad un passato vissuto, quando si distingueva tra le culture della vergogna (orientali) e quelle della colpa (occidentali), ed osservando in particolare il comportamento trasgressivo e ripetitivo, se non fuori della legittimità di note personalità, istituzioni e gruppi di potere, sembra potersi chiedere se sono quelle patologie ad essere scomparse oppure, verosimilmente, curata fin troppo, è scomparsa la vergogna stessa e con essa ogni “colpa”? Oppure in alternativa è scomparsa la consapevolezza delle proprie azioni che solitamente diamo per scontata in entità singolari o plurali dotate di coscienza?

Comunque sia, anche a causa delle situazioni confuse che viviamo, qui si ipotizza che gli effetti del controllo sociale (prodotti da: famiglia, scuola, religione, istituzioni, gruppi, ostracismo, vergogna, etc.) sono tutti efficaci vicini all'equilibrio, ma divergono lontano da esso. Comportamento, questo, che è tipico dei fenomeni caotici, dove meccanismi di reiterazione, o di retro-azione, efficaci all'equilibrio come rafforzatori del controllo, diventano lontano dall'equilibrio essi stessi – quasi invertiti nei fini – fonte di divergenza. Se così è, ci siamo dunque allontanati dall'equilibrio e marciamo verso le biforcazioni ed il caos.

In altri termini, si dissolve quella “caratteristica” che viene utilizzata per descrivere le convinzioni guida o gli ideali che caratterizzano una comunità, una nazione o un'ideologia; ciò che impatta l'equilibrio tra cautela e passione, influenzando emozioni, comportamenti e persino la morale. In definitiva, si osserva come il “gioco sporco”, individuale, di gruppo, sociale o politico che sia, ove smascherato non produca più “Vergogna” e viene a mancare uno dei meccanismi principali di autocritica e controllo sociale che, nel persistente *laissez faire*, possono condurre lontano dall'equilibrio; producendo un mutamento di identità e conseguentemente un mutamento dei confini ad essa associati.

Si fa notare, nei vecchi manuali citati, che l'esperienza della vergogna (e presumiamo anche la sua scomparsa) ha un tratto distintivo e peculiare molto importante: essa si manifesta tendenzialmente in una situazione pubblica, anche se poi, come conseguenza, si può provare vergogna anche in privato. Ma tra i punti centrali di una tale esperienza vi è il fatto che essa è generata dalla violazione e trasgressione di standard pubblici. Talvolta è generata da cattiva prestazione notevolmente al disotto rispetto agli standard assegnati. Di qualunque campo si tratti (professionale, istituzionale, religioso o anche familiare sono le azioni ritenute indegne o inferiori a quanto atteso pubblicamente che generano vergogna, avendo dato prova che non si è all'altezza di quanto atteso da standard sociali o dalle altrui aspettative. E ciò costituisce un vero e proprio rovesciamento della proprio pubblica identità, che genera la non accettazione del *sé negativo*, con emersione di vergogna e

dei suoi segni espliciti e riconoscibili (rossore, sudorazione, pallore, imbarazzo, confusione, comportamento impacciato, passività, incapacità reattiva, persino fuga, se non reazione compensativa di irritazione e violenza, depressione). Tutti segni di una consapevolezza dell'accaduto.

Se dunque la vergogna è veramente scomparsa, può essere a causa dell'assenza di consapevolezza, come se i meccanismi della coscienza si fossero attutiti. Ma ciò può anche essere frutto di una progressiva assuefazione rispetto alla percezione del *sé negativo* in occasioni di sua emersione per eventi ripetitivi. Insomma, una sorta di allenamento al disagio che la vergogna causa. Per cui anziché attendere che essa si manifesti, la si sfida attraverso il comportamento trasgressivo, pubblico e ripetuto.

Non è un caso che il comportamento pubblico trasgressivo sia un tratto di molti personaggi pubblici, in particolare dello spettacolo. Essi modellano la loro identità percepita dall'audience in funzione del proprio successo, superando talvolta non solo i limiti del buon gusto, ma anche quelli della decenza. Ciò accade anche sui social media e non bisogna andare certo nel *Deep-Web* per averne evidenze. Si assiste così ad un progressivo spostamento della "normalità" attraverso un processo in cui vergogna e trasgressione sono antitetici e dove l'impunità della colpa trasgressiva diviene un rafforzativo del comportamento anomalo, favorendone l'interiorizzazione e la stabilizzazione come tratto identitario.

In pratica si dovrebbe qui registrare l'efficacia dell'impunità e della persistenza trasgressiva nella creazione di una nuova normalità, più tollerante e più tollerata. E questi meccanismi, purtroppo, non si verificano esclusivamente nel mondo dello spettacolo e dei social media caratterizzandoli, ma spesso anche in quello della politica, della religione, delle istituzioni, della scuola/università, della famiglia, richiamando alla mente un vecchio proverbio inglese con radici bibliche: *spare the rod and spoil the child* (Proverbi 13:24). Non si tratta di andare controcorrente con nostalgia per vecchi modelli educativi, quanto, piuttosto, di riaffermare disciplina e guida con giustizia, non per punire, bensì per riflettere l'idea che l'amore si dimostra attraverso la correzione e l'insegnamento costanti per indirizzare una società verso la saggezza.

Le strategie individuali e collettive di rivendicazione o negoziazione identitaria

Se è vero che esistono strategie individuali e collettive di rivendicazione o negoziazione identitaria deve sempre esistere un "termine di confronto" verso cui esse sono dirette. In ogni caso esse si differenziano tra loro, poiché le rivendicazioni implicano contrapposizione, quindi conflitto, mentre le negoziazioni implicano dialogo. Però, aldilà delle modalità, in entrambi i casi il "termine di confronto" implicato deve necessariamente rivestire una qualche forma di "potere" generico capace di accogliere la rivendicazione e soddisfare la negoziazione. Pertanto, indipendentemente da strategie e loro modalità attuative, si è portati ad indagare su tale potere e su come esso sia percepito rispetto ai problemi identitari e di confini.

La percezione del Potere, sia a livelli individuali, che di gruppo, sembra essere un forte strumento di mutazione valoriale e quindi di mutazione identitaria. Una educazione classica in termini occidentali, formatasi sulla storia stessa dell'occidente e dell'Europa in particolare, salvo casi peculiari, tende a considerare un Potere riconoscibile come "legittimo" nella misura in cui esso è preordinato e orientato al bene del popolo che a quel Potere è affidato. Le discussioni ed interpretazioni su Machiavelli ed "Il Principe" – dove "Il fine giustifica i mezzi" – abbondano nella storia della cultura di questo Paese e sono state spesso occasione di acceso dibattito culturale, come anche sulla presunta idea che essere temuti è meglio che essere amati. Alternativa ultima che Machiavelli poneva dinanzi all'impossibilità sperimentata di avere entrambe le cose.

È pur vero, secondo la Storia, che Caligola fece del suo asino un Senatore e seppur diversamente, analoghi fatti, espressione di potere incontrollato, sembrano accadere ancora oggi! Ma, “Il Principe” avrebbe mai fatto ricorso a improvvisati [in-]esperti o selezionati [in-]competenti; oppure teatranti [e giullari, o buffoni di corte], per affidare loro le sorti di quelle decisioni difficili da intraprendere? Decisioni di cui sapeva di dover rendere conto – se non al suo popolo, grazie alla detenzione della forza nei suoi confronti – certamente verso altri: Principi come e forse più forti di lui?¹³ “Il Principe”, peraltro, non ipotizza affatto un apparato tecnocratico di gestione del potere, svincolato da obblighi etici e di probità, che sia orientato al business e all’accumulazione dei beni senza regole e senza limiti. L’agire del Principe, per Machiavelli, non è un tradimento dell’etica, ma la sua riformulazione entro i limiti della responsabilità politica. Il fine non è l’interesse personale del governante, ma la sopravvivenza dello Stato e il benessere collettivo. Per questo, ridurre Il Principe a un manifesto di immoralità – come talvolta si è tentato fare – significa perdere di vista la profondità teorica e la drammaticità storica di un’opera che ancora oggi interroga la coscienza politica europea. La conclusione non può che essere, pertanto, la necessità di riconoscere, che “*Non omnes apti sunt ad imperandum*”, specie in momenti di crisi strutturali di una società che si percepisce chiaramente in declino, mentre conserva memoria di un passato non troppo lontano di una società coesa e cooperativa che poteva idealmente essere identificata da *Iustitia fundamentum regni*; a tal punto che quella giustizia era al tempo stesso espressione di stabilità e di sicurezza sociale; così che ne derivava una *Iustitia erga subditos melior est quam multitudo exercitum*, concetto che storicamente può aver avuto un qualche ruolo nell’apertura a sistemi democratici da parte delle vecchie monarchie assolute.

Aldilà delle forme democratiche o autocratiche di gestione, il Potere non può essere per tutti, ma solo per coloro che sono in grado di gestirlo per i fini cui è destinato, senza l’introduzione di motivazioni extra, specie se autograticative, per se stessi o le eventuali lobby affiliate, in contrasto con il bene primario dei popoli. Ovviamente non sempre è necessario il consenso da parte del popolo su ciò che il Potere deve attuare per il “bene comune”. Il Potere e chi lo detiene può procedere certamente senza il consenso popolare, ma non può sottrarsi al giudizio sul suo operato, non solo quello “popolare”, ma anche quello più pesante della Storia, con riflessi identitari incommensurabili sui Potenti e su i Popoli da loro amministrati. Inoltre, la stessa nozione di bene comune oggi è questionabile, non soltanto perché può essere ritenuta tale in assoluto in tempi di relativismo imperante, ma anche perché vi sono state – specie nei tempi recenti – manifeste occasioni di cattivo uso (per non dire abuso) del potere attraverso forme che si sono poi manifestate come manipolative e incentrate su assunzioni giustificate come “scientifiche”, ma poi risultate non veritiere, almeno nei termini in cui erano state propagate. Tutto ciò a significare che la frustrazione di aspetti valoriali, nella convinzione che il contesto popolare e manipolativo può renderli accettabili in ogni circostanza, ha fatto maturare la convinzione diffusa che l’approccio manageriale al potere è oggi radicalmente mutato rispetto al passato ed è fondato – ben oltre la manipolazione dei dati – sul “*Management by Fear*”. Ciò ha certamente influito sui processi valoriali e quindi identitari dei popoli, ma soprattutto ha disvelato ai loro occhi un nuovo volto del potere che quegli stessi popoli non riconoscono rispetto alla configurazione cui sono stati educati a vederlo. Al fine di giustificare tali affermazioni si riporta qui di seguito una parte che è presente su un precedente lavoro reperibile in zenodo.org.

Il Management, ossia la gestione, (anche quello del Potere) non è semplicemente un insieme di conoscenze o di metodologie, anche metriche o operative, teoriche e/o pratiche, che possono essere applicate in modo razionale, ripetitivo, incontestabile, sino a giungere ad essere codificate in standard internazionali o in letteratura professionale. Ci sono stati massimi esperti del settore che hanno distinto un Management Operativo, focalizzato sulle attività, sui processi, sui risultati, da un Management Strategico, focalizzato anche sulle persone, sui

loro comportamenti e atteggiamenti, sulle loro conoscenze e visioni, sui valori. Si è giunti così all'appellativo di "risorse umane", considerate alla stregua di altre risorse trattate qualitativamente e quantitativamente al fine del raggiungimento degli obiettivi prefissati.

Il Management, termine quanto mai abusato in questo nostro tempo, può rinviare ad un "vertice" che si identifica con il punto decisionale più alto; può implicare una gestione razionale di un processo o progetto in vista di un obiettivo prefissato; può riferirsi semplicemente alla direzione ed ai suoi stili di gestione delle risorse implicate (particolarmente di natura umana, ambientale, o naturale in generale) facendo leva su un driver motivazionale (di natura economica, etica, relazionale, emozionale, transazionale, di sicurezza, etc.). Se riflettiamo su tale elemento da un punto di vista storico-industriale occorre far notare che si è passati, specie in ambiti produttivi, da un momento di Tayloristica razionalità nella funzione organizzativa ad un "Management of Human Relations", quindi a un "Management by Tasks", subito dopo evoluto in un "Management by Objective". Quest'ultimo, introducendo un legame con un sistema premiante per raggiungere gli obiettivi prefissati, ha fatto scoprire che il sistema premiante poteva conservare la sua efficacia anche se non restava tale divenendo "precarizzante".

Così, successivamente, è divenuto un "*Management by Fear*". Il processo, poi, è stato inarrestabile e ci ha condotti oggi "*From Management by Fear to Power by Fear*". In sostanza si giunge ad argomentare su un legame tra il Management esterno ed il Potere attuativo, propriamente detto, non meglio identificato ma presumibilmente vero. Lo si può fare, in sintonia con analisi weberiane sullo spirito del capitalismo, attraverso quell'etica protestante nordamericana dopoguerra (II° WW) che aveva generato lo sviluppo e l'*American Dream*, in cui erano nate figure WASP (*White Anglo Saxon Protestant*) dominanti. Oppure, lo si può fare ricercando le ragioni nella selezione della classe dirigente. Selezione basata sulla competenza solo ai bassi e medi livelli, riservando e facendo dipendere le più alte posizioni dall'appartenenza sociale, a gruppi elitari o famigliari, e dalla connivenza e interessi condivisi con le classi dominanti in una logica di "status quo". Come aveva mostrato e forse anticipato già negli anni '70 Franco Ferrarotti con la pubblicazione delle conclusioni di sue ricerche americane in *Sociologia del Lavoro*.

Senza scendere nello spiritualismo, ci si interroga, dunque, per comprendere se veramente da ciò cui abbiamo assistito e assistiamo tuttora ne possa emergere, in realtà, un quadro piuttosto connesso, in linea con quella tradizione sapienziale vetero-testamentaria che predica "*Initium Sapientiae Timor Domini*" (Proverbi 1, 7). Ed anche se ci è stato consentito di possedere la Terra dovremmo riscoprire che la nozione di possesso non coincide con quella di proprietà, per cui della Terra ne dovremmo essere i custodi! Tutti! Nessuno escluso! In pratica : qui arriviamo nudi e ce ne andiamo nudi; siamo tutti solo in affitto e nessuno è proprietario! E questi concetti vengono riallacciati egregiamente con quello della sostenibilità in ipotesi di riassetto dell'Ordine Globale: il Great Reset di cui tendenze "complotte" vociferano, ma di cui poi si danno definizioni su Wikipedia e nel World Economic Forum. Parallelamente ci si chiede se l'obiettivo di un simile cambiamento, supposto vero, sia veramente quello professato, o comunque lasciato intendere, di una "equità" cui la sostenibilità appare legata, ossia di una maggiore giustizia distributiva nella comunità umana, specie verso gli ultimi, gli emarginati, gli esclusi e gli scartati! In definitiva: la realizzazione ultima di quella fratellanza universale tra gli umani, sempre predicata, ma mai attuata, senza che alla fine risulti – come è sempre accaduto nella Storia – che "tutto cambi affinché nulla cambi".

Dunque, se è vero che la percezione del Potere ha mutato l'assetto identitario di popoli interi e se è vero che identità e confini sono strettamente connessi, non dovremmo aspettarci un conseguente mutamento nei

confini, che potrebbe semplicemente essere il ritorno ad una precedente configurazione “alterata” senza un vero coinvolgimento e consenso dei popoli interessati?

L'identità e l'immaginario: un esempio di rappresentazione letteraria che può plasmare appartenenze e differenziazioni

In un momento di transizione verso quella che è stata definita la società del controllo totale, con mutazione di identità e confini, diviene naturale che George Orwell sia molto citato, nel tentativo di inquadrare fenomeni e tentare di dar loro una esplicita spiegazione. I social media poi, veicolano l'immaginario e l'audience l'assorbe con effetti non del tutto prevedibili o controllabili. L'esempio qui riportato è tratto da un post sulla piattaforma “X”¹⁴ e ne viene qui riportato il contenuto in corsivo tentando di non modificarlo per effetto di contesto e traduzione. Trattandosi di elementi dell'immaginario letterario, l'interpretazione e il giudizio su quanto segue non può che essere lasciato a ciascun lettore. E se qualcuno di essi individuasse anche in ciò un tentativo avverso allo Stato, magari per contrastare tendenze sovraniste emergenti, suggerirei di riflettere, come ben noto, che un'azione di “picconatura” istituzionale è stata da tempo avviata, proprio da massimi esponenti istituzionali della politica espressi dal consenso democraticamente formato¹⁵.

«Orwell scrisse una volta che le donne sono sempre e inevitabilmente dalla parte dello Stato, c'è chi ritiene che questo abbia MOLTO senso e spiega perché così tante donne vengono manipolate per diventare progressiste, affermando peraltro che (Orwell) non era misogino, stava solo facendo un'osservazione psicologica. A suo avviso, le donne, in particolare nel loro ruolo di curatrici e garanti della moralità, tendono a dare priorità alla sicurezza e alla compassione rispetto al rischio e alla libertà, e questo istinto, sebbene naturale, viene facilmente sfruttato dai sistemi totalitari. Quando il conformismo viene commercializzato come compassione, il controllo viene rinominato cura, lo Stato attinge alla psiche femminile per imporre l'obbedienza ideologica. Ora considerate questo: gli uomini farebbero quasi qualsiasi cosa per attrarre una compagna, quindi quando lo Stato cattura le donne attraverso la propaganda, ridefinendo la tirannia come empatia e la conformità come virtù, gli uomini le seguono, soprattutto quelli che non possono competere nel mercato tradizionale, si femminilizzano e barattano la forza con la sottomissione. Questa è quella che i biologi evuzionisti chiamano la strategia della “sottile f”. Uomini di basso status imitano tratti femminili o posizioni morali nella speranza di ottenere un accesso riproduttivo. E mentre tutto questo accade, le famiglie si disintegrano. La maternità single, uno dei principali fattori predittivi di povertà e disfunzione sociale, diventa la norma. I figli di famiglie mono-genitoriali hanno molte meno probabilità di scalare la scala sociale, e chi interviene come fornitore e protettore? Non il padre, lo Stato. Ma ecco il punto: lo Stato è finanziato in modo sproporzionato dagli uomini, quindi, invece di sostenere direttamente le donne che hanno sposato e con cui hanno cresciuto i figli, gli uomini sovvenzionano lo Stato, che a sua volta provvede alle donne attraverso programmi sociali. Perché? Perché le donne sono state indotte dalla propaganda a vedere ogni relazione come una dinamica di potere, tranne quella con lo Stato, che ironicamente è la centralizzazione del potere puro. È stato detto loro che affidarsi a un uomo è debolezza, ma affidarsi a una burocrazia è empowerment.

14 Il testo originario in Inglese è disponibile sulla piattaforma “X” al seguente link [x.com](#).

15 Si potrebbe parlare del deputato polacco Grzegorz Braun che strappa la bandiera dell'UE, si pulisce le scarpe e poi la brucia fuori dal Ministero dell'Industria a Katowice affermando che uno stato Europeo non esiste, perciò nessuna bandiera EU deve essere esposta in Polonia (vedasi [x.com](#) e [x.com](#)). Ma si potrebbe pensare anche- con qualche misura diversa da approfondire e con molta cautela – a casi come: il presidente Trump contro il Deep State Usa; i presidenti di Ungheria Orbán e di Slovacchia Fico. E si potrebbe anche citare il presidente Italiano Cossiga ai tempi della emersione della Gladio.

Questo non è progresso. Questa è dipendenza con un volto nuovo. E sia gli uomini che le donne soffrono. La donna di mezza età senza figli e l'incel¹⁶ sono due facce della stessa cultura in frantumi. Una donna senza un figlio proprio spesso indirizza il suo istinto materno verso cause astratte, infantilizzando le minoranze con la scusa della giustizia sociale. Ciò a cui assistiamo da uomini e donne psicologicamente malati è il concetto di risentimento di Nietzsche. L'invidia mascherata da moralità. Il forte è diventato malvagio. Il debole è diventato buono. La forza è diventata tirannia. Viviamo in una società patologicamente debole che si schiera persino dalla parte di chi la danneggia, dove punire il crimine sembra ingiusto e la vittimizzazione è la virtù più alta. Nietzsche li chiamava tarantole, coloro che predicano la giustizia ma agiscono per rancore. Non vogliono elevare i deboli, vogliono abbattere i forti. Anche Orwell li vedeva. La maggior parte dei socialisti di mezza età, pur desiderando teoricamente una società classista, si aggrappa come colla ai propri miserabili frammenti di prestigio sociale. Questi individui amareggiati, istruiti e benestanti non si preoccupano realmente degli oppressi. Li trasformano in armi. Il vero obiettivo è il successo, la competenza, l'indipendenza, perché queste qualità espongono le proprie inadeguatezze. Ma la risposta alla femminilità patologica non è la mascolinità patologica. Non si tratta di spostare il pendolo troppo nella direzione opposta. La risposta è l'equilibrio. Mascolinità e femminilità non sono nemiche. Sono simbiotiche. Abbiamo semplicemente esagerato. Siamo sfuggiti a un mondo in cui la mascolinità un tempo tiranneggiava la femminilità, solo per arrivare a un mondo in cui la femminilità sta tiranneggiando la mascolinità. Non siamo oppressi dal patriarcato, siamo soffocati da debolezza patologica, invidia e risentimento. E se non riconosciamo questo squilibrio, il futuro non sarà libero. Sarà emotivamente manipolato, moralmente confuso e biologicamente insostenibile.»

Alla ricerca nell'immaginario letterario di possibili driver agenti sul cambiamento di identità, di fronte a ciò che accade oggi nel mondo occidentale, c'è anche chi avanza l'ipotesi circa "la bugia come strumento del potere" secondo il concetto che ruota intorno a "la banalità del male", titolo che Hannah Arendt, storica e filosofa tedesca, ha dato ad una sua opera, in cui lo sviluppò, presumibilmente nel tentativo di recuperare una misura umana di razionalità di fronte all'orrore prodotto dall'ordinaria mediocrità:

«Mentire continuamente non ha lo scopo di far credere alle persone una bugia, ma di garantire che nessuno creda più in nulla. Un popolo che non sa più distinguere tra verità e menzogna non può distinguere tra bene e male. E un popolo così, privato del potere di pensare e giudicare, è, senza saperlo o volerlo, completamente sottomesso all'impero della menzogna. Con persone come queste, puoi fare quello che vuoi.»¹⁷

Conclusioni

Nella storia, la legittimazione del potere appare basata su diversi elementi, che variano a seconda del periodo storico e delle società. Tra questi, la forza e la minaccia di esercitarla brutalmente, il consenso popolare, la tradizione e la religione, e, più recentemente, la legittimità costituzionale e i meccanismi elettorali.

Ancor prima della nascita delle democrazie liberali il concetto di reciprocità nell'agire sociale ha avuto un effetto di normazione e strutturazione delle interazioni in ogni società, poiché la reciprocità appare spontanea nell'umana natura. In effetti non c'è nulla di male nella mutua assistenza e cooperazione, implicando una relazione di *quid pro quo*, in cui i favori vengono scambiati con altri favori. La frase che si usa al riguardo nel

mondo anglosassone è “tu mi gratti la schiena, io ti gratto la tua” significa che se qualcuno ti fa un favore, tu ricambierai facendo un favore a lui. In questo concetto di reciprocità è evidente la nascita di una potenziale obbligazione, che nei casi positivi che accadono può assumere una circolarità e quindi una stabilità nel tempo che unisce piuttosto che dividere, che alimenta una situazione *win-win* di vantaggio per le due o più parti coinvolte. Lì dove la reciprocità si interrompesse, però, è evidente che nascono i problemi, poiché si giunge in un punto in cui un potenziale “debito” di reciprocità che nasce dall’interruzione non è “onorato”.

In presenza di una cultura che ha conservato un minimo di vergogna e sappia riconoscere la verità, quindi il debito, ma che al tempo stesso è capace di conservare il valore e la nobiltà del perdono per la remissione del debito, nulla è compromesso. Infatti, il “disonore” causato dal debito non onorato, sebbene produca discredito da un lato e crisi dall’altro, può ancora permettere un riequilibrio e quindi una normalità, grazie proprio alla cultura del perdono. Ciò accade specie in presenza di un debitore ed un creditore che insieme riconoscono valore e applicabilità del detto popolare “chi è caduto e si rialza, non si dice che è caduto!”. Ovviamente l’adesione a un tale approccio comporta una sistemazione pratica del debito: magari su un lungo periodo, o a condizioni agevolate, o con una parziale cancellazione o combinazioni varie di tali componenti. A ristorazione avvenuta la reciproca fiducia e stima è ripristinata e si ritorna in condizioni di reciprocità praticabile grazie al ritorno della “*pistis*” e alla restaurazione dell’ “*ethos*”.

Le conclusioni di questo lavoro, senza alcuna pretesa che i contenuti qui esposti possano riuscire a sensibilizzare il lettore e al contempo a motivarlo a reagire affinché la logica imperante afflitta da assenza di “*ethos*”, “*pistis*” e “*vergogna del gioco sporco per perdita della faccia (identità)*” possa essere avversata e sconfitta. Tali conclusioni sembrano però prospettare l’eventualità di un movimento generalizzato verso quella che M. Foa, con un suo recente libro, ha indicato come “La società del ricatto”, dove si teorizzano nuovi modi di gestione del potere. Modi in cui l’elemento legittimante del “*bene comune dei popoli*” viene percepito come un’assenza, una scomparsa rispetto a tempi antecedenti. Questo sembra essere concretamente uno dei mali silenziosi del nostro tempo, ma raramente viene diagnosticato.

Peraltro, sebbene sia chiaramente individuato come ricatto, appare come un “modello” che si diffonde a tutti i livelli nella nostra società: dalla politica, che diventa infida e brutale, alle relazioni internazionali con il prevalere della legge del più forte. Attraversa il mondo dell’economia, a detrimento dei piccoli e medi imprenditori, e contamina il mondo del lavoro, inibendo il riconoscimento del merito e la valorizzazione dei talenti. Penetra persino nella nostra intimità, riuscendo a rovinare i nostri rapporti sentimentali e familiari; fenomeno che prende il nome di ricatto emotivo. La diffusione della «cultura» del ricatto opera in modo trasversale e multidisciplinare. Si domanda, quindi, se sia proprio così come M. Foa sembra sostenere: «Qualcosa non va nella nostra società, è come se un virus misterioso fosse entrato nel nostro corpo. Un virus subdolo che ci colpisce in modo sottile, progressivo, quasi invisibile. Non ci uccide ma rovina le nostre esistenze, svuota i nostri valori senza che ce ne rendiamo conto, perché quasi nessuno lo identifica come un male sistemico. Quel virus ha un nome: si chiama «cultura» del ricatto. Sì, siamo diventati anche, purtroppo, la società dei ricatti.»

Se fosse realmente così e fossimo davvero già giunti a dover persistere nell’esecutivo *Power by Fear*, le prospettive che si possono immaginare senza un recupero di “*ethos*”, “*pistis*” e “*vergogna del gioco sporco per perdita della faccia (identità)*”, sembrano poter essere anche le seguenti, poste in ordine di gravità crescente, secondo una visione catastrofista, se non addirittura apocalittica (e per certi versi “cinematografica” secondo i modelli in voga):

Una società Orwelliana, distopica, dominata e tenuta insieme con la forza: il contrario di un mondo ideale, certamente totalitario, caratterizzato da oppressione, controllo e ingiustizia, in cui la libertà individuale è limitata e la società è controllata da un potere oppressivo.

Un'aperta, violenta e permanente ribellione, che vedrebbe contrapposti i popoli verso le proprie élite, con cicliche decimazioni di massa dei loro oppositori; una società che vivrebbe solo nella penuria di ogni cosa e negli stenti, incapace quindi ad assicurare la sopravvivenza alla gran parte degli umani; un conflitto tra poche potenze belligeranti con il ricorso anche ad armi nucleari tattiche e più in generale l'uso generalizzato di armi NBC che porterebbero nel medio lungo termine alla distruzione dell'intero pianeta.

Ma la prospettiva che una qualsiasi potenza conosciuta e attualmente presente sulla Terra possa dominare l'intero pianeta riunendo tutti i confini in uno solo con lo spazio esterno e alieno, sulla falsariga del progetto biblico di Nimrod, non sembra una opzione considerabile, vista peraltro la distruzione della Torre di Babele e la confusione delle lingue (che avvenne allora da parte del Creatore in termini punitivi della superbia insita nel progetto!). Piuttosto, l'esito secondo alcune confessioni religiose (evangeliche e cattolica in particolare), che nei loro testi fondamentali considerano l'Economia delle Nazioni e il mantenimento dei confini come la mandatoria forma prescritta sino ai tempi apocalittici¹⁸, potrebbe piuttosto essere che pur restando una grande tensione verso l'azione motivata dalla promessa “*ut unum sint*” sembrerebbe potersi realizzare solo a valle di quel tempo di cui “*nessuno può conoscere né il giorno, né l'ora*”!¹⁹.

Nel frattempo, si creda o meno, non possiamo che riflettere sulle parole che ci pervengono da quella direzione implicata nella trascendenza, che sono indicative di uno stato e di una percezione di cui si riporta di seguito in corsivo la traduzione:

«Il nostro mondo... parla costantemente, a una velocità e a un volume devastanti, per non dire nulla. La civiltà moderna non sa tacere. Proferisce un monologo senza fine. La società postmoderna rifiuta il passato e considera il presente come un oggetto di consumo a basso costo; immagina il futuro in termini di un progresso quasi ossessivo. Il suo sogno, divenuto triste realtà, sarà stato quello di rinchiudere il silenzio in una prigione umida e buia. Si instaura così una dittatura della parola, una dittatura dell'enfasi verbale. In questo teatro di ombre, non rimane altro che una ferita purulenta di parole meccaniche, senza prospettiva, senza verità e senza fondamento. Molto spesso la “verità” non è altro che la pura e fuorviante creazione dei media, corroborata da immagini e testimonianze fabbricate... . La postmodernità è un'offesa e un'aggressione continua contro il silenzio... . Dalla mattina alla sera, dalla sera alla mattina, il silenzio non ha più alcun posto;... . In questo inferno di rumore, l'uomo si disintegra e si perde; si disintegra in innumerevoli preoccupazioni, fantasie e paure. Per uscire da questi tunnel deprimenti, attende disperatamente il rumore affinché gli porti qualche consolazione. Il rumore è un tranquillante ingannevole, che crea dipendenza e un falso tranquillante. La tragedia del nostro mondo non è mai riassunta meglio che nella furia del rumore insensato che odia ostinatamente il silenzio. Quest'epoca detesta le cose a cui il silenzio ci porta: l'incontro, la meraviglia e l'inginocchiarsi... . Persino nelle scuole, il silenzio è scomparso. Eppure come si può studiare in mezzo al rumore? Come si può leggere nel rumore?»

18 Vedasi per esempio: Punti 56, 57, 58, del Catechismo della Chiesa Cattolica – Libreria Editrice Vaticana – Edizione 1992 – ISBN 88-209-1888-9, pagine 33 e 34; come pure ichthys.com – paragraph 7) Law and nationalism as a restrainers of satanic influence.

19 C.E.I.: Marco 13,32. Quanto poi a quel giorno o a quell'ora, nessuno li conosce, neanche gli angeli nel cielo, e neppure il Figlio, ma solo il Padre.

Come si può allenare l'intelletto nel rumore? Come si può strutturare il pensiero e i contorni del proprio essere interiore nel rumore? Come possiamo aprirci al mistero... , ai valori spirituali e alla nostra grandezza umana in continuo tumulto? Il silenzio contemplativo è una piccola fiamma fragile in mezzo a un oceano in tempesta. Il fuoco del silenzio è debole perché è fastidioso per un mondo indaffarato»²⁰.

Questo estratto da un testo del Card. Sarah, riportato con qualche “*omissis-laicizzante*”, sembra richiamare alla nostra attenzione che quando l'informazione diviene smisurata e ingestibile essa diviene “rumore” e non fa altro che generare entropia , allontanandoci dall'esplorare la trascendenza e la spiritualità cui saremmo destinati. D'altra parte, lo affermava F. Nietzsche ne “La Gaia Scienza”, quasi alla fine del 1800, dove si sostiene che: “Dio è morto”. Con quella metafora, più che constatazione, si indicava il crollo delle certezze metafisiche e morali tradizionali, in particolare quelle legate alla fede cristiana che aveva modellato l'identità della civiltà europea e non solo. Da lì si è proceduto sino ad oggi con *una navigazione a vista in mari sempre più agitati e perigliosi*. Le diverse identità si sono fuse e confuse nel caos evolutivo. Il modello identitario classico fondato sul trinomio identità-cultura-lingua non appare più sufficiente per i nostri tempi. Probabilmente, in senso generale, il “*creolo*” caratterizzerà le identità di un futuro senza confini e avremo solo *Patrie Immaginarie con Confini Complessi* secondo la visione di Salman Rushdie o secondo quella interplanetaria/esoplanetaria di Elon Musk, alla ricerca di nuovi mondi per una *Terra nuova e cieli nuovi* (Rivelazione, Cap.21). La diversità tipica che ha caratterizzato le diverse etnie, civiltà, culture, potrà entrare a far parte del folklore a servizio del business vacanziero, mentre si invocherà la sostenibilità e l'ecologismo in veste proxy, ossia per procura; quindi un ecologismo sostenuto da altri in nostra vece, ma non da noi stessi. Esattamente come accade per taluni interminabili conflitti dei nostri giorni, in modo tale che, *orwelliana-mente*, chi governava il passato, continui a governare il presente e chi governa il presente continui a governare il futuro.

In conclusione, appare ormai convinzione diffusa in molti strati sociali che il mondo non abbia lo scopo di aumentare i profitti di élite comunque determinatesi, magari attraverso situazioni di conflitto permanenti e strutturali, funzionali allo status quo e al suo rafforzamento, bensì quello del sostenimento e cura della vita biologica e cosciente dei sistemi che lo compongono. Ovviamente, sono ivi incluse le stesse élite, secondo principi essenzialmente antropici messi a punto dalle stesse scienze naturali²¹, per cui diviene credibile che *la vita degli Osservatori e del Creato sono la gloria del Creatore*, che vuole la Sua Opera osservata, conosciuta, sperimentata, vissuta e conservata dalle Sue Creature. Dimenticare questo obiettivo vitale, di conoscenza e di servizio, a cui tutti sono chiamati, impone dover richiamare alla memoria un memento rivolto ai Potenti di questo Mondo e depositato in quelle Scritture considerate Sacre, dove si legge “*giudicherete gli Angeli* (1 Corinzi 6:3).²² Infatti: “*la nostra battaglia è contro le potenze dell'aria*”²³ (Efesini 6,12). Una visione che non è comune a tutti gli umani, ma che secondo il proprio credo religioso può contrapporli.

20 Il “silenzio” del Card. Sarah. URL: x.com.

21 John D. Barrow / Frank Tipler, Il Principio Antropico, Edizioni Adelphi, 2002, ISBN 9788845939778.

22 La frase “giudicherete gli angeli” è tratta dalla Bibbia, specificamente da 1 Corinzi 6:3, e si riferisce al ruolo che i santi (o credenti salvati) avranno nel giudizio futuro. Secondo una certa scuola di pensiero, questo non significa che i santi condanneranno gli angeli in senso legale, ma piuttosto che, avendo ricevuto la salvezza e la gloria, saranno in grado di comprendere e apprezzare il ruolo degli angeli e il loro servizio. Però, ciò non concorda con un'altra scuola di pensiero Angelo-logico, che vede nella Rivelazione l'esito finale della Creazione quale lotta tra gli Angeli del Bene e quelli del Male.

23 La frase è una citazione Paolina, specificamente dalla Lettera agli Efesini 6:12. Essa afferma che la lotta cristiana non è contro esseri umani, ma contro principati, potenze e dominatori del mondo oscuro, forze spirituali malvagie che risiedono negli “altri luoghi celesti”. San Paolo, autore della lettera agli Efesini, la utilizza per descrivere la natura spirituale del conflitto affrontato dai credenti.

Di fatto, i temi della stabilità e del caos, cui sono legati identità e confini, divengono, oggi, interesse della politica! Ma senza il recupero di un'etica condivisa si potrà mai aspirare alla Pace, nel riconoscimento e valorizzazione dell'identità e dei confini di ciascuno?

In questo sforzo da compiere verso il recupero di un'etica condivisa, uno dei possibili modelli cui ispirarsi sembra essere quello offerto da uno scienziato, Fritjof Capra, nel suo recente saggio “I principi sistemici della vita”²⁴. Si tratta di un invito a modificare radicalmente la nostra visione del mondo. Anziché vederlo come una macchina che si può distruggere o modificare a volontà, tanto poi si ripara con “pezzi di ricambio” (alimentando funzionalmente lo status quo conflittuale!), dovremmo riconoscerlo come una rete viva, capace di rigenerarsi, innovarsi e auto-dirigersi in modo intelligente. Ma anche come una rete senziente e capace di soffrire; spesso senza poter metabolizzare il dolore per lo scempio palese causato. Questa prospettiva fornisce gli strumenti concettuali essenziali per affrontare le sfide ambientali, sociali ed economiche contemporanee in modo efficace, integrato e armonioso. Tutti i sistemi viventi – da cellule e organismi a comunità umane e ecosistemi – si strutturano come reti complesse di relazioni. Ciò significa che per comprenderli non basta isolare i componenti (es. atomi, molecole, cellule, individui, gruppi, ...), ma bisogna studiare le connessioni, i flussi e le interdipendenze tra di essi. Questa visione olistica ha implicazioni decisive per economia, politica e cultura: proprio come le crisi identitarie e frontaliere, oppure le crisi climatica e sociale: esse sono sistemiche ed interconnesse. Ed anche le soluzioni devono essere sistemiche e interconnesse! In definitiva, la vita deve essere riconosciuta come un fenomeno dinamico e processuale, che incorpora qualità fondamentali essendo:

Rigenerativa: i sistemi viventi recuperano e riciclano materia ed energia, mantenendo un flusso continuo per sostenere la propria esistenza;

Creativa: l'auto-organizzazione produce nuove strutture e forme, portando innovazione e biodiversità;

Intelligente: la vita manifesta una sorta di “intelligenza” distribuita, emergente dai sistemi complessi, che consente adattamento, risposta al cambiamento e apprendimento.

Evoluzione/Ridondanza/Flessibilità: attraverso apprendimento e adattamento una capacità di trasformazione nei confronti delle perturbazioni.

Queste caratteristiche corrispondono ad altrettanti principi guida in tempi di mutamento identitario e frontaliere, se ispirate dalla cooperazione animata da spirito di reciprocità e di servizio, piuttosto che dal conflitto e dallo spirito di potenza orientati al dominio.

In questa visione si può intravedere la convinzione che il metodo scientifico nelle scienze sociali implichi anch'esso, necessariamente, una verifica sperimentale sulla realtà, senza la quale non è possibile individuare le vere tendenze dei fenomeni che si manifestano ed ogni azzardata “profezia” al riguardo rischia di divenire risibile illazione. Le variabili qualitative tipiche della ricerca sociale, di per sé non permettono una metrica e non sono direttamente misurabili, se non attraverso “scale”. Grazie alla diffusione dell'analisi multidimensionale dei dati e ai potenti strumenti di calcolo resi disponibili dalle tecnologie informatiche moderne, oggi possono anch'esse essere trattate con approccio quantitativo, una volta individuate le variabili implicate per via qualitativa. Di primo acchito e in via del tutto teorica, la possibile impostazione di un metodo quantitativo è stato affrontato separatamente e altrove, utilizzando i concetti resi disponibili dalle teorie del caos. ed è stato reso già disponibile in open access . Ciò, in particolare, per chi fosse interessato a testare sul campo la possi-

²⁴ Fritjof Capra “I principi sistemici della vita” – Idee sulla natura e sulla ideologia umana – Edizioni Aboca 2024. (ISBN 978-88-5523-288-3).

bile esistenza di una “*funzione di produzione della stabilità sociale*” fondata proprio su identità e confini; in analogia con la funzione di Cobb & Douglas ampiamente nota in campo economico-sociale. Disponendo di una analisi qualitativa e quantitativa insieme, si potrebbe così pensare di approfondire la ricerca strutturandola in un metodo per indagare l’argomento nell’ambito delle scienze storico-sociali traguardando anche ai fatti del passato, oltre che recenti. In tale approccio, ad esempio, il tracciamento del proprio territorio, tipico del mondo animale, suggerisce non solo che esso è innato e funzionale alla sopravvivenza, quindi al conflitto, ove la sopravvivenza stessa fosse minacciata. Confini ed identità hanno dunque una stretta relazione con la territorialità ed il potere che si esercita su un territorio, sulle entità che lo popolano. Inoltre, potere e territorialità sono strettamente legati, in quanto il potere, soprattutto in ambito politico con forme democratiche, si esplica su un territorio e su una popolazione che attraverso il proprio consenso determina il potere e le sue forme. Da qui segue che lo Stato, per esempio, è la forma più tipica di organizzazione del potere politico, che si manifesta attraverso leggi, istituzioni e la capacità di esercitare la forza su un territorio definito. Ma oggi sono ancora gli Stati a governare o i processi di globalizzazione cui abbiamo assistito negli ultimi decenni hanno condotto l’intero sistema globale a punti di irreversibilità, caratterizzato da perdita di potere degli stati, crisi e conflitto strutturale che fanno supporre nuove teorie del crollo, sotto altre forme rispetto a quelle tradizionalmente conosciute²⁵?

Il presente contributo ha inteso proporre una possibile metodologia ibrida, integrativa della parte qualitativa (oggetto del presente lavoro), con una parte quantitativa, già pubblicata. Qualora tale integrazione – tipica dei recenti orientamenti all’analisi multidimensionale dei dati – venisse adottata in una futura e più ampia e strutturata ricerca multidisciplinare, essa potrebbe essere condotta attraverso studio di casi, comparazione storica, analisi semantica di contenuti *social*, analisi letteraria. Nonché, facendo riferimento a pensatori classici e moderni, affinché si intuisca come: identità, confini e loro relazioni, s’inquadrano in processi caotici di tipo più generale, inscritti nei principi sistemici della vita stessa, che si organizza in reti viventi, intrinsecamente rigenerative, creative ed intelligenti, secondo una moderna visione scientifica²⁶. L’analisi proposta, dunque, mira a contribuire a una rinnovata riflessione – con un metodo suggerito, ma da elaborare, per integrare parte qualitativa e quantitativa – sulle strutture identitarie e sui confini, nella convinzione che solo il recupero di un *ethos* condiviso, nonché di una *pistis* reciproca, potrà ristabilire equilibrio e legittimità nelle società complesse.

Bibliografia

- [1] Ilya Prigogine – La fine delle certezze – Bollati Boringhieri (1997) – ISBN 978-88-339-2564-6.
- [2] Teoria del Caos. URL: it.wikipedia.org.
- [3] Sergio Carrà – La formazione delle strutture – Bollati Boringhieri – ISBN 88-339-0494-6 – Torino (1989)
- [4] Ilya Prigogine – Le leggi del Caos – Editori Laterza (1993) – ISBN 88-420-6883-7.
- [5] Rocco Morelli-Sostenibilità e Valori riconsiderando Simmel-Appendice. URL: zenodo.org.
- [6] Rik Pinxten - Identité et conflit: personnalité, socialité et culturalité. URL: www.researchgate.net.
- [7] A.L. Barabasi – Link – La Scienza Delle Reti – Einaudi 2004.
- [8] Agnieszka Stawinoga – Presentation – Dipartimento di Scienze Economiche e Statistiche Università degli Studi di Napoli Federico II.

²⁵ Donato Petti, Dialogo sulla politica con papa Benedetto XVI, Lateran University Press, 2013 in cui si legge: “Indubbiamente va attentamente rivalutato il ruolo e il potere politico degli Stati, in un’epoca in cui esistono di fatto limitazioni della loro sovranità a causa del nuovo contesto economico-commerciale e finanziario internazionale”.

²⁶ Fritjof Capra – I principi sistemici della vita – Idee sulla natura e sull’ecologia umana – Ediz. Aboca 2024 – ISBN 978-88-5523-288-3.

- [9] F. Mattioli, *Sociometria e Sociologia, Sociologia e metodologia della ricerca*, Editrice ELIA, Roma, 1977.
- [10] J. L. Moreno, *Foundations of Sociometry, An Introduction*-Published by American Sociological Ass., 1941.
- [11] Robin J. Wilson – *Introduction to Graph Theory – Fourth Edition – Longman – ISBN 0-582-24993-7*.
- [12] Paolo Sylos Labini – *Elementi di Dinamica Economica – Editore Laterza – 1992*.
- [13] Georg Simmel – *The metropolis and mental life*. URL : cscs.res.in.
- [14] Georg Simmel – *Individuo e Gruppo – Editore Armando (2006) – ISBN 88-8358-836-3*.
- [15] F. Ferrarotti, *Brevi cenni intorno all'uso del metodo statistico-matematico nell'analisi qualitativa dei fenomeni sociali*, Appendice I all'edizione 1972 del *Trattato di Sociologia*, UTET.
- [16] L. Frudà, *Elementi di metodologia e tecnica della ricerca sociale*, Editrice Elia, 1975.
- [17] Richard S. Lazarus – *Psicologia della personalità – Giunti Editore – 1974*.
- [18] Rocco Morelli, “Social Network Analysis (SNA): Can identities and frontiers be modeled and correlated through IT/AI?”. URL: doi.org; zenodo.org.
- [19] Fritjof Capra – *I principi sistemici della vita – Idee sulla natura e sull'ecologia umana – Ediz. Aboca 2024 – ISBN 978-88-5523-288-3*.
- [20] Noam Chomsky “Linguaggio e politica” – Di Renzo Editore, 2014 – EAN: 9788883232879.
- [21] *I Principii della Filosofia – R. Descartes – Ed. Barese – 1914*.
- [22] Sergio Bolasco – *Analisi multidimensionale dei dati. – Metodi strategie e criteri di interpretazione*. Carocci Editore – Aulamagna – ISBN 978-88.290-1595-5.
- [23] Luigi Anolli – *La Vergogna – Collana N. 49 Farsi un'idea – Il Mulino (2000) – ISBN 88-15-07387-6*.
- [24] *Catechismo della Chiesa Cattolica – Editrice Vaticana – Edizione 1992 – ISBN 88-209-1888-9*, pagine 33 e 34.
- [25] *Bibbia, Edizione CEI 2008 / Edizioni Paoline, 1983*.
- [26] John D. Barrow / Frank Tipler, *Il Principio Antropico*, Edizioni Adelphi, 2002, ISBN 9788845939778.
- [27] Donato Petti, *Dialogo sulla politica con papa Benedetto XVI*, Lateran University Press, 2013.
- [28] F. Ferrarotti, *Corso di Laurea in Sociologia, Università di Roma, Sociologia del lavoro, Lezioni*, Editrice ELIA, Roma, 1974.
- [29] F. Mattioli, *Sociometria e Sociologia, Sociologia e metodologia della ricerca*, Editrice ELIA, Roma, 1977.
- [30] L. Frudà, *Elementi di metodologia e tecnica della ricerca sociale*, Editrice Elia, 1975.
- [31] P. Bourdieu, *Practical Reasons*. Stanford University Press, 1998.
- [32] Stefania Barca, *Entropia. Un nuovo paradigma per la storia economica? Rivista Meridiana, Le frontiere del sociale*. URL: www.rivistameridiana.it.
- [33] C. Cosmelli, *Fisica per Filosofi – Teorema di Noether*, Editore Carocci, 2022, ISBN 978-88-430-9962-7.

Ringraziamenti

Ringrazio il Prof. Ernesto Pellicchia, per la lettura del presente lavoro e per i suoi utili commenti, nonché ringrazio il Prof. Melvin Vopson dell'IPI-Information Physics Institute per aver accolto su IPI-Letters (vedi doi.org) l'analisi quantitativa di cui il presente lavoro costituisce complemento dal punto di vista dell'analisi qualitativa.



Bragdī : les effets identitaires de la fermeture frontalière Maroc-Ceuta

Fatima Zahra Meskali

M@GM@

Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales

vol.23 n.3 2025 ISSN 1721-9809

DOI: 10.17613/y510j-pmg16

Fatima Zahra Meskali

Architecte diplômée de l'École Technique Supérieure d'Architecture de Grenade. Elle a développé une solide expérience dans la planification urbaine et la restructuration des marges urbaines au sein d'une Agence Urbaine marocaine. Actuellement, doctorante en sociologie et anthropologie à l'Université Moulay Ismail, elle conduit une recherche comparative sur les territoires de l'informel à Ferkhana et Fnideq, dans le nord du Maroc. Son parcours allie expertise technique et approche interdisciplinaire pour analyser les dynamiques territoriales marginalisées.

Abstract

La fermeture unilatérale des frontières terrestres entre le Maroc et l'Espagne, pendant la pandémie de Covid-19, a profondément transformé les dynamiques socio-spatiales de la région frontalière Maroc-Ceuta. Territoire historiquement enclavé et marginalisé, cet espace frontalier voit son identité construite par des frontières plurielles (maritimes, internationales, géographiques), évoluant d'une marginalité économique vers une reconfiguration paradoxale. Au fil des années, les bragdī, acteurs clés de l'économie informelle frontalière, ont développé une identité hybride, résultat d'un processus dynamique, profondément territorialisée par leurs pratiques frontalières quotidiennes, mais souvent conditionnées par les normes de contrôle des flux et logiques de marginalisation. Aujourd'hui, ils traversent une profonde reconfiguration identitaire où se croisent stratégies de résistance aux contraintes économiques et mécanismes de résilience face aux mutations territoriales. Leur identité relationnelle forgée par des facteurs sociaux, économiques et politiques imbriqués. De ce fait, l'identité du bragdī se trouve au cœur des rapports entre les acteurs et l'espace, se concrétisant par un positionnement de soi-même et autrui dans l'espace et à travers le temps. Forgeant chez lui un sentiment à la fois d'appartenance et d'exclusion. Par une démarche interdisciplinaire, couplant sociologie des identités frontalières, anthropologie des pratiques spatiales et géopolitique des marges, cet article explore d'abord le processus de construction identitaire des bragdīs dans l'espace frontalier Maroc-Ceuta, puis analyse les effets identitaires de la fermeture de la frontière sur ces constructions identitaires. Notre méthodologie repose sur une enquête de terrain, combinant des entretiens semi-directifs et une analyse documentaire, permettant une approche par le bas des recompositions identitaires.

Illustration : Lorenz Stoer (1530-1621), *Geometria et Perspectiva* (Augsburg: Michael Manger, 1567), University of Tübingen.

1 La fermeture frontalière, catalyseur d'une crise multidimensionnelle

La crise sanitaire du Covid-19, a conduit le Maroc à décréter la fermeture de sa frontière terrestre avec l'Espagne. Cette décision unilatérale a engendré une crise multidimensionnelle dans l'espace frontalier de Fnideq-Ceuta, situé au nord du pays, confrontant ce territoire à des défis géopolitiques, économiques, sociaux et spatiaux majeurs. L'espace frontalier terrestre Maroc-Espagne (Fnideq-Ceuta), constitue un territoire marqué par une marginalité historique, géographique, économique et sociale ; ce qui en fait une marge territoriale excentrée du pouvoir central.



Figure 1 : Situation de l'espace frontalier Maroc-Ceuta.

Source : Élaboration de l'auteur.

Sur le plan géopolitique, la fermeture de la frontière, bien que justifiée par des impératifs sanitaires, a été instrumentalisée par les autorités comme une opportunité pour mettre un terme aux transactions économiques informelles, principalement la contrebande. Cette mesure visait ainsi une reconfiguration territoriale de l'espace frontalier. Elle s'inscrit non seulement dans un contexte d'urgence, mais s'intègre dans une stratégie nationale, visant à éradiquer les économies informelles transfrontalières et à intégrer le nord du Maroc dans des circuits économiques formels et globaux, tirant profit de sa position stratégique (Goeury, 2020).

Sur le plan économique, cette mesure situait la région frontalière dans une crise économique sans précédent, l'obligeant à une transition structurelle vers des modèles économiques formels. Cette transition s'est appuyée sur des projets structurants à portée territoriale, destinés à établir de nouveaux leviers de développement local, supplantant l'ancien modèle axé sur l'exploitation informelle de la frontière (Al Hachimi *et al.*, 2022).

Sur le plan spatial, la frontière terrestre Maroc-Ceuta configure une zone frontalière inscrite à la fois dans des dynamiques locales et globales. D'une part, cette frontière fonctionne comme un marqueur spatial symbolisant la séparation entre deux continents, deux religions, ainsi qu'entre un nord prospère et un sud démuné (Ferrer-Gallardo, 2008). D'autre part, elle est polarisée par le doublet urbain Fnideq-Ceuta, formant un espace frontalier inhabituel stigmatisé en tant que marge urbaine (Le Tellier, 2008). Les deux agglomérations entretiennent des liens étroits, illustrés par les flux commerciaux informels, consolidant ainsi une construction spatiale à configuration réticulaire (Berriane, 2002).

Sur le plan social, la rupture inattendue avec les activités informelles liées à l'exploitation de la frontière, principalement la contrebande, a précipité des milliers de frontaliers marocains (CESE, 2019) dans une situation de précarité, accentuant leur marginalisation. En réalité, les activités commerciales informelles, principalement, la contrebande, ne consistait pas seulement en une activité économique informelle, née d'une stratégie de survie ; elle structurait également un réseau social complexe et hiérarchisé, s'appuyant sur des relais situés de part et d'autre de la frontière. Cette organisation donnait lieu à un espace social fondé sur des liens communautaires, dont le support physique était l'espace frontalier lui-même.

Actuellement, suite à la fermeture frontalière, les acteurs de cet espace sont contraints d'expérimenter de nouvelles formes de socialisation et d'adopter de nouvelles stratégies d'appropriation spatiale. Alors qu'auparavant, on observait une cohabitation entre différents groupes, aujourd'hui des clivages se creusent : certaines catégories sociales parviennent à s'intégrer aux circuits formels, tandis qu'une catégorie voit sa marginalité se renforcer. Parallèlement, la reconfiguration du rapport à la frontière engendre une mutation territoriale et une transformation des modes d'appropriation de l'espace et une recomposition des rapports sociaux. Cette évolution résulte de la modification des pratiques spatiales liées aux flux frontaliers et de l'émergence de nouveaux marqueurs territoriaux, conduisant à une reformulation des revendications territoriales et recompositions identitaires.

Notre objectif est d'explorer la construction identitaire des acteurs frontaliers, les *bragdī*, puis d'analyser les effets identitaires découlant de la reconfiguration spatiale induite par la fermeture frontalière. Pour ce faire, nous adoptons une approche inductive et qualitative, confrontant résultats empiriques et cadre théorique. Deux méthodes de collecte de données ont été adoptées : l'observation participante et les entretiens semi-directifs. Ces deux approches nous ont permis d'esquisser les impacts spatiaux et sociaux de la fermeture. Il importe de préciser que l'enquête de terrain s'est déroulée peu après les mobilisations sociales de mars 2021, durant lesquelles la population revendiquait des alternatives économiques et dénonçait sa situation précaire après fermeture. Pour cet article, huit entretiens ont été mobilisés auprès d'acteurs frontaliers désignés comme *bragdī* : quatre hommes et quatre femmes âgées de 40 ans à 60 ans, anciennes passeuses des marchandises de contrebande. Les hommes occupaient quant à eux différentes fonctions à la frontière, entre passeurs et commerçants. La grille d'entretien s'articulait autour de quatre axes principaux : le vécu de la fermeture, le sentiment d'appartenance à l'espace frontalier, l'identification individuelle et collective, et les effets identitaires post-fermeture. L'analyse des données, après transcription, a reposé sur un codage ouvert des contenus, suivi des interprétations enrichies par une analyse documentaire centrée sur les recompositions identitaires.

2 *Diwana*, un marqueur d'appartenance

Le terme *diwana* désigne la zone frontalière entre le Maroc et l'Espagne. Il tire son origine dans l'arabe où il renvoie à un bureau administratif, évoquant ainsi la fonction de contrôle et d'administration de la frontière. En réalité *diwana* représente bien plus qu'une simple fonction administrative. Durant des décennies, cette zone a fonctionné comme un espace géographique, économique et social marqué par l'informalité et la marginalité. Il incarne les paradoxes caractéristiques des marges territoriales, étant simultanément un lieu de tensions géopolitiques, d'opportunités économiques, et d'aspirations migratoires. Souvent perçu comme un El Dorado contemporain aux portes de l'Europe, concentrant des réalités complexes et contradictoires. Avant la fermeture de la frontière, *diwana* fonctionnait comme un véritable hub transfrontalier, où le quotidien était rythmé par la logique de la débrouille. Son paysage unique s'animait d'un ballet incessant : voitures surchargées à ras bord, travailleurs transfrontaliers journaliers, bricoleurs improvisés et interminables files de taxis créant une scène perpétuellement mouvementée.

Une dynamique s'organisait autour d'un rituel matinal systématique. À l'aube, des milliers de travailleurs frontaliers, hommes et femmes, formaient des queues massives, contrôlées par les autorités marocaines, dans l'attente de l'accès à l'enclave espagnole Ceuta. Leurs activités consistaient en de multiples traversées quotidiennes, revenant chaque fois courbés sous le poids de colis volumineux. Ces flux pendulaires n'étaient qu'un rouage dans la vaste mécanique d'une économie informelle parfaitement organisée, qui constituait un pilier pour les familles de la région et approvisionnait le marché marocain en produits variés issus de l'enclave espagnol. Son fonctionnement reposait sur des conditions précaires, caractérisées par le vide juridique ; donnant lieu à une économie parallèle, tolérée révélait le paradoxe fondamental de la *diwana* à la fois perméable et contrôlée. En fait, la zone frontalière Fnideq-Ceuta incarne un espace liminal, un espace aux significations multiples, illustrant la dualité indissociable de toute frontière, elle est à la fois limite et lien. Cette ambivalence la transforme d'une limite territoriale à un espace ressource, générant à la fois des conflits et des opportunités. Traditionnellement, la frontière est envisagée comme ressource politique et économique pour les États, où les opportunités sont créées par son renforcement et contrôle (Rosière, 2020 : 108).

De ce fait, les flux frontaliers quotidiens et informels tant de personnes que de marchandises, témoignent des conflits diplomatiques entre le Maroc et l'Espagne liés à la revendication de souveraineté sur Ceuta. Cette situation se traduit par l'absence des contrôles douaniers au poste frontalier, ce qui a permis, pendant des décennies, le développement d'une importante activité commerciale informelle transfrontalière. Celle-ci catégorisée de « contrebande vivrière » par les autorités marocaines, mais perçue comme un « commerce atypique » du côté espagnol (Castan, 2014). Par ailleurs, la contrebande a évolué d'une stratégie locale de survie à une source d'enrichissement.

Bénéficiant d'une complicité des autorités marocaines facilitant le contournement des normes de passage de la frontière, elle s'est positionnée comme une composante indissociable du paysage frontalier, constituant un système interdépendant et solidaire, organisé en réseaux opérant sur deux niveaux distincts : les petits contrebandiers constitués par des passeurs qui assurent le transport des marchandises à pied, dans leur majorité des femmes. Et les grands contrebandiers bénéficient de complicités et mobilisent une infrastructure de distribution avec des ramifications s'étendant profondément à l'intérieur du pays (Fuentes, 2016). Le *bragdī*, acteur principal de la *diwana*, désigne un contrebandier, soit toute personne pratiquant des activités liées à la contrebande (passeur, commerçant, etc.). Dans le contexte frontalier Maroc-Ceuta, l'activité de contrebande n'était pas perçue comme illégale mais plutôt informelle.

Le *bragdī* incarne la dimension sociale de la contrebande, s'inscrivant dans un réseau complexe de rapports à la fois internes et externes à son groupe. Il s'organise en groupes selon une structure flexible et informelle ; et bénéficie d'un soutien logistique et moral pour relever les défis de son activité. Cette solidarité collective renforce son action individuelle, illustrant l'interdépendance entre l'individu et le groupe dans l'économie informelle. Ainsi, l'activité informelle du *bragdī*, intrinsèquement liée au contexte frontalier ne constitue pas une simple réponse à une situation de marginalité passive, mais bien une stratégie individuelle et collective faisant d'elle une situation active participant à l'économie locale. Elle génère ses propres circuits commerciaux et logiques de fonctionnement spécifiques. Cette réalité reflète une ambivalence fondamentale : si les *bragdīs* sont exclus du système formel, régis par des normes centrales, ils s'inscrivent simultanément dans un système informel dynamique, né des réalités locales et marginales.

En outre, le secteur informel, logique économique prédominante à la *diwana*, se matérialise par diverses formes des territorialités informelles, toujours produites dans un contexte de tension avec les normes formelles. La *diwana*, en tant que marge territoriale, a été reproduite par les acteurs locaux, les *bragdīs*, comme un territoire contestataire, issu d'une tension entre territorialité informelles locales et normativités formelles centrales. La *diwana* se configure ainsi selon deux approches complémentaires : en tant que système actif, elle constitue un territoire à la fois une référence politico-administrative délimitée et espace vécu. Elle ne se réduit pas à un cadre statique, mais représente une réalité mouvante, structurée par le temps, traversée par les rapports sociaux et marquée par des jeux de pouvoir. Le territoire qui émerge des rapports entre les logiques sociales et les contraintes spatiales, est façonné par la frontière, qui fonctionne à la fois comme limite (Levy, 2013) et ressource (Sohn, 2022), structurant des relations complexes de mobilité et d'appartenance.

Simultanément, la *diwana* fonctionne comme un territoire imaginé, une construction collective façonnée par des discours officiels, et des récits sociaux. En permanence, elle incarne un processus de construction spatiale, façonné par l'interaction entre des logiques concrètes et symboliques qui se manifeste à travers une dialectique soutenue entre territorialisation, appropriation et production des normes, établissant une tension dynamique entre représentations imposées et appropriations hybrides.

3 Être *Bragdī*, une identité territorialisée

La notion de *l'identité* désigne la manière dont un individu, ou un groupe se reconnaît et reconnu par autrui, que ce soit individuelle ou collective. Elle se caractérise par sa nature dynamique et relationnelle, relevant d'une construction permanente (Crocetti *al.*, 2022). Bordieu (1979) considère l'identité comme un produit social, relationnel et historiquement situé, ce qui fait qu'elle dépend de la manière dont un individu se situe par rapport aux autres dans un espace structuré et elle se manifeste dans les pratiques servant ainsi comme mécanisme de distinction sociale, et se trouve liée à la reconnaissance sociale. La même notion a été affirmée plus tard par Tafjel (1981) qui définit l'identité comme le concept de soi, que nous avons de nous-mêmes, manifesté par une conscience d'appartenance à un groupe.

De ce fait, l'identité se construit à travers la conjugaison de deux processus principaux : la catégorisation sociale, d'où l'individu établit une différence claire entre les « nous » et les « eux », l'identification sociale par l'adoption des normes et valeurs du groupe auquel un individu s'identifie. Ce qui fait que l'identité est liée au statut social au sein du groupe et s'exprime à travers des stratégies d'inclusion qui renforce la solidarité et les liens entre les membres d'un groupe ou d'exclusion vis-à-vis des groupes externes en établissant des frontières pour se distinguer des autres groupes (Salmadino, 2017).

Pour le *bragdī*, son identité se trouve ancrée dans l'espace frontalier et ses dynamiques locales. Il s'agit d'une identité territorialisée qui incarne un sentiment d'appartenance à un territoire spécifique, dans ce cas l'espace frontalier (Sjögren, 2015). Pour son cas, c'est la *diwana* comme territoire qui a constitué un contexte favorable pour la production de son identité, une production qui s'articulait autour de trois aspects clés : la territorialisation des pratiques quotidiennes, l'appropriation symbolique du territoire et la dialectique inclusion-exclusion, née de sa position marginale. Ce qui s'aligne avec la conception d'une identité territorialisée se distingue par l'influence du contexte spatial, des pratiques locales et du processus de territorialisation. Lequel se trouve lié au mode d'appropriation de l'espace, faisant de l'identité elle-même l'objet d'une territorialisation (Ciliberti, 2023).

Premièrement, ce processus se construit par un attachement affectif, social et symbolique à un espace local inscrit dans un cadre régional et global, impliquant la valorisation de ressources territoriales, en l'occurrence la frontière et les pratiques qui lui sont associées. Deuxièmement, à l'instar du processus de territorialisation, l'identité présente une nature dynamique, faisant qu'elle peut être reconfigurée sous l'effet de multiples dynamiques comme la mobilité, les migrations et la mondialisation.

Cette évolution donne lieu à un processus d'adaptation de reterritorialisation marqué par de nouveaux liens et repères (Soaita, 2023). Enfin, l'identité territorialisée s'articule à travers multiples échelles spatiales, pouvant se manifester au niveau local que régional, national ou global, en fonction des dynamiques sociales (Blatter, 2004). Par conséquent, la *diwana*, comme territoire, façonne les identités à travers ses contraintes, ses opportunités et les pratiques qu'elle produit. Les *bragdīs* développent une identité commune marquée par la mobilité et un rapport ambivalent à la frontière donnant lieu à une dynamique qui s'enracine d'abord dans l'expérience individuelle. En effet, si l'identité individuelle du *bragdī* se construit dans la négociation quotidienne avec les contraintes frontalières manifestées par le contrôle, l'informalité et la précarité ; elle prend pleinement sens en s'inscrivant dans une identité collective façonnée par les réseaux informels de la *diwana*.

La marge, tout en isolant socialement ces acteurs vis-à-vis du système dominant, devient paradoxalement le lieu où émerge une communauté de pratiques unissant destins individuels et mémoire partagée, transformant ainsi la vulnérabilité en ressource collective. La situation de marginalité du *bragdī*, ainsi que le contexte frontalier fait également de son identité un enjeu de lutte symbolique, faisant d'elle une identité contestée, stigmatisée et revendiquée. Dans ce sens, à part le fait d'incarner une construction sociale, il s'agit également d'une construction symbolique impliquant une lutte entre logiques individuelles, collectives et logiques étatiques. Dans le cas du *bragdī*, cette construction identitaire repose sur des revendications liées à leur situation de marginaux, et mobilisée par un discours justifiant les activités informelles et structurant des modes de résistance aux normes étatiques. Ce qui fait que leur identité territorialisée est le résultat d'interactions dynamiques entre configurations étatiques, revendications sociales et enjeux politiques.

L'identification de soi du *bragdī* fonctionne comme des récits structurants qui façonnent leur perception et leur interprétation de sa réalité. Elle émerge de contextes socio-historiques spécifiques et qui déterminent les stratégies de différenciation identitaire. Ce qui orientent tant l'expérience individuelle (le soi) et collective (le nous, identité partagée), influençant la compréhension de leurs actions et leurs positionnements au sein du groupe. Par ailleurs, l'identité individuelle du *bragdī* émerge et se développe au sein d'un espace social déterminé, à travers un processus dynamique d'échanges et de confrontations avec autrui. Cette construction identitaire repose sur une dialectique complexe articulant plusieurs dimensions fondamentales : relationnelle à travers l'établissement de la différenciation vis-à-vis des autres (les formels), structurelle (sa position dans

le réseau social), spatiale marquée par l'exclusion instaurée par la condition marginale de son espace, et symbolique relevant de l'altérité comme miroir identitaire.

Les *bragdīs* constituent un groupe social hétérogène dont la complexité qui reflète la pluralité des dynamiques transfrontalières informelles. Leur organisation interne se structure suite à une logique interdépendante, donnant lieu à une identité collective. Cette dernière, s'est construite dans un processus social dynamique et continu, ancré dans des références communes tout en mobilisant des engagements collectifs et expériences communes (Wittorski, 2008). Dans notre contexte frontalier, l'identité collective se manifeste dans de multiples niveaux : sur le plan territorial, elle se réfère à des groupes liés à un lieu précis, dans notre cas, la *diwana*. Alors qu'au niveau social, l'identité collective se déploie dans un espace organisationnel, le réseau des *bragdīs*, où les membres partagent des valeurs, des représentations et une conscience d'appartenance. Ainsi l'espace, constitue un support matériel et symbolique permettant le renforcement de la cohésion sociale.

L'identité collective des *bragdīs* est une identité transfrontalière qui n'est pas liée seulement à un territoire, mais elle est également façonnée par des constructions culturelles et symboliques. Une identité transfrontalière tient autant au vécu qu'à la mobilité, du franchissement des frontières et du quotidien ; elle est le résultat d'une pratique ou d'un ensemble de pratiques tout autant que d'une projection identitaire sur un territoire en partie reconstruit culturellement. Elle se base sur des compétences interculturelles, des connaissances et des expériences spatiales dans les deux côtés de la frontière. De plus, elle traduit des compétences et des pouvoirs entrecroisés (Sierra & Tadié, 2008), permettant au groupe des *bragdīs* de résister fréquemment et parfois même de renverser la stigmatisation liée à cet espace (Mouna, 2022). Par conséquent, leur identité collective, traduit leur situation d'exclusion due à l'intégration d'une représentation officielle des acteurs dominants. Elle traduit une cohabitation du formel et de l'informel, du pouvoir et de contre-pouvoir.

4 Fermeture et effets identitaires

La réouverture de la frontière terrestre ne s'est effectuée qu'après deux ans de la pandémie Covid-19, ayant lieu une réouverture progressive dans un climat de tensions diplomatiques entre le Maroc et l'Espagne liées aux raisons de souveraineté, mais qui exclut toujours les résidents de provinces limitrophes (Nunez, 2024), bénéficiant auparavant de la libre traversée (Ferrer-Gallardo & Gabrielli, 2018). Aujourd'hui, l'espace frontalier se trouve gouverné par une logique de formel impulsée par l'instauration des douanes, ainsi que par des nouvelles infrastructures économiques et sociales implantées pour la mise en œuvre de la transition de l'informel vers le formel. À ce moment, peut-on affirmer que la *diwana* est morte ? une expression qui se répétait tout au long de l'enquête par les *bragdīs*.

En fait, la fermeture brusque des frontières a entraîné une désarticulation de ce territoire, provoquant ainsi une désintégration des rythmes et fonctionnements quotidiens qui constituaient l'essence de ce territoire ; ce qui a conduit à la privatisation de ses mécanismes de survie économique, de ses rituels d'échange. Elle se trouve soumise à trois impératifs majeurs : l'affaiblissement de la territorialité traditionnelle face à la montée en puissance des flux mondialisés et des réseaux transnationaux qui transcendent les délimitations traditionnelles étatiques.

L'accroissement de la mobilité des biens des capitaux et des personnes, donnant lieu à de nouvelles territorialités connectées et dynamiques, souvent décalées par rapport aux cadres nationaux. Et l'émergence d'une gouvernance participative impliquant une diversité d'acteurs qui produit des territoires hybrides, souvent entre

logiques locales et globales (Giraut & Antheaume, 2005). Ainsi loin de disparaître, le territoire de la *diwana*, en tant que territoire frontalier est reconfiguré par une tension constante entre héritage informel et volonté étatique de formalisation et de contrôle.

Plus précisément, la *diwana* a connu un processus de déterritorialisation, entendu comme une décontextualisation rompant avec ses repères spatio-temporels traditionnels. Cette rupture a entraîné une fragilisation des rapports sociaux, un affaiblissement des appropriations et une érosion des identités territoriales ancrées dans le quotidien (Eko, 2021). Cette transformation, implique aussi sur le plan social une reconfiguration profonde des rapports entre pouvoir, espace, et société. Ce processus de désarticulation territoriale métamorphose cet espace en un non-lieu, un espace vidé de sens, étroitement contrôlé, où la mémoire collective et les identités partagées se brouillent. La mutation territoriale, confronte le *bragdī* et son réseau à une alternative aux conséquences déterminantes : se réinventer par de nouvelles stratégies d'appropriation de l'espace ou résister aux changements. Dans les deux cas, il expérimente nécessairement des effets identitaires découlant de la transformation de son rapport à la frontière.

Aujourd'hui, le *bragdī* se définit par une opposition désormais passive, contrastant avec la résistance active qui caractérisait son positionnement passé. Cette transformation découle directement de la disparition des activités informelles, la contrebande qui structurait son identité. Auparavant, son opposition se manifestait activement à travers deux dimensions. Face aux acteurs formels, son contournement des règles construisait un code éthique flexible, tandis que sa culture de débrouille lui conférait une compétence distinctive, une capacité à faire de la frontière un espace de subversion nourrissait un sentiment de distinction face à autrui. Il affirmait son expertise territoriale, sa connaissance intime des réseaux et des modes opérationnels constituaient un capital spécifique, lui permettant de revendiquer son ancrage frontalier et une légitimité symbolique.

Durant la crise de Covid-19, la fermeture des frontières et par la suite la fin de la contrebande vivrière a radicalement transformé cette dynamique. Privé des ressources de l'informel, le *bragdī* voit aujourd'hui son opposition se muer en résistance passive. Les frontières symboliques entre les groupes se redessinent, mais sans les moyens concrets d'exprimer activement sa différence. Son identité, autrefois construite par l'action et la subversion, tend désormais à se redéfinir par la mémoire des compétences perdues et la conscience d'un « nous » distinct marqué de plus en plus par la marginalité. Cette évolution révèle le trait majeur des effets identitaires de la fermeture frontalière ; le *bragdī* n'est plus en mesure d'entretenir la dialectique active entre résistance et adaptation qui caractérisait son identité. La disparition de l'informel a transformé son opposition en posture défensive, ou la revendication identitaire persiste, mais privée des pratiques qui lui confèrerait sa substance.

Conclusions

La *diwana* révèle aujourd'hui une transformation profonde des mécanismes d'influence et de contrôle dans l'espace frontalier, illustrant une reconfiguration des logiques de pouvoir. Cette reconfiguration territoriale a des conséquences identitaires profondes pour les *bragdīs*. Leur ancrage territorial, autrefois fondé sur la maîtrise des interstices frontaliers et la connaissance intime des réseaux transfrontaliers, se trouve ébranlé. La disparition brutale des activités informelles qui structuraient leur rapport à l'espace les prive des repères qui organisaient leur position sociale. La frontière terrestre Maroc-Ceuta fonctionne ainsi comme un dispositif complexe, où la régulation institutionnelle coexiste avec des formes inventives de résistance et d'adaptation. Mais l'espace frontalier, autrefois marqué par des logiques d'appropriation, des rituels du quotidien et une

continuité historique, tend à se réduire à une fonction technique. La frontière se réaffirme en tant que barrière, une limite tout en implantant le contrôle au lieu de l'échange.

La *diwana*, jadis interface dialectique et lieu de négociation permanente, se transforme en ligne de fracture territoriale. La conflictualité y remplace la coproduction territoriale entre formel et informel. Pour les *bragdīs*, cette évolution se traduit par une perte de leur légitimité territoriale, leur expertise spatiale, jadis fierté identitaire, perd sa raison d'être dans un espace désormais normalisé et contrôlé. Ils se trouvent dans l'obligation de recomposer leur identité en dehors des référents spatiaux qui la fondaient. Ils deviennent ainsi des figures emblématiques de cette rupture, témoins d'un espace frontalier en disparition et acteurs d'une identité à reconfigurer.

Bibliographie

- AL HACHIMI, Sirine, BELKHEIRI, Omar & BENARROSCHE, Yolande (2022). « Distorsions économiques et spatiales dans le Nord du Maroc. Quels mondes en présence et quelle intégration possible ? Le cas de Fahs Anjra », *Les Cahiers d'EMAM*, 34. URL : doi.org.
- ANTHEAUME, Benoît & GIRAUT, Frédéric (2005). « Au nom du développement : une (re)fabrication des territoires », in ANTHEAUME, Benoît & GIRAUT, Frédéric (dirs.), *Le territoire est mort, vive les territoires*, Paris, IRD Éditions, pp. 13-14.
- BERRIANE, Mohamed (2002). « Réseaux familiaux transnationaux et fonctionnement d'un espace frontière. Le cas du doublet Nador-Melilla », in CESARI, Jean (dir.), *La Méditerranée en réseaux*, Paris, Collection L'Atelier Méditerranéen, pp. 283-293.
- BLATTER, Joachim (2004). « From 'spaces of place' to 'spaces of flows'? Territorial and functional governance in cross-border regions in Europe and North America », *International Journal of Urban and Regional Research*, 28, pp. 530-548. URL : doi.org.
- BOURDIEU, Pierre (1979). *La distinction : critique sociale du jugement*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- CASTÁN PINOS, Jaume (2014). *La Fortaleza Europea : Schengen, Ceuta y Melilla*. Ceuta, Instituto de Estudios Ceutíes.
- CESE, Conseil Économique, Social et Environnemental (2019). « Situation économique et sociale autour des points de passage frontaliers de Sebta et Melilla. Rapport annuel » (Focus).
- CILIBERTI, Diana (2023). « L'associationnisme sénégalais en Italie. Pratiques sociales et dynamiques de territorialisation », *Geography Notebooks*. URL : doi.org.
- CROCETTI, Elena, ALBARELLO, Flavio, MEUS, Wim & RUBINI, Mauro (2022). « Identities: A developmental social-psychological perspective », *European Review of Social Psychology*, 34, pp. 161-201. URL : doi.org.
- EKO, Lyombe (2021). *Deterritorialization*, in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Wiley. URL : doi.org.
- FERRER-GALLARDO, Xavier (2008). « The Spanish-Moroccan border complex: Processes of geopolitical, functional and symbolic rebordering », *Political Geography*, 27(3), pp. 301-321. URL : doi.org.
- FERRER-GALLARDO, Xavier & GABRIELLI, Lorenzo (2025). « Tresdécadas de vallas en Ceuta y Melilla: crisisificación, externalización y recrudescimiento du contrôle migratoire en les frontières exteriores de la UE », *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 71(1), pp. 65-92. URL : doi.org.
- FUENTES, Cristina (2016). « El comercio atípico en la fronteraceutí. El caso de las porteadoras », *Revista Internacional de Estudios Migratorios (Reim)*, 6(1), pp. 84-107. URL : ojs.ual.es.
- GOEURY, David (2020). « Ceuta-Bab Sebta (Espagne-Maroc), le SARS-CoV-2 comme accélérateur de la reconfiguration frontalière », *Borders in Globalization Review*, 2(1), pp. 50-53. URL : doi.org.
- LE TELLIER, Julien (2008). « À la marge des marges urbaines : les derniers bidonvilles de Tanger (Maroc). Logique gestionnaire et fonctionnement des bidonvilles à travers les actions de la résorption », *Autrepart*,

n° 45, pp. 157-171. URL : doi.org.

- LEVY, Jacques (2013). « Frontière », dans LEVY, Jacques & LUSSAULT, Michel (dir.), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin.
- MOUNA, Khalid (2022). « Le foncier et le territoire. Les limites d'une gouvernance de la légalisation du cannabis », *Les Cahiers d'EMAM*, 34, pp. 250-263.
- NUNEZ, Shayra (2024). « The Reconfiguration of the Spanish-Moroccan Border Regime: The Impact of the COVID-19 Pandemic and the 2021 Diplomatic Border Crisis », SIT Study Abroad Program, Bilbao, Espagne, pp. 15-23.
- ROSIÈRE, Stéphane (2020). *Frontières de fer : Le cloisonnement du monde*. Paris: Éditions Syllepse.
- SJÖGREN, Anders (2015). « Territorialising Identity, Authority and Conflict in Africa: An Introduction », *Journal of Contemporary African Studies*, 33(2), pp. 163-170. URL : doi.org.
- SOAITA, Adriana (2023). « A rhythm analysis of the (de)/(re)territorialisation of self in international migration », *Geoforum*. URL : doi.org.
- SOHN, Christine (2022). « La frontière comme ressource : vers une redéfinition du concept », *Bulletin de l'Association des Géographes Français*, 99(1), pp. 11-30. URL : doi.org.
- SIERRA, Alexis & TADIÉ, Jérôme (2008). « Introduction », *Autre part*, 1 (n° 45), pp. 3-13.
- TAJFEL, Henri (1981). *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- WITTORSKI, Richard (2008). « La notion de l'identité collective », in KADDOURI, Mokhtar, LESPES-SAILLES, Corinne & MAILLEBOUIS, Madeleine (dirs.), *La question identitaire dans le travail et la formation : contributions de la recherche, état des pratiques et étude bibliographique*, Paris, L'Harmattan, pp. 195-213. HAL Id: hal-00798754.

© 2025

M@GM@ Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales
Projet éditorial : Osservatorio dei Processi Comunicativi
Direction scientifique : Orazio Maria Valastro

L'identité : quand les frontières se redessinent
Vol.23 n.03 Septembre Décembre 2025
Sous la direction d'Ala Eddine Bakhouch

eBook en format Pdf
Édition non commerciale en accès libre
ISSN 1721-9809

En couverture : détail stylisé des représentations murales gravées dans les grottes d'Addaura au pied du mont Pellegrino à Palerme.

Œuvre diffusée sous licence internationale Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 DEED
Attribution - Non commerciale - Pas de travaux dérivés 4.0 International

Osservatorio dei Processi Comunicativi
Association scientifique et culturelle à but non lucratif - Catania (Italy)

Nous vous prions de nous apporter votre soutien en faisant un don en ligne, afin de continuer à promouvoir notre politique de libre accès aux publications scientifiques en sciences humaines et sociales.

PayPal email : info@analisiqualitativa.com.

Osservatorio dei Processi Comunicativi
magma@analisiqualitativa.com | www.analisiqualitativa.com
Via Pietro Mascagni n.20 - 95131 Catane - Italie