

D'étonnantes rencontres inter-espèces nous sont ici partagées dans une caravane hétéroclite semblable à une galerie de photos sur Instagram. Cadrage. La notion de safari se brouille à l'image de la frontière censée démarquer le domestique du sauvage. Mise au point. Peut-on vraiment faire un selfie avec un zèbre, un puma ou un singe capucin? Capture. Est-il question d'une nouvelle forme d'appropriation cannibale d'un méli-mélo animalier jeté en pâture visuelle sur le Net ou de la captation éthique d'intenses rencontres humanimales?

Ici et là, nous partons en safaris photographiques : avec des touristes amateurs de « faune sauvage » dans un parc national de Tanzanie, des visiteurs imitant les singes du zoo de Bamako au Zooparc de Beauval, des supporters au Groupama Stadium de Lyon, des jeunes cavaliers venus « faire corps avec la nature » au Kirghizstan, des volontaires à la fibre animalitaire en Bolivie ou encore des chasseurs de virus et de chauves-souris en Guinée.

Aux selfies narcissiques avec des animaux répondent toutes sortes de hashtags dont le #notapet ou #keepwildlifewild, venant rétablir une distance trop rapidement dissoute dans nos photographies d'aujourd'hui, comme le rappelle le Code du selfie de voyage.

*Les éditeurs de cet ouvrage, M. Cros, B. Frerot, M. Girard et G. Renault sont des anthropologues de la nature au sein du Laboratoire d'anthropologie des enjeux contemporains (LADEC) de l'Université Lumière Lyon 2, il en va de même pour C. Ambard, J. Bondaz, A. Renaud et T. Fournaux. D'autres chercheurs en sciences sociales de Lyon, de Paris et de Brest se retrouvent dans cet ouvrage : S. Dalla Bernardina, B. Gireaud, O. Givre, C. Leon-Quijano, J. Michalon, M. Michaud et C. Vidal.*

ladec

LABORATOIRE D'ANTHROPOLOGIE  
DES ENJEUX CONTEMPORAINS

ISBN : 978-2-343-22655-2

32 €



9 782343 226552

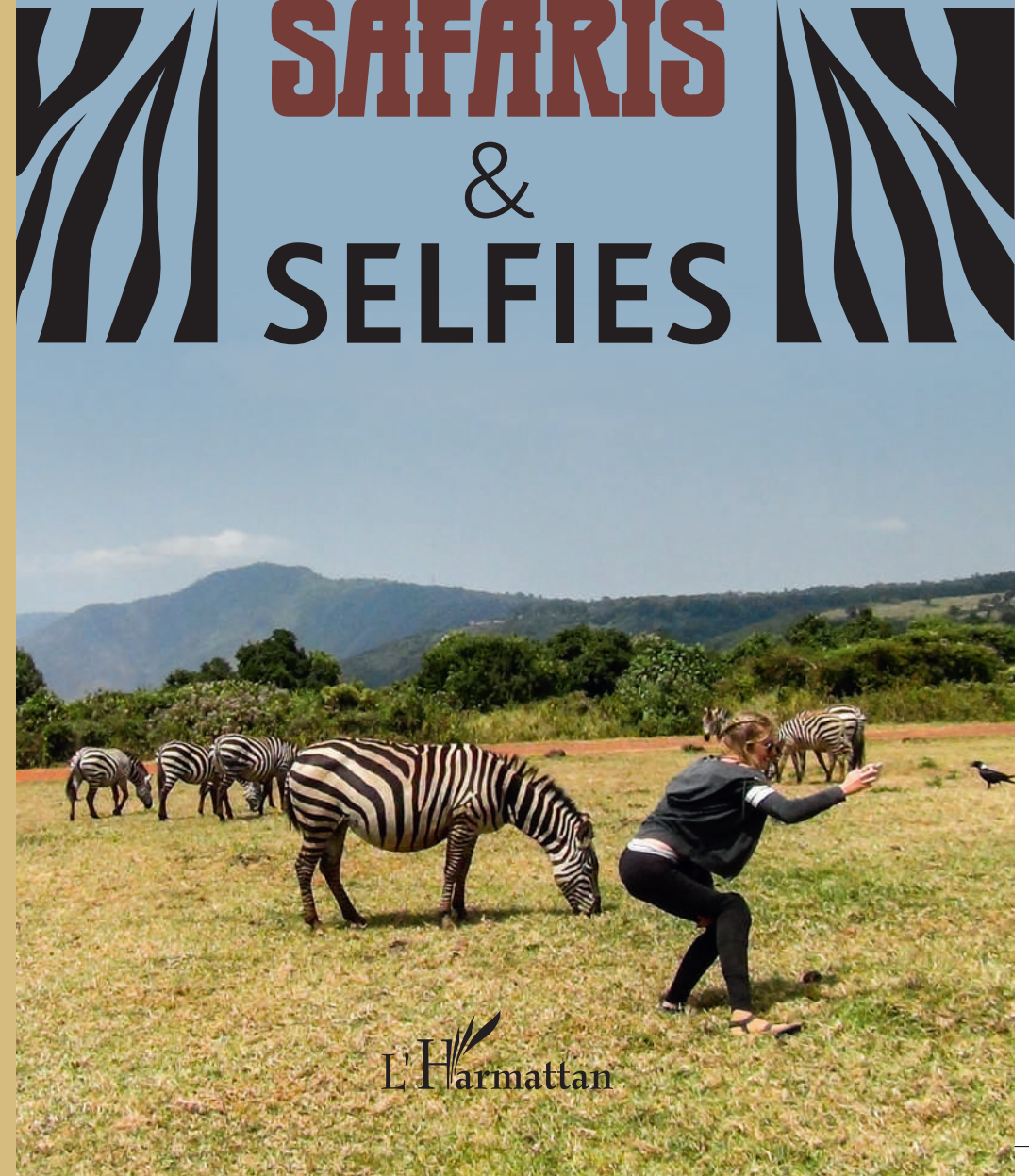
Textes réunis par  
Michèle Cros, Benjamin Frerot,  
Marc Girard et Gaspard Renault

# SAFARIS & SELFIES



Textes réunis par  
Michèle Cros, Benjamin Frerot,  
Marc Girard et Gaspard Renault

# SAFARIS & SELFIES



L'Harmattan





## SAFARIS & SELFIES



© L'Harmattan, 2021

5-7, rue de l'École-Polytechnique, 75005 Paris

<http://www.editions-harmattan.fr>

ISBN : 978-2-343-22655-2

EAN : 9782343226552

Textes réunis par  
Michèle Cros, Benjamin Frerot,  
Marc Girard et Gaspard Renault

# Safaris & selfies

L'Harmattan

Du même auteur (M. Cros) :

- *Anthropologie du sang en Afrique, Essai d'hématologie symbolique chez les Lobi du Burkina Faso et de Côte d'Ivoire*, Editions L'Harmattan, Paris, 1990, 298 p., préface du Professeur Jean Bernard.

- Ed. *Les maux de l'Autre - La maladie comme objet anthropologique*, Editions l'Harmattan, Paris, 1996, 142 p., préface du Professeur Jean Benoist.

- *Résister au sida – Récits du Burkina*, PUF, Paris, 2005, 293 p.

- Co-éd avec J. Bonhomme, *Déjouer la mort en Afrique – Or, orphelins, fantômes, trophées et fétiches*. Editions L'Harmattan, Paris, 2008, 168 p.

- Co-éd avec J. Bondaz, *Sur la piste du lion – Safaris ethnographiques entre images locales et imaginaire global*. Editions L'Harmattan, Paris, 2010, 174 p.

- Co-éd avec Q. Mégret, *Net et Terrain - Ethnographie de la n@ture en Afrique*, Editions des archives contemporaines, Paris, 2011, 182 p.

- Co-éd avec J. Bondaz et M. Michaud, *L'animal cannibalisé - Festins d'Afrique*, Editions des archives contemporaines, Paris, 2012, 203 p.

- Co-éd avec J. Bondaz, *Afriques au figuré - Images migrantes*, Editions des archives contemporaines, Paris, 2013, 243 p.

- Co-éd avec J. Bondaz et F. Laugrand, *Bêtes à pensées – Visions des mondes animaux*, Editions des archives contemporaines, Paris, 2015, 289 p.

- Co-éd avec Y. Bidima et Q. Mégret, *Militance – Pour la connaissance des cultures du Sud-Ouest du Burkina Faso*, L'Harmattan, Paris, 2020, 228 p.

# Sommaire

Pose frontale en guise d'avant-propos <i>Les éditeurs</i> .....	9
--	---

## MATÉRIEL

Note sur l'étymologie et l'histoire du terme « safari » <i>Marc Girard &amp; Maxime Michaud</i> .....	15
Note sur les selfies dans un cadre ethnographique <i>Camilo Leon-Quijano</i> .....	19
Méli-mélo animalier en ligne <i>Michèle Cros</i> .....	23

## D'UNE CAPTURE À L'AUTRE

Le safari n'est plus ce qu'il était <i>Sergio Dalla Bernardina</i> .....	55
Des selfies dans les safaris-photos de Tanzanie ? <i>Marc Girard</i> .....	65
Distances de sécurité et safari-photo en Côte d'Ivoire <i>Michèle Cros</i> .....	101

## MISES EN ABÎME

Singeries et selfies - Portrait du visiteur de zoo en singe <i>Julien Bondaz</i> .....	111
---	-----

Cadre, vise et tire - Le selfie comme outil du safari footballistique à Lyon	
<i>Bénédicte Gireaud</i> .....	135
#joyeuxsacrifice - Selfie et mort animale en Turquie	
<i>Olivier Givre</i> .....	161

## RELATIONS SENSIBLES

Safaris équestres au Kirghizstan - Bien-être animal et selfies touristiques	
<i>Tom Fournaux</i> .....	167
Les dilemmes du selfie protecteur	
<i>Jérôme Michalon</i> .....	197
Du safari animalitaire en Bolivie au selfie éthique sur les réseaux sociaux	
<i>Gaspard Renault</i> .....	203

## MASQUES D'AUJOURD'HUI

Selfie masqué et protection animale en RDC	
<i>Amandine Renaud</i> .....	237
Chasseurs de virus et chauves-souris en Guinée - Photo-souvenir d'un safari scientifique	
<i>Benjamin Frerot</i> .....	245
Des safaris masqués sur Instagram	
<i>Christine Ambard &amp; Marc Girard</i> .....	275

## OUVERTURE

Le selfie d'une « île-bodhisattva » en Chine	
<i>Claire Vidal</i> .....	285

## Pose frontale en guise d'avant-propos

Tout commence par un jeu ou plus exactement par un étonnement. À la faveur du suivi d'un mémoire, la mascotte de l'Olympique Lyonnais est donnée à méditer dans le cadre d'un parcours de master d'anthropologie sur les non-humains. Cette mascotte n'est autre qu'un homme déguisé en lion avec lequel des supporters de l'équipe de football de Lyon aiment se prendre en selfie. Il en va de même pour ces immenses statues de lions colorés du Groupama stadium qui participent de l'ambiance agonistique des lieux. Ce sont des safaristes urbains est-il expliqué. Ils partent à la chasse sportive. D'aucuns étalent leurs selfies-trophées, made OL, sur les réseaux sociaux.

Qu'en est-il pour des doctorants qui mènent leurs recherches sur des terrains plus lointains en lien avec des animaux moins métaphoriques en Tanzanie, au Kirghizstan ou en Bolivie en suivant des touristes partis en safari-photo, en expédition équestre ou à l'aventure animalitaire, avec à chaque fois une grande soif de photographies animalières accompagnée de la réalisation de selfies dont certains se révèlent être de véritables prouesses en matière technique. Dans cet ouvrage qui résulte de la lecture de ces travaux de recherche, d'étonnantes rencontres inter-espèces nous sont données à voir, y compris au travers de systèmes de contention qui ne sont pas effacés en quelques clics à l'aide de Photoshop.

Une journée d'études intitulée *Safaris et Selfies* ne tarde pas à être organisée en janvier 2019 à l'Université Lumière Lyon 2 avec le concours de l'UFR Anthropologie, sociologie et science politique et du LADEC, le nouveau Laboratoire d'Anthropologie des Enjeux Contemporain. Marion Vanille Dupeyrat, Tom Fournaux, Marc Girard, Bénédicte Gireaud, Amandine Renaud et Gaspard Renault y présentèrent leurs recherches en cours qui furent commentées par des enseignant.es et collègues : Olivier Givre, Jérôme Michalon, Maxime Michaud et Claire Vidal. Sergio Dalla Bernardina et Camilo Leon Quijano furent les grands témoins de ces rencontres en tant que spécialistes des relations hommes-animaux et de la photographie.

Tous et toutes ou presque se retrouvent dans cet ouvrage dont la publication doit beaucoup à la ténacité contagieuse de Tiphaine Duriez en charge du LADEC avec l'assistance de Claire Massard et à l'accueil éditorial chaleureux de Denis et Xavier Pryen de L'Harmattan. Les doctorants y livrent de véritables exercices académiques constituant parfois leurs premiers écrits universitaires. Les travaux ont été lus et relus par les uns et les autres, avec le concours déterminant, en fin de parcours, de ceux avec lesquels ce livre est publié en tant que co-éditeurs et qui furent d'étonnants lecteurs critiques. À la faveur de ces échanges nombreux, Christine Ambard et Benjamin Frerot, de nouveaux doctorant.es sont venus enrichir la recherche en lui impulsant une dynamique décisive. Julien Bondaz, avec lequel tant de travaux sur les liaisons animales<sup>1</sup> ont été conduits à Lyon 2, a également rejoint cette caravane prenant des allures de plus en plus hétéroclites comme une galerie de photos sur Instagram. Aux articles ou chapitres

---

<sup>1</sup> De *L'animal cannibalisé – Festins d'Afrique* (2012) avec Maxime Michaud aux *Bêtes à pensées – Visions des mondes animaux* (2015) avec Frédéric Laugrand, Paris, Editions des archives contemporaines.

accompagnés des bibliographies de rigueur des plus jeunes, se sont ajoutés des billets en liens parfois distanciés avec notre thématique de départ : les relations nouées entre le safari, y compris urbain, et les selfies. Comment expliciter cette prolifération d'autoportraits numériques chargés de mettre en histoire visuelle nos voyages d'aujourd'hui en compagnie de non-humains, des animaux pour l'essentiel. Aux safaris voyeurs et autres selfies narcissiques, sont venus s'adjoindre des trophées de rencontres éthiques, des filtres animaliers d'applications en vogue et de nombreux masques aux formes variées traduisant cette communauté de destins qui se rappelle à nous, parfois en mode sépia, sur fond de pandémie.

Toujours en vedette, la fameuse pose frontale s'avère caractéristique de la plupart des images retenues, selfies obligent. Le célèbre auteur de *La chambre claire*<sup>2</sup> déplore que cette vision de face soit « jugée archaïque ». C'était en effet le cas en 1980, lors de la parution de l'ouvrage. La donne a changé avec la mode des selfies où l'emphase frontale est démultipliée à la faveur de plusieurs innovations techniques sur nos appareils photographiques numériques. Avant d'aller plus avant dans son analyse appliquée à des contextes très variés, on commencera par la présentation du **matériel** de base de cet ouvrage. On débutera par quelques éclaircissements étymologiques sur la notion contemporaine de safari et « le caractère conversationnel du selfie »<sup>3</sup> suivis de la présentation d'un méli-mélo animalier dont la mise en ligne se révèle plus complexe que prévue, au moins aux yeux des

---

<sup>2</sup> BARTHES, Roland, 1980, *La chambre claire – Note sur la photographie*, Paris, Gallimard Seuil.

<sup>3</sup> Cf. GUNTHER, André, 2015, *L'image partagée – La photographie numérique*, Paris, Editions Textuel.



anthropologues et souvent photographes pris dans les aléas d'une réflexivité devenue élémentaire.

Cet avant-propos précède donc une introduction déclinée en trois mouvements avant de passer à l'exposition des faits collectés et analysés qui sont regroupés en quatre rubriques : **d'une capture à l'autre, mises en abîme, relations sensibles et masques d'aujourd'hui**, suivies d'une **ouverture** finale prenant la forme d'une invitation à la déprise sensorielle. Comment ne pas songer ici aux inoubliables dernières lignes de *Tristes Tropiques* où en 1955, Claude Lévi-Strauss nous invitait déjà à nous « déprendre (...) dans la contemplation d'un minéral plus beau que toutes nos œuvres ; dans le parfum, plus savant que nos livres, respiré au creux d'un lis ; ou dans le clin d'œil alourdi de patience, de sérénité et de pardon réciproque qu'une entente involontaire permet parfois d'échanger avec un chat »<sup>4</sup>...

Les éditeurs.

---

<sup>4</sup> LEVI-STRAUSS, Claude, 1955, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, p. 479.

# **MATÉRIEL**

---



## Note sur l'étymologie et l'histoire du terme « safari »

Marc Girard<sup>1</sup> & Maxime Michaud<sup>2</sup>

Prononcer le mot « safari » fait émerger dans les imaginaires occidentaux des tableaux exotiques : la savane brûlée de soleil qui s'étend à perte de vue, les lions, la chasse, le raffinement des vêtements beiges ou blancs, la photographie, les expéditions au cœur d'une nature « sauvage » ou construite comme telle<sup>3</sup>.

Le terme « safari » vient du kiswahili, la langue officielle et/ou véhiculaire de plusieurs pays d'Afrique de l'Est dont la Tanzanie et le Kenya. D'origine bantoue, cette langue s'est construite en se nourrissant d'arabe, de perse, de portugais et d'anglais. « Safari » est un emprunt à l'arabe « safar » (صفر) désignant le deuxième mois du calendrier musulman. L'étymologie de « safar » reste cependant incertaine. Pour certains linguistes, le terme viendrait de

---

<sup>1</sup> Doctorant en anthropologie, LADEC, girardmarc@outlook.fr.

<sup>2</sup> Responsable du groupe de recherche en sciences sociales, Centre de recherche de l'Institut Paul Bocuse, maxime.michaud@institutpaulbocuse.com.

<sup>3</sup> Voir MICHAUD, Maxime, 2011, *Chasseurs d'Afrique. Safari de chasse et quête du sauvage*, Thèse de doctorat, Lyon, Université Lumière Lyon II.

« Safarîya », une région située au sud de la péninsule arabique, dans l'actuelle Yémen, où de nombreux commerçants se retrouvaient lors du deuxième mois du calendrier hégirien pour échanger leurs biens sur d'importants marchés. Une autre explication serait liée au voyage que les habitants de La Mecque effectuaient au deuxième mois. Même si l'étymologie de « safar » est incertaine, le terme reste associé à un déplacement, et aujourd'hui, dans de nombreux pays arabes, « safar » signifie « voyage », une acception qu'a notamment gardée le kiswahili. En effet, dans les pays swahiliphones, le mot désigne le fait de partir en voyage ou simplement de se déplacer. Lorsqu'une personne, bagage à la main, s'apprête à monter dans un bus pour aller d'une ville à une autre, elle pourra dire : « Nakwenda safari » (Je pars en voyage, j'effectue un déplacement) et on lui souhaite « Safari njema ! » (Bon voyage !). Ainsi l'usage du terme « safari » en Afrique de l'Est, bien loin d'avoir une acception exotique recouvrant l'idée d'une expédition extraordinaire, est un mot courant, pouvant être utilisé pour un déplacement banal.

Du haut de son bureau dans un immeuble en verre à Arusha en Tanzanie, un propriétaire d'une compagnie de safari-photo donnait sa version de l'origine du mot safari :

« Safari ça veut dire voyage, en fait, avant, quand les guides portaient avec leurs affaires pour emmener les touristes voir les animaux, les gens leur demandaient : « *Unakwenda wapi ? Unakwenda wapi ?* », « Tu vas où ? Tu vas où ? » et ils répondaient « *Nakwenda safari !* », « Je pars en voyage » et c'est ainsi qu'à force que les gens partent qu'on a utilisé le mot safari pour parler de l'activité touristique qu'on fait aujourd'hui »<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Extrait d'entretien, Arusha, février 2015.

La façon dont s'est forgée l'acception européenne du terme – à savoir un voyage cynégétique ou photographique en Afrique – fait l'objet de discours variés chez les acteurs du milieu du safari. Une autre explication – sans être contradictoire avec le type de récits exposé ci-dessus – résiderait dans le fait que le mot safari était employé au XIX<sup>e</sup> siècle pour désigner les caravanes des commerçants arabes qui partaient pour de longues expéditions à travers le continent africain. « La similarité de ces longues colonnes d'hommes et d'animaux chargés de matériel avec celles emmenant, dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, de riches Occidentaux chasser au cœur de l'Afrique de l'Est britannique, poussera à utiliser ce même terme pour ces expéditions »<sup>5</sup>. C'est également ce que laisse entendre le témoignage de Théodore Roosevelt en 1910 dans son *African Game Trails* :

« Peu après le déjeuner, nous nous arrêtrâmes à la petite station des plaines Kapiti, où notre safari nous attendait ; « safari » étant le terme utilisé dans toute l'Afrique de l'Est pour désigner à la fois la caravane avec laquelle on fait une expédition et l'expédition elle-même. »<sup>6</sup>

Il est d'ailleurs fort probable que ce texte de Roosevelt soit à l'origine de la diffusion du terme safari dans le sens d'un voyage de chasse. Puis l'usage s'est étendu pour désigner plus largement toute activité consistant à emmener les

---

<sup>5</sup> MICHAUD, Maxime, 2015, « De l'animal au trophée. Réification ou relation amoureuse ? », in Frédéric Laugrand, Michèle Cros, Julien Bondaz (dir.), 2015, « Liaisons animales. Questions d'affects », *Anthropologie et sociétés*, vol. 39, n° 1-2, p.166.

<sup>6</sup> « Soon after lunch we drew up at the little station of Kapiti Plains, where our safari was awaiting us ; "safari" being the terme employed throughout East Africa to denote both the caravan with which one makes an expedition and the expedition itself. » in ROOSEVELT, Theodore, 1910, *African Game Trails*, New York, Charles Scribner's Sons, p.17.

Blancs voir des animaux sauvages. En Afrique de l'Est, il désigne maintenant une multitude d'activités : le safari à pied, le safari en bateau, le safari à cheval, le safari en ballon, mais aussi et toujours le safari de chasse et plus classiquement le safari-photo en jeep. Aujourd'hui, le mot est employé dans les langues anglaise, espagnole, française, allemande, ce qui contribue à son ouverture et à sa dispersion sémantique.

« Le terme sorti de son cadre Est-Africain, peut à présent désigner une multitude d'activités comme un séjour de chasse en Amérique du Nord, une sortie dans un parc zoologique européen, ou même des activités qui n'ont plus aucun rapport avec la chasse, l'Afrique ou les animaux, comme cette visite d'une grotte cévenole qui prend le nom de safari souterrain. »<sup>7</sup>

Ainsi les multiples usages que le terme embrasse aujourd'hui convergent tous vers une idée de voyage.

---

<sup>7</sup> MICHAUD, Maxime, 2015, *op. cit.*, p.166.

## Note sur les selfies dans un cadre ethnographique

Camilo Leon-Quijano<sup>1</sup>

Un selfie peut être défini comme un autoportrait photographique produit et diffusé sur un support numérique, souvent sur des réseaux sociaux. Le selfie, en tant que pratique d'autoportrait, n'est pas nouveau. En effet, depuis la naissance de la photographie au début du XIX<sup>ème</sup> siècle, l'autoportrait constitue un modèle iconographique connu. En 1840, Hippolyte Bayard produisait l'*Autoportrait en noyé*, la première fiction dans l'histoire de la photographie. Bayard, « noyé photographiquement », répond à un modèle iconographique précis, celui de la tragédie, du décès. La photographie, accompagnée par une légende, détourne de façon presque comique l'attention sur la réalité de la scène<sup>2</sup>. Cette première fiction photographique constitue le modèle inaugural du « paradigme théâtral en photographie... une nouvelle forme

---

<sup>1</sup> Photographe et Docteur en sociologie de l'EHESS, IIAC-CEMS, cleonquijano@gmail.com.

<sup>2</sup> GUNTHER, André, 2013, « Les autoportraits d'Hippolyte Bayard », *L'Atelier des icônes*, [en ligne]: <http://histoirevisuelle.fr/cv/icones/2865>



d'expression artistique... [où] le metteur en scène "signe" la représentation »<sup>3</sup>.

Quel est l'intérêt de cette fiction photographique pour l'étude des selfies ? Une première réponse est en lien avec le domaine disciplinaire sur lequel est tournée la réflexion de cet ouvrage. Depuis ses débuts, la photographie a joué un rôle important dans la définition de l'anthropologie. Questionner le réel et la manière de construire le savoir socio-anthropologique à partir d'autoportraits et de récits fictionnels a été l'une des premières contributions des approches théâtrales. Le livre pionnier de John Collier (*Visual Anthropology : Photography as a Research Method*, (1986) n'aborde pas directement la question de l'autoportrait mais ouvre déjà certaines pistes d'analyse de cette pratique. L'autoportrait est employé pour questionner la place du photographe-enquêteur sur le terrain. Par la suite, de nouvelles approches méthodologiques ont permis d'envisager l'autoportrait comme une façon de s'engager autrement sur le terrain ethnographique. À l'image de la *photo-elicitation* ou la *photovoice*<sup>4</sup>, l'autoportrait partagé intervient comme un puissant outil de remise en question des rapports de pouvoir

---

<sup>3</sup> POIVERT, Michel, 2015, *Brève histoire de la photographie*, Paris, Editions Hazan, p.45.

<sup>4</sup> La *photo-elicitation* prévoit l'utilisation de photographies au cours d'un entretien pour « éliciter » des données sur les matériaux iconiques présentes dans l'image avec les enquêtés : voir HARPER, Douglas, 2002, « Talking about Pictures : A Case for Photo Elicitation », *Visual Studies*, vol. 17, n° 1, p.13-26. La *photovoice* est une méthode qui vise à impliquer les personnes de l'enquête dans la production des savoirs. Elle propose de repenser les rapports de pouvoir enquêteur-enquêté en « donnant l'appareil aux enquêtés » : voir WANG, Caroline, BURRIS, Mary Ann, 1997, « Photovoice : Concept, Methodology, and Use for Participatory Needs Assessment », *Health Education & Behavior*, vol. 24, n° 3, p. 369-387. L'autoportrait est régulièrement mobilisé dans les démarches de *photo-elicitation* et de *photovoice*.

enquêteur-enquêté, il constitue par ailleurs une manière de situer de façon critique les images produites par l'enquêteur au sein du milieu d'enquête<sup>5</sup>.

Si l'autoportrait n'est pas quelque chose de récent, le « phénomène selfie » peut être analysé sous l'angle de « l'image partagée »<sup>6</sup>. En reprenant l'approche développée par André Gunthert, il est possible d'appréhender le phénomène selfie dans sa dimension culturelle, pratique et politique. Privilégier l'analyse des selfies d'un point de vue pragmatique permet de saisir ses multiples appropriations sémiotiques et éclaire l'étude de la photographie comme une expérience pratique du social. Ce faisant, nous passons d'une sémiologie visuelle à une analyse pratique et « conversationnelle » des images. Ce qui pourrait intéresser l'anthropologue est de penser les selfies, dans leur dimension culturelle, comme un accomplissement pratique des expériences visuelles. En étudiant la création et le partage des photographies sur des espaces numériques aussi variés que Facebook, Instagram, WhatsApp, Google ou Snapchat, l'enquêteur peut comprendre les usages sociaux des images en étudiant les différentes formes d'appropriation de ces dernières.

De quelle manière les selfies sont-ils produits ? Quelles sont les « fictions photographiques » construites par le biais de ce type d'imagerie ? Quelles sont les circulations, les modalités de partage et de « conversation » impulsées par ce type d'image dans un milieu social spécifique ?

Lire les selfies comme des « images partagées » permet de concevoir leur mise en pratique comme un mouvement

---

<sup>5</sup> VIUM, Christian, 2018, « Temporal Dialogues : Collaborative Photographic Re-Enactments as a Form of Cultural Critique », *Visual Anthropology*, vol. 31, n° 4-5, p. 355-375.

<sup>6</sup> GUNTHER, André, 2015, *L'image partagée : La Photographie numérique*, Paris, Textuel.

qui dépasse le stade iconique de l'autoportrait. Le selfie est un moyen d'étudier les dynamiques sociales et culturelles du visuel à partir de la diffusion sur des supports numériques variés. Analyser les circulations, les « conversations » et les partages permet de comprendre les fondements sociaux et culturels de ce « puissant mouvement d'autonomisation des pratiques culturelles »<sup>7</sup>.

Pour conclure, étudier les selfies d'un point de vue pragmatique et phénoménologique est une manière de questionner la place des images en société. L'ethnographie des pratiques, des échanges et des appropriations visuelles permet de mieux saisir le rôle des images dans la communauté étudiée. Quant à l'anthropologue, son rôle est donc celui d'interroger ces images dans leur dynamisme pratique et expérientiel.

---

<sup>7</sup> GUNTHERT, André, 2015, *op.cit.*, p. 170.

# Méli-mélo animalier en ligne

Michèle Cros<sup>1</sup>

« En le pistant, il m'est souvent arrivé de revenir sur mes pas et de me rendre compte que c'est lui qui me suivait. »

Laurent Geslin – Photographe naturaliste  
« Croiser le regard du lynx » (2019 : 53).

On l'a compris, par safari il convient d'entendre voyage ou déplacement, à l'instar au fond du moteur de recherche du même nom avec lequel nous naviguons à longueur de journée sur nos ordinateurs connectés sans trop bouger, et ce plus encore lorsque la situation sanitaire impose un inédit confinement au long cours. L'icône du moteur de recherche est une boussole, mais son aiguille reste bloquée... Comme l'explique plus loin dans cet ouvrage Sergio Dalla Bernardina : le safari – entendu au sens cynégétique - n'est décidément plus ce qu'il était, le temps tourmenté des colonies est heureusement bel et bien révolu. L'idée du voyage lointain mené par un Occidental, sous les tropiques,

---

<sup>1</sup> Pr d'anthropologie, LADEC, michele.cros@univ-lyon2.fr

à la recherche de trophées d'animaux venant d'être abattus, heurte les nouvelles sensibilités. La notion même de safari se brouille désormais dans la révélation de la polyphonie sémantique qui la caractérise, sur fond de contestation de la frontière censée démarquer le domestique du sauvage.

Pour ce qui est du seul safari photographique, s'il est possible d'en trouver un ersatz au Groupama Stadium de l'OL<sup>2</sup>, pourquoi n'en irait-il pas à l'avenant dans la plaine « africaine » du Parc de la tête d'or, toujours à Lyon, où cohabitent zèbres, girafes et lémuriens. Les clôtures transparentes de ce lieu facilitent les prises photographiques et les selfies avec un arrière-plan animalier. La figure du zèbre est archétypale. Chacun est en mesure de reconnaître cet animal. Sa seule présence symbolise une sorte de lointain familier.

### *Un selfie avec un zèbre en couverture*

En couverture de cet ouvrage, la photographie d'un selfie en train de se faire avec un zèbre a été prise par Marc Girard en 2016 au camping Simba<sup>3</sup> dans l'Aire de Conservation du Ngorogoro en Tanzanie. L'auteur de cette photographie, jeune chercheur en anthropologie sur le safari-photo en Afrique de l'Est précise à l'occasion d'un entretien téléphonique réalisé lors de l'écriture de ces lignes : « il s'agit d'un camping au sommet du cratère ou plutôt de la caldera. C'est une grande étendue d'herbe où les zèbres aiment brouter quand il n'y a pas encore de touristes ». Voulant en savoir plus sur le contexte de cette capture photographique, il m'est expliqué :

---

<sup>2</sup> Voir plus loin le chapitre de B. Gireaud.

<sup>3</sup> Simba veut dire « lion » en swahili.

« la scène se passe en milieu de journée, vers 15h ou 15h30. Nous étions parmi les premiers à arriver sur le camping. Les groupes arrivent en fin de journée, après le safari, habituellement entre 16 et 18h. Aux touristes de monter les tentes prêtées par la compagnie, ou bien c'est le guide ou le cuisinier qui le fait et ce en fonction du standing de l'agence du safari. Chaque groupe transporte son propre matériel, si bien que dans ce genre de lieu, il y a peu d'équipements fixes. On y trouve juste un sanitaire, un réfectoire et une cuisine consistant en des blocs de ciment. De ce fait, lorsqu'on arrive tôt au camping, avant 16h, il n'y a pas ou presque pas de tentes et le lieu ressemble davantage à un champ qu'à un camping. Les animaux viennent y brouter l'herbe quand les humains et leurs tentes ne sont pas là. En arrivant tôt, il est donc possible de voir des animaux, principalement des zèbres. Parfois, ces derniers s'invitent aussi lorsque le camping est plein de monde. Ils restent autour du camping. Ils ne circulent pas dedans. La nuit, il arrive que des hyènes rodent, ou même le traversent à toute vitesse, attirées par l'odeur de viande émanant de la cuisine. Les zèbres ne sont pas considérés comme dangereux. Les guides adressent de vagues recommandations aux touristes. Ils leur demandent de ne pas trop s'en approcher. Les guides se retrouvent alors entre eux et les touristes sont un peu "livrés" à eux-mêmes. C'est un temps libre ».

C'est justement à l'occasion de ce temps libre que ce selfie (ou cette tentative de selfie) avec un zèbre a été pris(e). Une touriste s'approche tout en veillant à respecter une petite distance de sécurité. Elle tourne le dos au zèbre pour cette pose selfique. La confiance est de mise. On le sait, l'animal est un herbivore et au moment de cette prise photographique, il se trouve pleinement occupé à manger. Mais il est bien difficile de faire rentrer dans le selfie son propre visage et la tête du zèbre qui persiste à brouter, si le selfie espéré privilégie des gros plans de visages comme

cela est souvent le cas<sup>4</sup>. Le mouvement de jambes, quelque peu acrobatique de la touriste, atteste du caractère peu évident de cette conjonction. Comment faire poser un zèbre pour un selfie ? Nous ne savons hélas rien du cliché obtenu, mais cette scène illustre, avec une ironie douce, toute la difficulté technique de l'entreprise. Marc Girard se souvient d'un autre épisode du même genre, toujours au camping Simba, « une touriste s'est trop approchée d'un zèbre et il lui a donné des coups de sabots ». La conclusion s'impose : « les zèbres qui fréquentent ces lieux ont l'air d'être habitués aux humains mais ils restent sauvages ». La frontière qui sépare le domestique du sauvage résiste à l'épreuve du terrain. Ce constat se retrouve sous la plume de Carole Hall (2018) qui constate que « le zèbre n'est pas très porté sur l'espèce humaine, et il ne répond pas aux critères requis pour la domestication d'une espèce animale ». Sa « nature intraitable » est mise en lien avec le fait qu'il soit herbivore et constitue dès lors une proie pour les grands prédateurs qui l'entourent en Afrique. Il est donc devenu « très vif et très réactif » et sa ruade « peut casser la mâchoire d'un lion ». Dans ces conditions, même présent, reconnaissable et jugé peu dangereux dans une aire de repos en safari, faire un selfie avec un zèbre n'a rien de simple.

### ***D'une capture à l'autre***

On ne saurait non plus imaginer la prise d'un selfie avec un prédateur dans son écosystème d'origine, comme cela nous est indirectement donné à voir dans le film grand public de Gilles de Maistre : *Mia et le lion blanc*, sorti sur les écrans fin 2018. Cette sortie, qui a précédé de peu la journée d'études *Safaris et Selfies* s'est accompagnée de la

---

<sup>4</sup> Voir plus loin dans cet ouvrage la capture d'écran sur Instagram : Safari zébré à Safari Madrid dans le texte de C. Ambard et M. Girard.

parution du « roman du film » dans La bibliothèque rose. Mia, l'héroïne âgée de 11 ans, se lie avec Charlie, un lionceau blanc que son père ramène à la maison le jour de Noël. Le père de Mia est par ailleurs à la tête d'une ferme d'élevage « qui abrite deux douzaines de lions adultes ». Il est prévu l'ouverture de cette ferme aux touristes désireux de découvrir l'Afrique du Sud. On ne retiendra de cette histoire que le selfie de Mia avec Charlie le lion blanc qui apparaît à la vingt et unième minute du film et que l'on retrouve dans sa bande annonce sur YouTube<sup>5</sup>, qui commence comme il se doit par des images de zèbres... Le contexte du selfie est en fait domestique. Mia se trouve dans sa chambre et elle joue avec le lionceau comme elle pourrait le faire avec un chiot. Charlie est adopté par la famille. Mia et son grand frère lui donnent le biberon. Charlie grandit vite. Il a déjà quatre mois et il prend ses aises. A son passage dans diverses pièces de la maison, tout devient sens dessus dessous mais pour Mia il joue tout en testant ses limites. Son père s'inquiète de la nature des liens qui attachent Mia au jeune lion blanc de plus en plus fort. Mia espère pourtant qu'elle gardera longtemps cette proximité avec Charlie.

On la voit en train de lire l'ouvrage culte de Kevin Richardson : « un homme passionné par les lions, qui a réussi à communiquer avec eux comme personne. Il la fascine » (de Maistre 2018 : 32)<sup>6</sup>. « L'homme qui murmurait à l'oreille des lions », tel est le titre en français de l'ouvrage de Richardson. Même proximité étonnante pour Valentin Gruener et la lionne Sirga au Botswana que l'on retrouve abondamment prise en photo dans le texte de

---

<sup>5</sup>[https://www.youtube.com/watch?v=j6PiPBvtVM&ab\\_channel=LesCin%C3%A9masPath%C3%A9Gaumont](https://www.youtube.com/watch?v=j6PiPBvtVM&ab_channel=LesCin%C3%A9masPath%C3%A9Gaumont)

<sup>6</sup> Il est aussi possible de visionner sur YouTube ces étonnantes relations de Kevin Richardson avec les lions :

[https://www.youtube.com/watch?v=w1sFPqO9tRQ&ab\\_channel=ExtrêmeFilmmaker-TimNoonan](https://www.youtube.com/watch?v=w1sFPqO9tRQ&ab_channel=ExtrêmeFilmmaker-TimNoonan)



Pierre du Plessis (2019) publié dans le dernier numéro de la revue *Billebaude* intitulée *Fauve*. Valentin Gruener est aussi présent sur YouTube<sup>7</sup>. Les images d'aujourd'hui viennent donner du crédit à ce qui a déjà été écrit par Joseph Kessel dans *Le lion* en 1958 : à savoir la possibilité d'une forte et durable complicité entre un humain et un lion. Dans ces conditions, la prise du selfie de Mia avec Charlie le lionceau relève de l'élémentaire à l'heure des réseaux sociaux. On ne sait si elle la diffuse effectivement, mais cette photographie-souvenir est opérée au moment où justement Mia quitte Charlie pour deux semaines. Inutile de déflorer la fin de l'histoire, à chacun, humain ou animal, une fois arrivé à l'âge adulte de suivre son propre chemin.

En d'autres termes, si selfie avec un lion il y a, il s'agit bien d'un petit lion élevé au sein d'une ferme d'élevage de félins. Cet auto-portrait, même dans un film, est à remettre dans son contexte. Le père de Mia ne manque pas de rappeler à sa fille que : « bientôt il ne pensera qu'à te tuer, ça reste une animal sauvage ». Cependant, avant de passer à l'action éventuelle, c'est peut-être lui, le futur lion Charlie, qui risque d'être tué, notamment dans le cadre d'une « chasse en boîte ». En effet, Mia découvre que son propre père, en situation financière délicate, se voit obligé de vendre quelques-uns de ses félins à un organisateur de tels pseudo safaris où se retrouvent des « animaux, parqués dans des enclos et sans défense (...) à la merci des fusils de touristes sans scrupules » avec des « lions agonisants, chasseurs à la mine réjouie, trophées remis sur un plateau d'argent... » (de Maistre 2018 : 95).

Notons par ailleurs que Valentin Gruener « étreint une lionne captive » face aux touristes et à l'ethnologue au sein d'une « réserve » dans le Kalahari « dans un contexte

---

<sup>7</sup>[https://www.youtube.com/watch?v=bkw9vZTaXwg&ab\\_channel=DailyMail](https://www.youtube.com/watch?v=bkw9vZTaXwg&ab_channel=DailyMail)

environnemental en grande transformation » où il est précisé que « si les éleveurs ont, par le passé, tué des lions qui s'attaquaient à leurs troupeaux, certains ont commencé, récemment, à les capturer pour les relâcher à distance des élevages ou bien les destinent à des réserves privées dans le cadre de projets touristiques axés sur la rencontre avec la faune sauvage » (du Plessis 2019 : 35).

Notons que déjà sous la plume de Kessel, au Kenya, Bull Bullit le père de Patricia qui administre le Parc où se passe l'action, est un ancien chasseur professionnel. Il se souvient : « Je n'avais pas dix ans que mon père m'emmenait en safari. On m'a bercé, on m'a nourri, on m'a gavé, bon Dieu, d'histoires de chasse et de fusils célèbres » (Kessel 1972 : 70). Puis les sensibilités ont évolué, les politiques de la nature aussi et la création de parcs naturels destinés principalement au tourisme cynégétique de vision – sous la forme de safaris photographiques – a été promu<sup>8</sup> : « Les chefs des Parc royaux sont tous d'anciens chasseurs de métier, tous des tueurs convertis », explique Bull Bullit (*ibid* : 73). À eux de veiller à ce que les touristes qui viennent « voler un instant de la vie sauvage » (*ibid* : 30) gardent la distance qui s'impose car « si l'une de ces personnes, par idiotie, balourdise ou impudente vanité, désobéit au règlement et, à cause de cela même, est attaquée par une noble bête, c'est la bête que les rangers et moi avons pour mission de tuer » (*ibid* : 68)...

La prise de selfie n'existait pas au temps de Kessel, mais force est de souligner que ce genre de photographie avec un fauve peut s'avérer dangereux, voire mortel, du fait même

---

<sup>8</sup> La criminalisation des pratiques cynégétiques des populations indigènes et la nécessité pour nombre d'entre elles d'abandonner les terres sur lesquelles elles vivaient depuis des siècles sont décrites par Guillaume Blanc dans *L'invention du colonialisme vert* (2020) en s'appuyant sur la situation de l'Éthiopie.

qu'on lui tourne le dos. Comme le souligne dans cet ouvrage **Sergio Dalla Bernardina** : « il arrive parfois que les photographes les plus désinvoltes se laissent surprendre par des lions tout aussi désinvoltes ». À ce sujet, on parle même de « *killfies* » (Forger 2019) !

De fait, dans la partie de cet ouvrage intitulée *D'une capture à l'autre* où il est question des liens complexes entre safaris de chasse et safaris-photos, les selfies n'apparaissent qu'à la marge et ce dans la toute fin du texte de **Marc Girard**. Une élémentaire distance de sécurité – peu propice aux prises selfiques – est à respecter avec des animaux qui évoluent dans des aires de conservation ou des parcs qui s'étendent sur d'immenses superficies comme je le rappelle dans mon propre commentaire d'un safari-photo en Côte d'Ivoire mis en dessins en 2009. Par ailleurs, la pratique du selfie est consubstantielle des avancées de la photographie numérique et plus encore du développement des smartphones. Cela étant, la distance à respecter, dans le cadre d'un safari-photo en Afrique est aussi de nature ontologique, précise Marc Girard, afin que « la magie » de ce genre de périple animalier en terres lointaines opère pleinement. Dans ces conditions, les images collectées qui pourraient être rangées sous l'étiquette de selfies-safaris sont d'un autre ordre, donnant à voir les touristes se prenant en photo devant « leur » quatre-quatre, la porte d'entrée du parc ou même en relation avec quelques autochtones en « tenue traditionnelle »...

### ***Mises en abîme***

Allons plus avant dans l'approche du selfie. « En 2013, le mot selfie fait son apparition dans le vocabulaire courant, l'année même où la caméra frontale devient un équipement majoritaire sur les mobiles neufs. Cette nouvelle caméra

logée au-dessus de l'écran facilite grandement l'exercice plus que centenaire de l'autoportrait » (Six 2020). Le selfie, explique **Camilo Leon-Quijano** dans cet ouvrage, « peut être défini comme un autoportrait photographique produit et diffusé sur un support numérique, souvent sur des réseaux sociaux ». Il nous invite à nous interroger sur « les fictions photographiques » que ces selfies donnent à voir et alimentent sur Facebook, Instagram et autres médias en ligne. Cette transmission, parfois instantanée, « ouvre à la photographie l'univers de la communication » (Gunther 2015 : 144). Dans le sillage des analyses d'André Gunther sur *L'image partagée – La photographie numérique*, Leon-Quijano explique : « lire les selfies comme “des images partagées” permet de concevoir leur mise en pratique comme un mouvement qui dépasse le stade iconique de l'auto-portrait ».

Cet exercice de la fiction auquel le selfie conduit est patent dans les images léonines récoltées par **Bénédict Gireaud** dans le cadre de son investigation sur les supporters de l'Olympique Lyonnais. A chacun de jouer ou de supporter son équipe en captant la force du « roi des animaux ». Dans un photomontage posté sur Instagram, un footballeur passe à l'action, avec la tête d'un fauve rugissant en arrière-plan saisissant. En posant aux côtés d'un lion, ou plutôt près de l'une de ses statues ou de la mascotte Lyo, puis en postant cet auto-portrait, la passion footballistique des supporters de l'OL se diffuse sur le Web et irradie plus encore la capitale des Gaules au nom prédestiné et dont l'image de marque aujourd'hui repose sur la campagne OnlyLyon qui joue sur cette splendeur léonine<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup>[https://www.youtube.com/watch?v=nhHHSKIL7mk&ab\\_channel=Adlerly-ONLYLYON](https://www.youtube.com/watch?v=nhHHSKIL7mk&ab_channel=Adlerly-ONLYLYON).

Cette *Mise en abyme* d'une figure animale au service du « *city branding* » de la ville de Lyon et/ou de son équipe de foot se décline aussi dans le déroulé de la visite de nombre de zoos à l'ère de l'anthropocène. Désormais, il ne s'agit plus de voir et de prendre en photo des animaux captifs derrière des barreaux mais bien plutôt de partager à distance empathique le sort de non-humains. La pratique encadrée de selfies est censée attester d'une commune condition des uns et des autres. Cette famille élargie que l'on pourrait qualifier d'humanimale se donne à photographier au moyen, par exemple, de décors et silhouettes « passes-têtes » très présentes aux USA ou au Japon, nous explique **Julien Bondaz**. Des humains prennent la pose, leurs visages surmontent des corps de singes paraissant parfois déambuler dans un décor de jungle propre à alimenter un « imaginaire de l'exploration et du safari » où figure, aux Pays-Bas, le fameux casque colonial de l'explorateur rendant compte ici de la persistance des « mythologies des Afriques » (Copans 2010 : 103 et s.). L'utilisation de perche à selfies permet ce type de captation. Au zoo de Beauval en France, J. Bondaz note également la mise en œuvre de « visites guidées multimédias » afin de proposer des « rencontres augmentées », avec notamment l'usage d'un outil appelé « filtre ouistiti » permettant de se prendre en photo en arborant « un visage trans-spécifique ».

Si l'humain en finit par singer l'animal dans la mise en scène des zoos d'aujourd'hui, le contraire nous est donné à voir dans le texte d'**Olivier Givre** suite à la parution en 2014, de cette étonnante couverture d'un magazine satirique turc illustrant la réalisation en simultanée de trois selfies, à la faveur des célébrations de la Fête du sacrifice. Cette extrême visibilité témoigne du caractère non uniforme des mutations en matière de sensibilités. Un témoin du sacrifice se prend en selfie à l'instar de celui qui sacrifie et de la bête sacrifiée qui, elle-même, immortalise

cette scène dont elle ne réchappera pas. Qu’importe si on en croit la pose extatique qu’elle arbore, semblable à ce fameux sourire selfique qui a d’abord constitué la marque de fabrique de ce genre photographique, fort décrié à ses débuts. À chacun son selfie mémoriel.

Cette « mise en abîme des regards » des humains comme du mouton, montre ici la mort animale de façon panoptique. Le sacrifice y devient tout à la fois « bon à voir » et à exhiber donc à prendre en selfie(s) afin que son image circule sur les réseaux sociaux dans le cadre d’une « société scopique » (Godart 2018 : 74). « Ce n’est plus le sujet qui est pris en photo, mais le reflet du sujet : l’image de l’image, en quelque sorte » dans cette « mise en abîme selfique » (Godard 2016 : 119). Dans le cas relaté par O. Givre, la photographie est en outre censée être triplement partagée et l’auteur témoigne du « caractère spéculaire autant que spectaculaire » de ces deux pratiques accolées : « le sacrifice multiséculaire » et le selfie. Concernant ce dernier, ne s’agit-il pas du « geste roi de nos vies modernes » ainsi qualifié en quatrième de couverture d’un ouvrage de Philippe Delerm (2019) ! La pratique compulsive du selfie pourrait même nous « trahir », à en croire le terrifiant film de Thomas Bidegain et Marc Fitoussi sorti en 2019 : *Selfie*. Si en Turquie, même le mouton du sacrifice se laisse gagner par la « force scopique » (Escande-Gauquié 2015 : 32) du selfie, la cause est entendue.

### ***Relations sensibles***

D’autres facettes des aléas de la prise selfique avec un animal sont abordées dans les textes de cet ouvrage réunis dans la partie intitulée *Relations sensibles* où l’autoportrait numérique, réalisé dans un cadre touristique, n’a plus grand-chose à voir avec les captures en contexte de safaris-

photos en Afrique ou lors de la visite d'un zoo ou du Groupama Stadium de Lyon. Les deux travaux de terrain ethnographiques ici présentés mettent en scène de jeunes touristes partis à l'aventure sportive à cheval au Kirghizstan ou animalitaire en Bolivie, tous soucieux de captures photographiques. Rapidement, ils se rendent compte que ces prises, dès lors qu'elles se diffusent sur le Web, peuvent donner lieu à des interprétations tendancieuses risquant d'aller à l'encontre de ce qu'ils vivent ou aimeraient vivre, communiquer et partager. « L'effet de présence envahissante » (Merlo 2018) de ce genre d'autoportraits est à réguler. Dans ces conditions, les rares selfies qu'ils prennent sont des photographies particulièrement travaillées, loin, très loin de cette « esthétique du raté »<sup>10</sup> ou de la « joyeuse insouciance » (Gunthert 2015 : 160) d'abord dite caractéristique de la majorité des images de ce type diffusées sur les réseaux sociaux<sup>11</sup>.

Pour les selfies réalisés avec des animaux au Kirghizstan et en Bolivie, il serait ici possible d'évoquer des impératifs d'espèce(s) en lien avec les nouvelles sensibilités occidentales en la matière, comme en témoigne **Jérôme Michalon** à propos de la production et de la diffusion d'images à caractère protecteur qu'il prend soin de replacer dans un continuum historique en France, de la Loi Grammont aux actions d'associations comme L.214.

---

<sup>10</sup> Voir l'entretien de Léa Iribarnegaray avec André Gunthert cité en bibliographie.

<sup>11</sup> Cette joyeuse insouciance concernant les « portraits solitaires, le plus souvent de jolies jeunes filles, isolés de tout élément de contexte » (*ibid* : 162) est cependant à relativiser à la lecture de l'étude d'Anne Burns axée sur le rôle joué par les stéréotypes féminins dans la réalisation de ces selfies, au final très « disciplinés », et dont l'une des caractéristiques est la soumission à des impératifs genrés de la présentation de soi y compris dans un univers ultra domestique.

« L'image est un outil primordial en matière de protection animale », rappelle le sociologue. Les jeunes occidentaux partis en safaris équestres au Kirghizstan se heurtent à des façons de faire qu'ils réprouvent. Ils ne peuvent non plus dénoncer ces us : ils sont, de leur gré, partis à la découverte d'un autre monde porteur d'une « culture nomade idéalisée ». Difficile d'y renoncer. Aux frictions éprouvées répondent des prises photographiques de nature réflexive. Ainsi, explique **Tom Fournaux**, ils « occultent »<sup>12</sup> ce qu'ils considèrent comme de mauvais traitements infligés aux chevaux (qu'ils montent) par leurs propriétaires locaux tout en faisant preuve d'une ingéniosité remarquable pour donner à voir une sorte de « faire corps avec cette nature retrouvée grâce à l'expérience inter-espèces ». Toutes sortes de selfies sont pris.

En s'inspirant des exercices classificatoires que l'on retrouve dans les ouvrages de Pauline Escande-Gauquier (2015 : 37) et d'Agathe Lichtensztein (2015 : 85), T. Fournaux parle de selfies en selle et d'horselfies dont il souligne tout autant la difficulté technique que la force des images qui en découlent et ce tout particulièrement lorsque le cavalier use de « FPV (First Person View) pour donner une caractéristique de "caméra subjective" ». Le selfie en selle et sa « variante dynamique » avec l'usage d'une « Go-pro » semblent relever de cette position égocentrique si souvent dénoncée dans la littérature sur le sujet (Storr 2018, Godart 2016 & 2018), le touriste sportif se donnant à voir tel un horse boy aventureux en Asie Centrale... La notion de « selfie performance » dans le cadre d'une « course au toujours plus » (Escande-Gauquier, 2015 : 39) s'impose.

---

<sup>12</sup> Comme le soulignait déjà Pierre Bourdieu (1965 : 62) dans un tout autre contexte : « Bien que le champ du photographiable s'élargisse, la pratique photographique n'est donc pas plus libre pour autant puisque l'on ne peut photographier que ce que l'on doit photographier ».



La vision du horsefie donne un résultat différent, comme celui qui est ici montré en figure 4 où seules les encolures des montures des chevaux sont visibles. Si l'auteur de l'article insiste sur le caractère très technique de cette façon de photographier, ne pouvant être obtenue que par un ou une cavalier.e expert.e, force est d'admirer le résultat de cet étonnant selfie assez proche de celui qui est présenté dans la figure 2 de l'article de **Gaspard Renault** où, comme cela est souligné, nous avons « l'impression de voir avec les yeux d'un autre », animal ou humain. La force de cette seconde image est telle que l'association CIWY, qui « œuvre pour la sauvegarde de l'environnement et pour la protection de la faune » en Bolivie, utilise sa « valeur conversationnelle » dans ses comptes officiels Instagram et Facebook en proposant à l'internaute qui la découvre : « Vous avez aimé cette photo ! Suivez l'ancien volontaire et auteur de ce cliché époustouflant ».

G. Renault livre dans cet ouvrage un autre selfie : celui de Mathias avec Marley, une femelle puma, peut-être encore plus étonnant. Il s'agit ici d'une photographie fort travaillée qui capte un moment d'exception obtenu après des mois et des mois de relations privilégiées nouées entre l'humain et le félin. Nous nous retrouvons à l'exact opposé du si décrié « je vois, j'envoie » (Allard cité in Limare 2017 : 34) avec, en outre, l'accent mis sur l'agentivité de l'animal qui a aussi « son mot à dire », conduisant G. Renault à parler de « selfie éthique ». Nous sommes le témoin d'un « passage d'un selfie pour soi à un selfie pour les autres » (Lachance 2017 : 135) à visée protectrice dès lors que cette image accompagnée d'hashtags idoines : #notapet ou #keepwildlifewild, et ici de sa narration complète, se chargent de canaliser l'envie de photographier, à tout va, des volontaires de cette association CIWY et de ceux ou celles qui aimeraient la rejoindre, dans un souci animalitaire.

## *Masques d'aujourd'hui*

La pratique du selfie est éminemment plurielle (Naivin 2018) et lorsqu'elle devient une histoire – et non juste une « story » (Brandy 2020) – dense et prenante où une rencontre humanimale ou interspécifique se donne à partager sur le Web, elle nous mène dans des univers susceptibles de transcender nos habituelles frontières perceptives, tout particulièrement lorsque l'animal qui accompagne l'humain ne se domestique pas, ou jamais totalement, y compris dans un centre comme CIWY (Renault 2021). Telle pourrait être une des réponses possibles à apporter à la question posée par Giovanna Borradori : « Que voyons-nous lorsqu'on regarde les yeux de personnes se regardant elles-mêmes tandis qu'elles posent pour nous en tant qu'elles-mêmes, dans l'espoir que cela puisse devenir une histoire ? » (2018 : 237). Le félin ne pose pas, mais au terme d'une longue campagne d'approche, Marley la femelle puma a accepté de participer aux côtés de Mathias à ce « spectacle d'auto-représentation » (*ibid*) inter-espèces.

Une semblable rencontre se retrouve dans le texte d'**Amandine Renaud** avec son propre selfie en compagnie d'Inga et de Sikala : deux jeunes singes qui furent « détenus par un Hollandais » amateur de faune sauvage « qu'il prenait plaisir à présenter tel un trophée à qui voulait venir visiter son jardin personnel ». Nous sommes ici dans le centre de réhabilitation P-WAC pour primates, en République Démocratique du Congo. « Le selfie a été pris dans une cage de quarantaine fabriquée en bambou avec du grillage. Il s'agit d'une fabrication locale. C'est là où, à leur arrivée, ces deux petits singes ont été accueillis ». Dans le cadre d'une conversation sur WhatsApp avec A. Renaud qui se trouve toujours en RDC, il m'est expliqué : « j'étais

dans la cage avec eux car Sikila, le plus petit des deux avait besoin d'un biberon toutes les deux heures, donc j'étais très souvent avec eux ». Ce selfie n'a pas encore été posté à destination de ceux ou celles qui suivent P-WAC sur la toile, sur la page Facebook @P-WAC ou sur Instagram @pwac\_primates, mais il va l'être et pour l'heure, il demeure « en archive dans la banque d'images du projet ». L'humain, en l'occurrence l'humaine, est masquée. Dans son article, l'auteure explique comment le fait d'assurer la survie de ces animaux orphelins « nécessite l'application stricte de protocoles sanitaires, avec notamment une quarantaine et le port du masque », façons de faire courantes dans le milieu de la primatologie<sup>13</sup> et qui deviennent élémentaires pour tout un chacun en temps de Covid-19 ou en période post-Ebola.

L'histoire détaillée de la photo-souvenir à l'allure de trophée relatée dans cet ouvrage par **Benjamin Frerot** témoigne également de l'impérieuse nécessité de se retrouver masqué dans certaines situations de rencontre avec la faune sauvage, en l'occurrence une chauve-souris mâle adulte contentionnée, décrite comme « bien en forme » avec « des critères physiques remarquables ». Il s'agit d'un individu « bon à photographe » après avoir « été pisté, capturé et prélevé » et avant d'être relâché avec une cinquantaine d'autres la nuit où cette photo a été prise. Le moment est grave, nous nous retrouvons avec des chasseurs scientifiques « sur la piste du réservoir Ebola en Guinée ». La chauve-souris « à tête de marteau » n'a pas de petit nom, seul son appellation scientifique est donnée. Les précautions les plus grandes doivent être prises par l'équipe scientifique qui opère les prélèvements. Chacun arbore en sus du masque, des lunettes, deux paires de gants et une combinaison de manutention et ce afin de limiter les risques

---

<sup>13</sup> Voir par exemple Sabrina Krief (2019 : 108).

de transmission du virus que cette espèce de chauve-souris peut porter et propager. B. Frerot parle d'une « forme d'appropriation respectueuse du monde sauvage » dans le cadre d'une « chorégraphie gestuelle finement répétée ». Quoi qu'il en soit, au masque arboré lors de la quarantaine dans le centre de réhabilitation P-WAC dont le but est de protéger Inga et Sikala de l'humain, répond celui porté dans la nuit en Guinée afin de protéger les chasseurs de virus zoonotiques. La photo « prend la forme d'une archive de terrain ». Même s'il ne s'agit pas d'un selfie, elle pourrait être postée sur les réseaux sociaux, ce qui n'est pas de l'ordre du souhaitable « dans un contexte post-Ebola où la manipulation des chauves-souris par les équipes reste source de nombreuses rumeurs », est-il expliqué.

Cette archive photographique de terrain scientifique à usage restreint pourrait faire pendant aux selfies destinés à alimenter une banque d'images dans le contexte de P-WAC comme de CIWY. En RDC et en Bolivie, ces clichés seront accompagnés d'hashtags précautionneux ou de messages rappelant que ces animaux sont « issus du braconnage » et « de la déforestation qui nécessite la mise en place de routes pour transporter le bois » explique A. Renaud et tout s'emballe... « L'augmentation des routes accroît la mobilité des humains, des marchandises, des animaux d'élevage et donc facilite la progression des maladies infectieuses et des épidémies » (Morand 2020 : 285). Tout se tient, souligne François Moutou, et en couverture de la nouvelle édition de son ouvrage intitulé *Des épidémies, des animaux et des hommes* : la tête d'une vache en position frontale arborant le désormais célèbre masque chirurgical bleu nous le rappelle.

Avec la contribution de **Christine Ambard** et de **Marc Girard**, de nouveaux selfies masqués nous sont donnés à voir. En temps de Covid-19, les frontières se ferment. Partir

au loin n'est plus d'actualité. Pour les ethnographes, la pratique du e-terrain ne saurait se substituer entièrement aux observations antérieures (Cros et Mégret 2011) mais le moteur de recherche Safari n'a jamais aussi bien porté son nom pour voyager sur la Toile. C. Ambard et M. Girard nous livrent ici une sorte de pré-terrain de passage sur Instagram. Nous avons déjà mentionné la présence de cette application dédiée au partage de photographies, de « stories » et de vidéos, autant utilisée par les supporters de l'OL que par P-WAC qui a son propre compte Instagram. Le « selfie zébré » posté sur ce réseau social pourrait donner lieu à une fascinante étude de la rencontre humanimale entre le zèbre curieux et la safariste qui, au Parc Safari Madrid, use d'un masque à l'imprimé zèbre pour rendre compte du lien à cet animal qui doit l'animer ! On ne sait si elle a prévu d'autres masques...

Il s'agit d'un jeu, mais la tentation est grande d'y voir une sorte de pendant profane aux masques à transformations des indigènes du Grand Nord qui « sont à double entrée, et figurent une forme duelle présente au sein de chaque animal » (Martin 2019b : 78). Qu'en est-il pour les safaristes qui usent de tels masques en tissus animaliers mettant à jour une étonnante proximité avec l'animal ou les animaux qu'ils ou elles espèrent voir et photographier ? On pense également à l'étonnant selfie masqué dont a été témoin C. Ambard au sein même de l'Aire de Conservation du Ngorongoro en Tanzanie. Il s'agit certes d'un travestissement avec des masques dont usent en général les enfants en période de mardi gras, pour un « gouter anniversaire safari » ou « une jungle party » réalisés à la maison, mais ce sont bien des adultes qui ici les portent le temps d'un selfie... Ce jeu identitaire donne lieu à une sorte de safari fiction au second degré. Puisqu'il s'agit d'un selfie qui sera probablement partagé sur le Web, resterait à connaître les hashtags éventuels qui vont l'accompagner,

l'écriture de la légende et plus encore les commentaires reçus. Pour reprendre les mots de C. Leon-Quijano : « Quelles sont les circulations, les modalités de partage et de “conversation” impulsées » par cette « fiction photographique » ?

Serait-ce ici une réponse indirecte au « Code du selfie de voyage » que l'ONG World Animal Protection nous invite à signer<sup>14</sup> et dont l'appel avait circulé lors de la journée d'études *Safaris et Selfies* ? La lutte à mener face à la nouvelle exploitation selfie d'animaux sauvages maltraités servant d'accessoires vivants exotiques pour de regrettables autoportraits numériques a donné lieu à de nombreux articles de presse et écrits d'associations de défense des animaux (Brady 2019). Les conditions de capture et de traitement de ces animaux ravalés au rang d'objets sont dénoncées. L'existence de ce code est d'ailleurs évoquée dans plusieurs chapitres de cet ouvrage ainsi que le nouveau message qui s'affiche pour ceux qui sont à la recherche de la publication de selfies animaliers sur Instagram<sup>15</sup>. Il s'agit de sensibiliser les internautes à la nécessité de ne pas se plier ou de se rendre complice de ce

---

<sup>14</sup> <https://fr.worldanimalprotection.ca/signez-le-code-du-selfie-de-voyage>

<sup>15</sup> Dans la mini-série documentaire « Tiger King » diffusée sur Netflix, on peut voir l'engouement de certains pour la réalisation de telles photographies numériques avec de très jeunes félins dans des sortes de vastes zoos, sanctuaires ou pseudo parcs animaliers aux USA où tout est bon pour engranger des revenus. D. Jaclin qualifie ces espaces de « jungles de garage ». A la capture photographique se superpose parfois la possibilité de toucher l'animal permettant « l'expérience explosive des corps reliés » (Jaclin 2019 : 151). L'auteur relate ainsi l'existence d'un « atelier payant de caresses » avec des petits tigres qui alimentent par ailleurs le profil facebook de celle qui se trouve à la tête de ce regrettable « *beastness* » (*ibid* : 23).

jeu photographique mortifère<sup>16</sup>, ultime avatar de l'attraction esthétique et affective dédagée par et pour certains « animaux charismatiques » (Lorimer 2015 : 185) détenteurs d'un véritable « capital de visibilité » (Heinich 2012 : 43).

## ***Ouverture***

À la tentation d'un selfie avec un animal sauvage, une réponse décalée est apportée par Jesse Darling dans l'une de ses œuvres « Playing the lion » (2019) où un homme nous livre son autoportrait en recouvrant l'entièreté ou presque de son visage par une carte à jouer sur laquelle figure une tête de lion. Seul un bout d'œil de l'humain se regarde et nous interpelle. En premier plan, une main amplifiée se charge de dupliquer le message. La capture opérée est celle d'une simple carte. Ce « Playing the lion » a été exposé à la Tate Britain de Londres en 2018 avec d'autres dessins, objets et sculptures dans une installation : *The ballad of Saint Jerome* où il est question de « cette histoire d'amour ou d'amitié entre l'humain et le fauve. L'artiste interroge ainsi les rapports à l'identité, à l'altérité (...) remettant en question le récit dominant de la domestication du sauvage et des passions » (de Paiva 2019 : 71).

Sur un mode plus prosaïque, le jeu de sociétés Selfie Safari de David Cicurel présenté tel « un jeu de devinettes hilarant où l'on fait des selfies pour ressembler à des animaux » qui sont en général sauvages... participe d'une

---

<sup>16</sup> T. Wendling distingue 4 catégories de jeu avec les animaux, dans la première : l'animal est un compagnon de jeu. Il l'est ici mais à des fins d'exploitation photographique à visée exhibitionniste sur le Web lorsque le cliché est posté entrant dans la catégorie des *wildlife selfies*, ceux-là même qui font l'objet du Selfie Code évoqué plus haut.

implicite déconstruction en assurant « que même le gagnant aura l'air bête » ! La règle du jeu n'est pas très complexe :

« Tous les joueurs sauf un reçoivent une carte représentant un animal. Chacun fait un selfie pour ressembler le plus possible à l'animal de sa carte pendant que le meneur tourne le dos ou change de pièce. Puis on dépose les téléphones avec les photos visibles sur la table, ainsi que les cartes mélangées et complétées par la pioche. Le meneur doit alors associer chaque selfie à une carte », etc.

Autrement dit, les joueurs partent aussi en safari en se livrant à ce jeu de selfies où on transforme son allure en adoptant celle de l'animal de la carte piochée. Inutile de recourir à un filtre zoomorphe ou à un masque chargé de vous animaliser (Amendola et Del Gaudio 2019), il suffit de retrouver une faculté que l'accès à l'âge adulte fait perdre à la plupart d'entre nous. À l'humain de tenter une métamorphose de ses traits puis de se prendre en selfie, donc de capturer cette autre image de soi. On ne sait si ce jeu perspectiviste, un jour prochain, sera aussi amené dans l'Aire de Conservation du Ngorongoro en Tanzanie ! On pourrait aussi publier ces selfies sur Instagram ou tout autre réseau social avec un hashtag rappelant l'existence du « Wildlife Selfie Code ». Il s'agirait d'une réponse détournée au fameux mot d'ordre dansé « Let me take a selfie » appliqué au « *wild selfies and tourism* » et dénoncé avec virulence par Christian Lenzi, Siobhan Speiran et Chiara Grasso (2020). En détournant quelque peu la règle de ce Selfie Safari, il est possible d'extraire les cartes des six figures animales les plus présentes dans cet ouvrage (fig.1) : par ordre d'apparition, le lion, le zèbre, le cheval, le puma, le singe capucin et la chauve-souris. Force est de constater que le seul animal à imiter, en tentant d'arborer le fameux sourire selfique, bouche grande ouverte, mimique accrocheuse, est justement le cheval qui relève du domestique...





**Figure 1** : Quelques cartes du jeu Selfie Safari de David Cicurel

Le cheval, loin de toute préoccupation selfique, peut aussi servir de monture pour explorer quelques contrées lointaines en compagnie de rangers à la recherche des fameuses panthères des neiges comme nous le relate avec lyrisme Baptiste Morizot. Le savant pistage mené dans la réserve naturelle du lac Song Kul au centre du Kirghizstan ne conduit pas à la rencontre espérée mais des pièges photographiques sont posés dans ces vallées glaciaires. Dans le texte de Tom Fournaux, il n'est jamais question de panthère des neiges, mais le safari équestre se passe plus au nord. Quoi qu'il en soit, Morizot achève le récit de son périple par la réception d'un e-mail reçu plusieurs mois après son retour : les rangers « sont retournés sur les crêtes à panthère pour relever les pièges à la fin de l'été, et nous en envoient les images : elles sont là » (Morizot

2018 : 112). Seule image de l'ouvrage, une splendide panthère nous est donnée à contempler, tout en bas, à droite, comme prise de justesse dans ce piège<sup>17</sup>. On n'en voit pas d'autres, le pluriel utilisé par Morizot jette le trouble, peut-être se dérobent-elles à nos yeux, à la façon de celle qui s'est jouée de l'écrivain aventurier Sylvain Tesson et du photographe animalier Vincent Munier sur les plateaux du Tibet.

Une fabuleuse image est en effet reproduite dans *La panthère des neiges* (et c'est aussi la seule photographie du livre de S. Tesson) avec ce commentaire : « Au premier plan un faucon, couleur de cuir, posté sur un rocher de lichen, invisible à un regard non prévenu, apparaissaient les yeux d'une panthère fixant le photographe. La tête de l'animal s'incorporait au roc et l'œil mettait un temps à la distinguer. Munier avait réglé ses focales sur les plumes de l'oiseau sans même soupçonner que la panthère l'observait. Ce n'est qu'en étudiant ses photos, deux mois plus tard, qu'il s'était aperçu de sa présence » (Tesson 2019 : 123-124). La conclusion s'impose, même armés de tous les appareils photographiques les plus techniques : « Dans la nature nous sommes regardés » (*ibid* : 214), version complémentaire de la parole de Clarence, « le vieux sage gwich'in de Fort Yukon en Alaska lorsqu'il explique à l'ethnologue comment « la forêt était "informée" » (Martin 2019a : 114) ou de la non moins mystérieuse image en miroir d'une « île-bodhisattva » en Chine rapportée par **Claire Vidal** à la fin de cet ouvrage. L'autoportrait numérique y est « orchestré » par Mme Chen « les bras ouverts pour "embrasser la mer" ». Mais en y regardant de plus près, ce bel arrière-plan dévoile un être divin

---

<sup>17</sup> L'écologue Jean-Claude Génot dans un entretien conduit par Anne de Malleray (2019 : 52) précise qu'« aujourd'hui, le piège photographique est devenu l'outil le plus utilisé pour suivre certains animaux sauvages »

susceptible de toutes les métamorphoses, tel un *selfiebomb*<sup>18</sup> au détour d'une espérée vision extatique (Weil 2015).

\* \*

\*

Rappelons pour finir ce qui pourrait apparaître comme un équivalent de *selfiebomb* pris par un ranger au Parc des Virunga en RDC. Au second plan, deux gorilles se tiennent debout, semblant adopter la classique pose frontale de l'autoportrait. Plus loin, un autre ranger se trouve dans l'objectif avec en toile de fond une forêt profonde néanmoins délimitée à sa gauche par une sorte de grillage. En vérité, celui qui a pris la photo a décidé de cette pose au moment où il s'est aperçu que ces deux gorilles orphelins dont il s'occupe depuis longtemps<sup>19</sup> marchaient ainsi, tels des humains, derrière lui. Ce selfie est vite devenu viral, l'image s'est révélée fortement « conversationnelle » sur les réseaux sociaux, elle a été « likée » plus de 60 000 fois sur Instagram, et partagée plus de 20 000 fois sur Facebook<sup>20</sup> en donnant lieu à un flot intense de commentaires et fictions en tous sens, conduisant même *Sud-Ouest.fr* à titrer : « Deux gorilles font un selfie »<sup>21</sup>... Ce tour de passe-passe sémantique interroge, alerte, à moins qu'il ne soit subliminal, voire prémonitoire ! Si « dans la

---

<sup>18</sup> Un *selfiebomb* correspond à l'intrusion d'une personne ou d'un non-humain au premier plan ou à l'arrière-plan d'un selfie. Cette intrusion est en général accidentelle et elle donne à la photographie un tour imprévu.

<sup>19</sup> La précision est capitale, car il s'agit ici du type même de mise en scène selfique à proscrire en situation touristique face à un animal sauvage (Lambert 2018) et que dénonce le Wildlife Selfie Code.

<sup>20</sup> [https://www.lemonde.fr/afrique/video/2019/04/26/les-coulisses-du-selfie-viral-avec-deux-gorilles\\_5455501\\_3212.html](https://www.lemonde.fr/afrique/video/2019/04/26/les-coulisses-du-selfie-viral-avec-deux-gorilles_5455501_3212.html)

<sup>21</sup> <https://www.sudouest.fr/2019/04/23/insolite-deux-gorilles-font-un-selfie-l-image-enflamme-les-reseaux-sociaux-6011551-6095.php>

nature nous sommes regardés », suivis et même pistés, alors le temps est peut-être venu d'abandonner une certaine forme de capture cannibale d'un méli-mélo animalier, jetée en pâture visuelle sur le Net, afin de commencer à vivre plus équitablement ce « destin interconnecté » (Descola 2014 : 280) qui nous soude aux non-humains.

## Bibliographie

AMENDOLA, Alfonso, DEL GAUDIO, Vincenzo

2019 « Divenire animale : autoritratti, selfie e filtri zoomorfi. Social network e fotografia post-umana », *Mediascapes Journal*, n° 12, p. 77-91.

BLANC, Guillaume

2020 *L'invention du colonialisme vert – Pour en finir avec le mythe de l'Éden africain*, Paris, Flammarion.

BORRADORI, Giovanna

2018 « De selfie en selfie – L'espace confessionnel du soi narrable » in Carbone Mauro, Dalmasso Anna Caterina et Bodini Jacopo, *Des pouvoirs des écrans*, Sesto San Giovanni, Editions Mimésis, p. 221-238.

BOURDIEU, Pierre

1965 *Un art moyen – Essai sur les usages sociaux de la photographie*, Paris, Les Editions de Minuit.

BRADY, Sasha

2019 « How wildlife selfies are impacting animal birth rate », *Lonely Planet* [en ligne].  
<https://www.lonelyplanet.com/articles/why-wildlife-selfies-harm-animals>

BRANDY, Grégor

2021 « Les “stories” : l’histoire d’un format qui s’est imposé sur tous nos réseaux sociaux », *Le Monde*, 16 janvier.

BURNS, Anne

2015 « Selfies/Self(ie)-Discipline : Social regulation as enacted through the discussion of photographic practice », *International journal of communications*, vol. 9, n° 1, p. 1716-1733.

COPANS, Jean

2010 *Mythologies des Afriques*, Paris, Téraèdre.

CROS, Michèle, MEGRET, Quentin (eds)

2011 *Net et Terrain – Ethnographie de la n@ture en Afrique*, Paris, Editions des archives contemporaines.

DESCOLA, Philippe

2014 *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion.

DELERM, Philippe

2019 *L’extase du selfie et autres gestes qui nous disent*, Paris, Seuil.

ESCANDE-GAUQUIÉ, Pauline

2015 *Tous selfie ! Pourquoi tous accro ?*, Paris, Editions François Bourin.

FORGET, Pascal

2019 « Les selfies plus dangereux que les requins », *Le site en ligne du chroniqueur techno*, 24 avril [en ligne]  
<https://www.pascalforget.com/danger-selfies/>

GENOT, Jean-Claude,

2019 « Lynx : Le fauve cryptique », Entretien réalisé par Anne de Malleray, *Billebaude*, n° 15, p. 48-52.

GESLIN, Laurent

2019 « Croiser le regard du lynx », *Billebaude*, n° 15, p. 53.

GODART, Elsa

2016 *Je selfie donc je suis – Les métamorphoses du moi à l'ère du virtuel*, Paris, Albin Michel.

2018 « L'objet selfie – De l'objet regard à la pulsion scopique » in Bertrand Naivin (ed.), *Selfie(s) - Analyses d'une pratique plurielle*, Paris, Hermann, p. 75-88.

GUNTHERT, André

2015 *L'image partagée – La photographie numérique*, Paris, Editions Textuel.

HALL, Carol

2018 « Pourquoi les zèbres n'ont pas été domestiqués », *The Conversation*, 20 mars, [en ligne], <https://theconversation.com/pourquoi-les-zebres-nont-pas-ete-domestiques-65998>

HEINICH, Nathalie

2012 *De la visibilité – Excellence et singularité en régime médiatique*, Paris, Gallimard.

IRIBARNEGARAY, Léa

2015 « André Gunthert : “Embrayeur de conversation, le selfie doit être moche” », *Libération*, 5 août, [en ligne], [https://next.liberation.fr/culture/2015/08/05/andre-gunthert-embrayeur-de-conversation-le-selfie-doit-etre-moche\\_1359212](https://next.liberation.fr/culture/2015/08/05/andre-gunthert-embrayeur-de-conversation-le-selfie-doit-etre-moche_1359212)

JACLIN, David

2019 *La laisse du tigre – F(r)ictions humanimales en Amérique du Nord*, Québec, Les Presses de l'Université d'Ottawa.

KESSEL, Joseph

1958 *Le lion*, Paris, Gallimard.

KRIEF, Sabrina

2019 *Chimpanzés, mes frères de la forêt*, Arles, Actes Sud.

LACHANCE, Jocelyn

2017 « Que disent les adolescents de leurs pratiques du selfie ? » in Jocelyn Lachance, Yann Leroux et Sophie Limare (eds.), *Selfies d'ados*, Paris, Laval, Presses de l'Université Laval, Diffusion Hermann, p. 121-171.

LAMBERT, Kathryn Teare Ada

2018 « Is that selfie really worth it ? Why face time with wild animals is a bad idea », *The conversation*, 13 Mai, [en ligne], <https://theconversation.com/is-that-selfie-really-worth-it-why-face-time-with-wild-animals-is-a-bad-idea-96272>

LORIMER, Jamie

2015 *Wildlife in the Anthropocene*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

LENZI, Christian, SPEIRAN Siobhan et GRASSO Chiara

2020 « “Let me take a selfie” : Implications of social media for public perceptions of wild animals », *Society & Animals* (Preprint).

LICHTENSZTEJN, Agathe

2016 *Le selfie – Aux frontières de l'égoportrait*, Paris, L'Harmattan.

LIMARE, Sophie

2017 « Le selfie au regard de l'art occidental » in Jocelyn Lachance, Yann Leroux et Sophie Limare (eds.), *Selfies d'ados*, Paris, Laval, Presses de l'Université Laval – Diffusion Hermann, p. 11-66.

MAISTRE, Gilles de

2018 *Mia et le lion blanc – Le roman du film*, Paris, Hachette – La bibliothèque rose.

MARTIN, Nastassja

2019a *Croire aux fauves*, Paris, Editions Verticales.

2019b « Sous le visage », *Billebaude*, n° 15, p. 77-82.

MERLO, Marina

2018 « De la carte postale au selfie : histoire de présences médiatisées », *CONTEXTES*, n° 20, p. 1-16.

MORAND, Serge

2020 *L'homme, la faune sauvage et la peste*, Paris, Fayard.

MOUTOU, François

2015 *Des épidémies, des animaux et des hommes*, Paris, Essai Le pommier.

MORIZOT, Baptiste

2018 *Sur la piste animale*, Paris, Actes Sud.

NAIVIN, Bertrand (ed.)

2018 *Selfie(s) – Analyses d'une pratique plurielle*, Paris, Hermann.

PAIVA, Joshua de

2019 « Jesse Darling – No more Saint Jeromes », *Billebaude*, n° 15, p. 66-73.



PLESSIS, Pierre du

- 2019 « Sentir le lion – Les dessous-de-bras qui fourmillent et l’homme qui câlinait les lions », *Billebaude*, n° 15, p. 30-37.

SIX, Nicolas

- 2020 « Comment le téléphone mobile a détrôné l’appareil photo en vingt ans », *Le Monde*, 9 juillet, [en ligne],  
[https://www.lemonde.fr/pixels/article/2020/07/09/comment-le-telephone-mobile-a-detrone-l-appareil-photo-en-vingt-ans\\_6045653\\_4408996.html](https://www.lemonde.fr/pixels/article/2020/07/09/comment-le-telephone-mobile-a-detrone-l-appareil-photo-en-vingt-ans_6045653_4408996.html)

RENAULT, Gaspard

- 2021 *Rencontres animalitaires – Ethnographie du devenir interspécifique en Bolivie*, Thèse d’anthropologie, Université Lyon 2.

STORR, Will

- 2018 *Selfie – How we became so self-obsessed and what it’s doing to us*, New York, The Overlook Press.

TESSON, Sylvain

- 2019 *La panthère des neiges*, Paris, Gallimard.

WEIL, Sylvie

- 2015 *Selfies*, Paris, Buchet Chastel.

WENDLING, Thierry

- 2018 « Ébauche d’une classification des jeux où participent humains et autres animaux », *Ethnographiques.org*, n° 36, [en ligne],  
<https://www.ethnographiques.org/2018/Wendling>

# **D'UNE CAPTURE À L'AUTRE**

---



# Le safari n'est plus ce qu'il était

Sergio Dalla Bernardina<sup>1</sup>

## *Safaris de chez nous*

D'un certain point de vue on pourrait s'étonner du grand succès du terme safari. Qu'est-ce qu'il indique, finalement ? Le fait de se déplacer loin, dans des espaces inconnus, de débusquer des fauves à l'aide des accompagnateurs locaux, d'en tuer quelques-uns et de ramener leurs dépouilles en ville pour prouver qu'on a vraiment été là-bas.

« Mais alors », répliquerait monsieur Mayer (ingénieur aisé, ancien gestionnaire d'une réserve de chasse dans la région alpine aux débuts du siècle dernier), « si le safari c'est ça, moi aussi je fais des safaris. Je dirais même plus : à chaque fois que je vais à la chasse je fais un safari. L'autre semaine, par exemple, avec le cavalier Ricciardi et le colonel Pizzolato nous avons passé deux nuits en altitude. C'était dans ces graviers qu'on appelle les déserts, où les chamois sont particulièrement farouches. Et vous auriez dû voir la voracité de notre jeune accompagnateur, on aurait

---

<sup>1</sup> Professeur d'ethnologie à l'Université de Bretagne Occidentale, IIAC-LACI, [sergio.dalla-bernardina@univ-brest.fr](mailto:sergio.dalla-bernardina@univ-brest.fr).

dit un sauvage : juste après le tir il s'est approché du chamois, il lui a coupé la gorge et s'est mis à boire son sang de manière voluptueuse. Les autres ont fait pareil. Et après, revigorés par la force de cette boisson dégoûtante, ils ont ramené les chamois jusqu'en bas sans le moindre effort, comme s'ils ramenaient des couronnes de fleurs »<sup>2</sup>.

Le safari, finalement, n'est qu'une chasse plus corsée que les autres, une chasse paradigmatique. C'est une fiction particulièrement réaliste : le voyage est un vrai voyage, l'espace lointain est vraiment lointain, les accompagnateurs sont des vrais sauvages ou presque et les fauves sont des vrais fauves. Il n'empêche que, sur le plan de l'imaginaire, on peut vivre ce dépaysement tout près de chez nous. Il suffit que la nuit tombe, que le brouillard s'installe, pour que le bosquet derrière la maison devienne une forêt impénétrable. Cela vaut aussi pour la faune : tout le monde sait que les Tarasques qui circulent dans la garrigue tarasconnaise ne sont pas moins redoutables que les lions qui hantent l'arrière-pays algérien. Où réside alors la différence ? C'est un truisme : dans le fait que Safari rime avec Colonie. Un parfum colonial se dégage de ce terme d'origine swahili signifiant – comme tous les catalogues touristiques le rappellent avec insistance - « long voyage ».

---

<sup>2</sup> Je me suis inventé ce témoignage en assemblant des matériaux ethnographiques tout à fait réels concernant la tradition cynégétique dans la région alpine. Voir à ce propos : DALLA BERNARDINA, Sergio, 1989, "*L'innocente piacer*". *La caccia e le sue rappresentazioni nelle Prealpi del Veneto orientale*, Feltre, Comunità Montana Feltrina, Quaderno n° 8.

## *J'ai été là-bas*

Safari : terme issu de l'arabe سافر safara, qui signifie « il a voyagé ». J'insiste moi aussi, mais c'est pour attirer l'attention sur le participe passé :

- Qu'est-ce que tu as fait cet été ?
- J'ai voyagé. Oui, parce que moi, cher ami, je suis quelqu'un qui a voyagé !
- Ah bravo, c'est bien !

La localisation du safari dans les anciennes colonies fait partie intégrante de sa définition : « Expédition de chasse aux gros animaux sauvages en Afrique noire », précise le Larousse (d'autres disent Afrique subsaharienne). En Italie c'est pareil : « *Partita di caccia grossa nei territori dell'Africa ricchi di animali* »<sup>3</sup> (« Partie de chasse au gros gibier dans les territoires de l'Afrique riches en animaux »). Voire : « *Spedizione fatta in territorî dell'Africa equatoriale e tropicale, per andarvi a caccia di belve feroci* » (« Expédition dans les territoires de l'Afrique équatoriale pour aller y chasser les bêtes féroces »). Cette dimension coloniale a été bien soulignée par les nombreux historiens, ethnologues, géographes qui ont abordé ce sujet. Moi aussi, dans un vieil article, je signalais cette topique coloniale qui peut se résumer à quelques figures stéréotypées : l'indigène lâche, le blanc désintéressé, pourvoyeur de viande et qui libère le village de la bête immonde (genre la bête du Gévaudan) qui décime les enfants et détruit les récoltes. Je finissais cet article par la formule : « Autrefois on allait en Afrique pour défendre les

---

<sup>3</sup> SABATINI, Francesco, COLETTI, Vittorio, 1959, *Dizionario della Lingua Italiana*, Milan, Rizzoli Larousse.

indigènes des bêtes féroces, aujourd'hui on y va pour défendre les bêtes féroces des indigènes »<sup>4</sup>.

### *Initiation et privilège*

Il a été remarqué, très judicieusement, que le safari est une forme de chasse toute particulière, issue du mélange des techniques occidentales et des compétences locales. C'est indéniable, mais en jouant sur les ressemblances plutôt que sur les différences, comme je suis en train de le faire ici, on pourrait rappeler que même les chasses européennes, comme celles pratiquées par Victor Emmanuel II et son cortège dans le massif alpin, misaient largement sur les compétences des rabatteurs et des pisteurs locaux, capables de repérer les traces du gibier et de signaler ses remises. En généralisant à l'extrême, on pourrait dire que ce qui différencie le safari d'une expédition de chasse en Europe comme on pouvait encore la concevoir vers la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, est tout juste le lieu : un lieu qui, en raison de son exotisme, permet de mimer, avec deux millénaires de retard, les gestes fondateurs des héros civilisateurs de la Grèce ancienne.

Mais pour le reste, le safari partage avec la chasse les éléments essentiels d'une expérience initiatique : 1) l'épreuve (j'ai encouru des dangers et je ne suis plus le même ...) ; 2) le retour à cette forme de sociabilité de type tribal que Victor Turner appelait la « *communitas* »<sup>5</sup> (j'ai vécu des brassages, des métissages et je ne suis plus le

---

<sup>4</sup> DALLA BERNARDINA, Sergio, 1992, « De la chasse aux grands fauves au safari-photo. La nature sauvage : amateurs et mode d'emploi », *Écologie humaine*, vol. 9, n° 2, p. 66.

<sup>5</sup> TURNER, Victor, 1990, *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, PUF.

même...)<sup>6</sup> ; 3) le retour triomphal (me voici avec les preuves que j'ai été là-bas, donc, encore une fois, je ne suis plus le même).

Par rapport à ce schéma de longue durée, l'évolution récente est d'ordre moral : l'adepte du safari photographique peut mimer l'épopée civilisatrice sans se souiller avec le sang des animaux sauvages. Mais tout le reste est pareil : les mêmes guides, les mêmes accompagnateurs serviables, les mêmes logements haut de gamme. Je citerai tout juste un passage extrait du catalogue de *Transsafari* :

« Shaba *Privilège* : De camp de luxe en camp de luxe, parfois dans des endroits tellement retirés, et difficiles d'accès, toujours sur des sites privilégiés en 4X4 "Toyota Land Cruiser"<sup>7</sup> sur les traces d'Hemingway et dans le plus pur style d'Out of Africa »<sup>8</sup>.

### ***Vieilles postures et nouveaux frissons***

On pourrait objecter que c'est comme la bière sans alcool ou la cigarette électronique : on ne tue pas le gibier, on l'immortalise. On ne fume plus, on vapote. Mais d'autres ingrédients viennent compenser le manque d'adrénaline lié

---

<sup>6</sup> Le roi aussi, d'ailleurs, montrait qu'il aimait rentrer en contact avec les « sauvages » du coin et que face aux dangers et aux adversités climatiques il était encore plus autochtone que les autres.

<sup>7</sup> On paye, on prétend. Transférons cette offre dans le registre du tourisme culturel : « Vous savez tout juste jouer "À la claire fontaine" avec un doigt ? Pas de problème, sur les traces de Glenn Gould vous aurez néanmoins à votre disposition un Steinway Grand concert pour exprimer votre talent. Et avec un petit supplément, en choisissant notre option "Week-end de luxe à Salzburg", vous aurez le privilège de jouer "La poupée qui fait non" sur le forte-piano de Mozart ».

<sup>8</sup> In : *Catalogue Transafari*, 1991-1992, p.32.



au caractère non-violent du safari-photo. D'un côté le fait que, avec un peu de chance, on peut assister à des scènes de prédation, donc à des mises à mort réelles par animal interposé. De l'autre, le fait que, même dans un cadre bien sécurisé, tous les dangers ne sont pas écartés. Les photosafaristes aiment bien se rapprocher au maximum de leurs cibles, un peu comme les touristes américains à Pampelune, ou ces dompteurs intrépides qui, lorsque c'était encore permis, mettaient leur tête dans la gueule des lions. Il arrive parfois que les photographes les plus désinvoltes se laissent surprendre par des lions tout aussi désinvoltes. Ceci donne une connotation plus équitable aux échanges entre humains et non-humains dans ces énormes espaces commerciaux que sont devenus les parcs nationaux des pays africains. Je n'évoquerai pas ici les nombreux exemples de guides de safari dévorés par les fauves, de touristes visités par des guépards à l'intérieur de leurs voitures, étranglés par les serpents ou écrasés par les éléphants. Je me limiterai tout juste à constater l'enthousiasme acritique qui accompagne les nouvelles formes de safari politiquement correctes.

### *Safaristes des neiges d'antan*

Ceux qui restent liés aux vieilles habitudes – c'est un fait bien connu – font désormais l'objet de la réprobation générale. Ils ont beau financer l'élevage des lions qu'ils vont ensuite prélever ou trucider, selon les points de vue. Leur image reste pitoyable. C'est le cas célèbre de Walter Palmer, ce dentiste américain qui le 1<sup>er</sup> juillet 2015, après avoir déboursé en toute légalité 55.000 dollars (50.000 euros) pour le permis de chasse et le safari, a tué le lion

Cecil à proximité du parc national Hwange, au Zimbabwe<sup>9</sup>. C'est le cas des fils de Donald Trump, traités de crétins par la presse internationale en raison de leur habitude de chasser des espèces rares, un peu partout dans le monde, et d'en ramener les trophées à la maison. C'est aussi le cas, un peu moins connu, de Tess Thompson Talley, une chasseresse américaine qui a abattu, tout aussi légalement que Palmer, une girafe noire qui menait paisiblement sa vie en Afrique du Sud (« le plus beau jour de ma vie », a-t-elle proclamé sans imaginer les conséquences de cette déclaration enthousiaste). Et on pourrait évoquer l'histoire, pratiquement analogue, de Larysa Switlyk, chasseresse professionnelle et animatrice de télévision qui apparaît dans son blog à côté de la chèvre sauvage qu'elle a foudroyé dans une île écossaise<sup>10</sup> : « Quelle chasse amusante !! », a-t-elle commenté, en suscitant l'indignation collective et même une interrogation parlementaire.

### ***Tuer des lions c'est briser des rêves***

Les raisons de cet écœurement sont d'abord d'ordre humanitaire, c'est évident. Mais derrière l'explication morale il y en a peut-être une autre, d'ordre symbolique. Sur le plan de l'imaginaire, comme dit plus avant, les distances réelles ne comptent pas grand-chose. Qu'il soit

---

<sup>9</sup> « “Comment pourrions-nous le poursuivre ?”, a demandé Mme Oppah Muchinguri, [Ministre de l'Environnement], ajoutant : Le problème est maintenant interne (au Zimbabwe) » in AFP, 2015, « Pas de justice pour Cecil le lion », *Paris Match*, consulté le 11 avril 2019. URL : <https://www.parismatch.com/Actu/International/Pas-de-justice-pour-Cecil-le-lion-844675>.

<sup>10</sup> À la limite, à une époque où les femmes de l'armée américaine revendiquent leur droit d'aller au combat, on pourrait être étonné par le mauvais traitement qu'on lui a infligé. Pourquoi n'aurait-elle pas le droit, comme les garçons, d'afficher sa fierté à côté de sa proie ?

sanglant ou « *no kill* », le safari reste une rencontre, une expérience de l'ailleurs dont on revient avec des témoignages matériels ou numériques. « Safari de rêve en Afrique du Sud », promet l'agence *Voyage Voyage*. « Kenya, rêve de safari », propose *Le Comptoir des Voyages*. On rêve, d'accord, mais pour que le rêve se réalise il y a des seuils de vraisemblance à ne pas franchir. C'est comme pour le mythe. Le mythe évolue, se transforme, s'adapte. Mais lorsque les conditions sociales ont sérieusement changé, lorsque l'épistémè n'est plus la même, alors il est obligé de révéler sa nature mythique : « Ah, ce n'était qu'un mythe, finalement ».

Or, le mythe de la *wilderness* est de plus en plus en danger. Nous le savons tous, la nature sauvage n'existe plus. Et nous faisons des efforts considérables pour garder cette illusion. L'éco-touriste contemporain ne se rend plus dans une forêt impénétrable, mais dans un « non-lieu » végétalisé, pour paraphraser Marc Augé<sup>11</sup>. Il le sait très bien, mais s'il paye des agences de voyages comme *Etendues sauvages* ou *Voyageons autrement*, ce n'est pas pour qu'on lui rappelle cette évidence. D'un point de vue anthropologique, la faute du docteur Palmer, des fils de Donald Trump, de Madame Talley et de Madame Switlyk est de ne pas avoir su s'adapter aux changements de sensibilité : ils n'ont pas maîtrisé des fauves, ils ont tué des créatures innocentes de plus en plus perçues comme des proches de l'homme.

Mais il y a aussi une faute symbolique, qui est plutôt une gaffe : par leur geste irréversible, ces chasseurs malheureux attirent notre attention sur les détails de la mise en scène (parce que le safari, comme la chasse, est une mise en scène) et sur l'identité des figurants, notamment celle du

---

<sup>11</sup> AUGÉ, Marc, 1992, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris, Le Seuil.

mort. Ils nous rappellent ainsi que les victimes de cette fiction en pleine nature ont de plus en plus une biographie, un nom (Cecil, par exemple, Xanda, Cannelle ...) et parfois un collier permettant de localiser leurs déplacements. Et même s'ils n'avaient pas de nom ni de collier, l'acte du safariste nous oblige à reconnaître que ses victimes sont désormais des protégés, donc des subalternes en quelque sorte, des *domestiques* au double sens du terme<sup>12</sup>.

### ***Tirer sur des figurants***

D'où l'égarement de l'ami de la faune africaine. Il commence par accuser le chasseur d'avoir éliminé un rare représentant d'une espèce en voie de disparition. Il finit par admettre que la reproduction de ces « fauves d'appartement », ces fauves de « cour de récré », fait partie d'un projet touristique-cynégétique. Ça casse le rêve. Ça oblige l'amateur de bêtes sauvages à reconnaître que lui aussi, pour réaliser ses conquêtes photographiques, pour prendre en photo ces « beautés », a dû payer leurs protecteurs. Ça l'oblige à reconnaître que si le safari n'est plus ce qu'il était c'est que les fauves ne sont plus des vrais fauves, que la frontière entre le domestique et le sauvage n'est qu'une construction symbolique<sup>13</sup> et que, à l'époque des drones, des caméras de surveillance et des pièges vidéo, le proche et le lointain ne sont plus que des conventions.

---

<sup>12</sup> Je remarque au passage que cette idée d'une proie dont on achète les prestations et dont on profane l'intimité peut nous mener très loin.

<sup>13</sup> Elle l'a toujours été, à dire vrai.



# Des selfies dans les safaris-photos de Tanzanie ?

Marc Girard<sup>1</sup>

« Il va y avoir du travail de tri, j'ai, heuu, 884 photos rien que pour les trois premiers jours ».

Une touriste espagnole dans le parc national du Serengeti en 2016.

Les pratiques photographiques des touristes sont devenues « bonnes à penser » pour les sciences sociales à partir de la fin des années 1970. Les chercheurs anglo-saxons ont abondamment questionné les liens entre photographie et tourisme et le rôle de l'appareil-photo dans la situation touristique (Chalfen 1979 ; Urry 1990, Markwell 1997 ; Garrod 2009 ; Robinson et Picard 2009). Ce travail s'insère dans cette thématique tout en proposant une analyse inédite qui s'appuie sur une série d'enquêtes ethnographiques menées lors de séjours de safari-photo en Tanzanie entre 2013 et 2019<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Doctorant en anthropologie, LADEC, girardmarc@outlook.fr.

<sup>2</sup> Trois terrains de trois mois ont été réalisés dans le cadre d'un Master et d'une thèse de Doctorat en cours dans le nord de la Tanzanie auprès

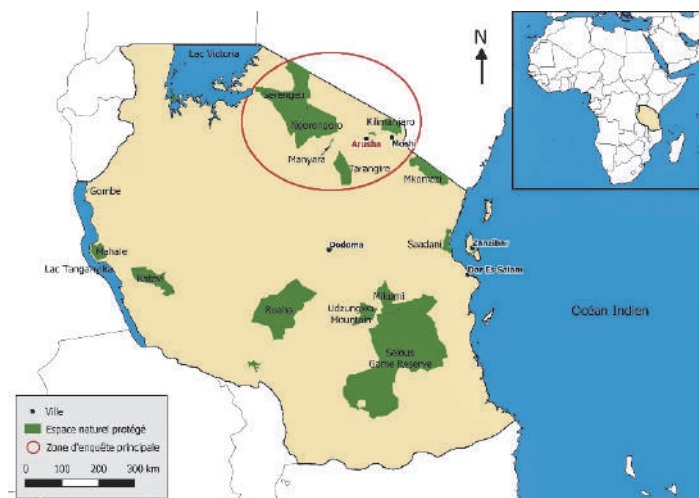
Le safari-photo attire chaque année plusieurs millions de personnes sur le continent Africain, principalement au Kenya, en Tanzanie, en Afrique du Sud, au Botswana et en Namibie. Dans cette pratique, les touristes payent une entreprise spécialisée pour aller observer et photographier à bord d'un 4x4 les animaux caractéristiques de l'Afrique : lions, éléphants, girafes, zèbres etc. Le safari met ainsi en relation plusieurs acteurs et actants : des voyageurs venant du monde entier, des guides locaux, un véhicule tout terrain, des appareils photographiques, et un parc national. Ce dernier devient le terrain d'un jeu reposant sur une rencontre entre des humains et des animaux, un « milieu où des êtres différents sont engagés corporellement et mentalement dans une pratique » (Manceron 2016 : 294). L'engagement reste cependant d'une réciprocité relative – c'est-à-dire rarement symétrique – puisque, dans la plupart des cas, ce sont des humains qui poursuivent les animaux bien qu'il arrive que les bêtes se jouent parfois des hommes et les obligent à revoir leurs plans<sup>3</sup>. Par ailleurs, rappelons que les parcs nationaux se sont créés en expulsant, parfois de manière violente, les populations locales. Ces dernières furent déplacées derrière les frontières des parcs, sans accès aux ressources naturelles surveillées par les *rangers*, ou conduites dans des villages au bord des routes pour

---

d'une cinquantaine de touristes et de professionnels. Nos travaux s'appuient sur des observations participantes et des entretiens semi-directifs.

<sup>3</sup> Dans les aires de pique-nique, ce sont les agiles macaques qui ont l'avantage, ils connaissent parfaitement les lieux et sont devenus des experts dans l'art de subtiliser les boîtes en carton contenant les repas des touristes. Ailleurs, les félins que l'on cherche à photographier se dérobent à la vue, ou les éléphants s'invitent au camping et s'emparent des ustensiles de cuisine, obligeant les humains à repenser la manière de préparer le dîner.

rejoindre l'économie de marché et la production de denrées destinées à l'exportation<sup>4</sup>.



**Figure 1** : Localisation de l'enquête en Tanzanie.  
Carte : ©M.Girard, 2020.

Comment comprendre le safari et les pratiques photographiques qui s'y donnent à voir<sup>5</sup> ? La photographie est ici abordée à partir d'une « perspective praxéologique plutôt que sémantique » (Descola 2015 : 131) et les photos considérées à la fois comme des « objets en mouvement » (Barbichon 1994 : 169) et des agents dotés d'une

<sup>4</sup> Sur les expropriations pour cause de conservation de la nature voir entre autres : Blanc (2020), Brockington (2002), Colchester (2000), Gleiser (2003), Matzke (1971), sur les politiques de « villagisation » voir Paul, Duvail et Hamerlynck (2011).

<sup>5</sup> Le mot « safari » fait ici référence au seul safari-photo et non au safari de chasse. Le terme « chasse » est systématiquement apposé pour distinguer les deux pratiques.



intentionnalité déléguée produisant des effets sur les spectateurs (Gell 2009 ; Descola 2015) afin de saisir le parcours des images, depuis leurs réalisations en Afrique jusqu'à leurs diffusions et impacts sur les réseaux sociaux. Après la narration d'un séjour, les pratiques photographiques sont questionnées pour déterminer en quoi elles correspondent à un agent de capture zoologique. Tout se passe comme si le safari serait, sous une forme acceptable, une activité prédatrice puisqu'il s'agit de capturer une partie de l'animal (son image), de la conserver et de l'utiliser à ses fins propres. Reste alors à interroger les proximités et les différences entre le safari et la chasse, et à comprendre la pratique du selfie dans laquelle les voyageurs se prennent eux-mêmes en compagnie d'animaux sauvages.

### ***Photographier un animal en safari***

Nous roulions depuis environ vingt minutes sans voir le moindre animal, quand David, notre guide, coupa le moteur brusquement. Il se leva et déplia le toit ouvrant du 4x4. Les bruits de la savane emplirent la voiture : les crissements des grillons, le chant des oiseaux, le sifflement du vent dans les hautes herbes jaunes. David prit ses jumelles, regarda pendant quelques secondes en direction des rochers à notre gauche et dit simplement : « Il y a des lions ». C'était sans doute ceux que nous avions entendus la veille. Il y avait un mâle et deux femelles allongés au sommet d'un kopje, l'un de ces gros rochers caractéristiques du Serengeti où les lions aiment se percher pour prendre le soleil et repérer leurs proies. Mes compagnons de voyage, Lee et Rachel<sup>6</sup>, multipliaient les prises photographiques. Lee, debout dans la jeep, la tête sortant du toit ouvrant, l'œil fixé dans le viseur, saisissait les félins en rafales. La série de « clics » venait répondre aux

---

<sup>6</sup> Il ne s'agit pas ici des prénoms véritables.

crissements des grillons. Pendant que mes compagnons étaient absorbés dans leurs appareils, le guide fixait l'horizon, le regard vide, l'air absent. Il semblait s'ennuyer. Au bout d'un moment, une lionne se leva et regarda avec attention au loin. Elle fixait des antilopes qui broutaient paisiblement. David nous dit qu'il était possible qu'elle se mette à chasser. La lionne resta longtemps dans cette position, et nous de même à attendre qu'elle passe à l'attaque. La chasse n'ayant pas eu lieu, David redémarra le véhicule qui sillonna de nouveau la savane. Quelques minutes plus tard, nous aperçûmes un groupe de zèbres. Rachel semblait particulièrement ravie, les zèbres étaient ses animaux favoris, elle les trouvait beaux et disait qu'ils étaient sympathiques. Émerveillée, elle les regarda pendant plusieurs minutes, puis elle posa son appareil sur le rebord de la fenêtre pour les prendre en photo.<sup>7</sup>

### ***884 photos en trois jours***

Toutes les personnes que j'ai rencontrées au cours de mes enquêtes disposaient d'un appareil-photo qu'elles utilisaient intensément. Une touriste me dit à ce propos : « Il va y avoir du travail de tri, j'ai, heuu, 884 photos rien que pour les trois premiers jours »<sup>8</sup>. Cette omniprésence de l'appareil-photo pose question. En effet, la simple observation des animaux semble insuffisante, en tous cas, ils sont rarement observés sans être photographiés. Reste à savoir pourquoi ?

Reprenons le fil de cette activité où nombre d'événements se répètent d'un séjour à l'autre. Au départ, tous les animaux rencontrés suscitent un très fort enthousiasme qui se traduit par une « fièvre

---

<sup>7</sup> Extrait de cahier de terrain du 6 août 2016, retravaillé le 20 décembre 2019.

<sup>8</sup> Extrait d'entretien réalisé au parc national du Serengeti le 5 août 2016.

photographique ». Cependant, au bout de quelques jours, l'étonnement provoqué par la vue d'animaux exotiques décroît (surtout pour les herbivores communs et faciles à voir, comme les gazelles de Thomson ou les zèbres). Le nombre de prises photographiques se réduit donc notablement. Mais lorsque le groupe rencontre un animal rare ou difficile à observer (comme un léopard, un guépard ou un rhinocéros noir) il y a un nouvel emballement photographique. Cet attrait pour la nouveauté peut se comprendre comme une « quête de l'entité rare ou manquante » (Manceron 2015 : 120). L'utilisation de l'appareil-photo est donc intense mais tend à se réduire avec le temps. La personne qui m'avait dit avoir fait 884 photos en seulement trois jours ajouta qu'elle voulait maintenant en prendre moins et profiter pleinement de la nature sans avoir constamment « la tête dans sa machine ».



**Figure 2** : Un séjour de safari. ©M.Girard, 2019.

Les touristes de safari-photo ont des profils très variables : ce sont aussi bien des femmes que des hommes, des enfants, des personnes âgées, venant de différents continents. Il serait donc illusoire de décrire un comportement type. Certains ont un équipement professionnel de grande valeur, d'autres des appareils beaucoup plus modestes. D'aucuns prennent même des photos avec leur tablette ou leur téléphone. L'importance accordée à la photographie est donc relative et propre à chaque individu.

### *Transformer les animaux en images*

Si l'appareil photographique est aussi présent, c'est qu'il doit remplir un rôle particulier qu'il convient de comprendre. La première hypothèse est qu'il permet de s'approprier les paysages et les animaux. En effet, l'animal libre et mouvant devient image, objet que l'on garde et s'approprie. Susan Sontag relève ce rôle de l'appareil :

« Photographier, c'est acquérir sous des formes diverses. Sous la forme la plus simple, une photo nous permet de posséder par substitution un être ou une chose aimée, possession qui donne à la photo certains des caractères d'un objet unique » (Sontag 1993 : 184).

Dans la loi française, la photographie est considérée comme une œuvre dont la propriété revient à celui qui l'a produite. Le droit à l'image protège les personnes représentées, il permet de refuser d'être photographié et de retirer la photo si elle n'a pas fait l'objet d'un accord explicite et préalable, mais les animaux ne sont pas concernés par cette protection judiciaire. Et l'appropriation est rendue d'autant plus facile que l'animal ne viendra pas

se plaindre d'avoir été photographié. L'appareil-photo semble donc jouer un rôle d'agent de capture de l'Autre.

Mais une autre explication peut être apportée : l'appareil viserait l'appropriation de l'expérience touristique dans sa globalité. En étant inscrits dans une pratique, les touristes deviennent acteurs de leurs vacances et s'approprient leur voyage. D'une part, la photographie permet de sélectionner des morceaux du réel et de singulariser son expérience. D'autre part, la volonté de produire de belles images tient les touristes actifs. Sans cela, il s'agirait d'un long « spectacle naturel » pouvant devenir ennuyeux où les personnes se contenteraient de se faire promener passivement dans la voiture. Pour réaliser leurs photos, les touristes donnent parfois des instructions au guide quant à l'emplacement où garer la voiture afin d'avoir un bon angle de vue. Ainsi, l'acte photographique semble en soi tout aussi important que l'image obtenue.

### « *Game drive* » et collection d'images

Tous les animaux ne suscitent pas le même nombre de photographies. Tandis que certains sont très prisés (les grands mammifères, les félins, les *big five*<sup>9</sup>, les « bébés »), d'autres sont peu considérés, comme les oiseaux, les serpents ou les insectes. Mais dans tous les cas, les photographies s'accumulent et les voyageurs possèdent *in fine* un important stock d'images zoologiques. Au même titre que les collectionneurs de décalcomanies représentant des joueurs de foot que l'on colle dans des albums, les

---

<sup>9</sup> Les *big five* sont les cinq animaux les plus convoités en safari. Il s'agit du lion, du léopard, de l'éléphant, du rhinocéros et du buffle. La quête des *big five* est une transposition des pratiques cynégétiques aux pratiques photographiques. Le terme fut popularisé par les ouvrages d'Ernest Hemingway.

adeptes de safari sont animés par une volonté d'exhaustivité dans leur quête de représentations animales. Il s'agit d'avoir une photographie pour chaque espèce rencontrée. Celle-ci sera d'autant plus appréciée quand figurera un paysage de savane ou un coucher de soleil rougeoyant au second plan. La rareté de l'animal ou le fait de l'avoir photographié dans une posture inhabituelle ajoutera également de la valeur à l'image.

Les groupes de touristes qui se croisent sur les aires de repos des parcs nationaux comparent leurs photos. Se crée parfois un jeu dont le but est de susciter la jalousie des autres. Les touristes montrent leurs plus beaux clichés, leurs pièces rares, les lions la gueule ouverte, les guépards en action de chasse, la traversée de la rivière Mara par une cohorte de gnous dans un nuage de poussière. Ils racontent l'histoire de la photo et suscitent la convoitise. Les groupes se donnent aussi des conseils et des « tuyaux » pour, par exemple, photographier un rhinocéros au Ngorongoro. Ils parlent du parc qu'ils ont visité la veille et récitent la liste des animaux qu'il est possible d'y voir. Les groupes sont liés par une sorte de rivalité amicale et, de ce fait, on peut considérer le safari comme un jeu reposant sur la collection d'images et sur la comparaison des collections, ce dont rend bien compte l'appellation anglaise de *game drive*<sup>10</sup>.

En cela, le safari-photo s'apparente à un dispositif de collecte : « Une définition pragmatique de l'idée de collecte pourrait être formulée ainsi : la collecte désigne la transformation d'objets – artefacts ou produits de la nature – en objets de collection » (Bondaz 2014 : 24). En transformant les animaux en images qui sont gardées, accumulées, comparées, jugées, regardées le soir en

---

<sup>10</sup> Le *game drive* est le mot consacré à la recherche, l'observation et la photographie des animaux. C'est le cœur du safari, les moments passés en voiture à sillonner les parcs nationaux à la recherche des animaux.

rentrant au campement et de nouveau chez soi après le séjour, le safari semble bien correspondre à une collecte d'un genre particulier. Rappelons qu'il existe des salons et festivals de photos animalières où les œuvres sont imprimées et exposées avec un éclairage précis, et que, dans ce cas, les animaux sont transformés en productions culturelles, qu'ils deviennent des objets exposés, vendus et achetés. On parle du léopard des Denis-Huot ou du guépard d'Olivier Anrigo. Gagner un prix à un festival, ou publier une photo dans *Géo* ou *National Geographic* fait la notoriété d'un photographe et stimule les ventes de ses photos. Il y a donc bien une transformation : l'animal en liberté dans son milieu naturel devient une œuvre qui s'insère parmi d'autres pour former une collection ayant une valeur marchande. Le safari semble ainsi supposer une capture, une appropriation, une transformation et une collection, ce qui nous amène à questionner les liens entre le safari-photo et les pratiques cynégétiques.

### ***Safari-photo et pratique cynégétique***

La chasse et le safari-photo ont pour point commun d'être une recherche d'animaux sauvages. Selon le dictionnaire Larousse, la chasse est « l'action de chasser, de guetter ou de poursuivre les animaux pour les prendre ou les tuer »<sup>11</sup>. Elle ne suppose donc pas nécessairement de mise à mort puisqu'elle est l'action de poursuivre des animaux pour les « prendre ». Et ne dit-on pas justement « prendre en photo » ? Parmi les nombreuses acceptions du verbe « prendre », le même dictionnaire apporte les suivantes :

---

<sup>11</sup> Définition du Larousse [en ligne] :  
<https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/chasse/14854?q=chasse#14727>

- « - Emporter quelque chose, le mettre sur soi ou dans ses affaires, partir avec.
- Emmener quelqu'un avec soi.
- Prélever quelque chose (matière, objet, etc.) pour l'utiliser, le consommer.
- Consommer un aliment, une boisson, un médicament, manger, boire, absorber, avaler »<sup>12</sup>.

Ces différentes acceptions convergent toutes avec l'idée d'amener quelque chose avec soi ou à soi. Prendre serait donc un acte prédateur. Plusieurs ethnographies ont montré que les chasseurs, en consommant la viande, cherchaient l'incorporation d'un principe autre (Hell 1988, Dalla Bernardina 1996, Martin 2016). En ce sens, le procédé photographique ne viserait-il pas lui aussi à ramener l'animal à soi grâce à la capture de son image, c'est-à-dire à le consommer symboliquement ?<sup>13</sup> S'agit-il d'une nouvelle forme de chasse ? A ce titre, il faut noter l'existence de la pratique de la « chasse photographique » qui est parallèle à celle du safari-photo. L'Association Sportive de la Chasse Photographique Française (ASCPF) définit son activité de la sorte :

« La chasse photographique consiste à tenter de réaliser l'image d'un animal sauvage et libre dans son milieu naturel [...] Comme le chasseur, nous cherchons à prendre, mais seuls le but et les armes sont différents. Notre but c'est l'image par le moyen de la photographie. »<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Définition du Larousse [en ligne] :

<https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/prendre/63572?q=prendre#62856>

<sup>13</sup> Voir les notions de consommation, accommodation et digestion de l'animal *in* Cros, Bondaz et Michaud (eds), 2012.

<sup>14</sup> <http://www.ascpf.com/chassePhoto.asp>



## *Traque : patience et chance*

Comme dans la chasse, la patience est de rigueur dans les safaris, les animaux étant parfois difficiles à trouver et à distinguer dans la savane. Il faut être aux aguets, regarder dans les branches pour apercevoir la queue d'un léopard, scruter les hautes herbes jaunes pour débusquer des lions en train d'y dormir, être attentif aux ondulations de l'eau pour détecter un furtif crocodile. Le plaisir du safari-photo provient pour beaucoup d'un jeu consistant à traquer l'animal, et la difficulté fait partie intégrante du plaisir. Roberte Hamayon, dans son ouvrage *Jouer*, explique que les humains invoquent la chance pour pallier ce qu'ils ne maîtrisent pas : « La chance s'impose ici comme tête de file pour dérouler cette série, car c'est la notion associée au mode de vie de la chasse, où l'emprise humaine sur le monde est la plus faible » (Hamayon 2012 : 229). La chance est un ingrédient indispensable aux jeux, qu'on pense aux jeux d'argent comme le loto ou aux courses de chevaux, aux jeux de cartes ou aux sports. Mais elle est également très présente dans la chasse et le safari-photo. L'imprévisible, le non-maîtrisable et l'indéterminable donnent une plus-value à toutes ces activités.

Dans la chasse, comme dans le safari-photo, les humains ne maîtrisent pas le flux d'animaux ni la trajectoire qu'ils empruntent. La chance permettrait de pallier ce manque. Hemingway, dans *Les vertes collines d'Afrique*, définit la difficulté de la traque comme une source de plaisir en invoquant la chance comme élément de résolution :

« Or il est agréable de chasser ce que vous convoitez beaucoup pendant un long espace de temps, de voir vaines vos ruses, vos manœuvres déjouées et d'avouer un échec chaque soir, mais il faut pouvoir chasser librement et savoir à chaque sortie que, tôt ou tard, la chance tournera et que vous aurez l'occasion que vous cherchez » (Hemingway 1973 : 22).

L'imprévisibilité assure un perpétuel renouvellement qui évite au jeu de devenir routinier et ennuyeux. Verra-t-on un lion, un cobe à croissant, un élan du Cap ? L'animal peut surgir à tout moment et l'adepte de safari devra être prêt à le photographier quoi qu'il arrive. Le safari est dicté par un espoir d'inattendu et de providence, les touristes attendent une scène extraordinaire, ils espèrent avoir la chance d'observer un prédateur chasser, ou bien contempler la traversée de la rivière Mara par de gigantesques troupeaux de gnous. L'indéterminabilité de la chance apporte de l'exaltation et pousse les joueurs à jouer et à rejouer (Hamayon 2012 : 232), et les touristes de safari à photographier et à re-photographier. Il est courant que les photographes professionnels spécialistes de la faune africaine commentent l'un de leurs plus beaux clichés en invoquant la chance. « La voie de la chance en tant que maîtrise de l'aléatoire peut être un facteur de différenciation entre individus et par là d'acquisition d'une forme charismatique de pouvoir » (*ibid* : 323). L'idée que l'imprévisibilité rend la poursuite animale plus palpitante existe aussi dans des sociétés non occidentales à l'image des Gwich'in du subarctique alaskien décrits par Nastassja Martin :

« c'est cette incertitude au sujet du positionnement de l'autre dans l'espace qui reproduit le désir, chaque fois, de partir à la chasse, puisque, justement, les animaux ne se donnent pas immédiatement aux hommes, mais se dérobent. C'est bien parce qu'ils se dérobent qu'on les traque » (Martin 2015 : 154).

## *Des universaux dans la poursuite animale ?*

Approcher un animal sauvage suppose un certain nombre de techniques : pistage, affût, camouflage, mimétisme, qu'on retrouve dans la chasse, la photographie animalière, le safari-photo, l'ornithologie ou le *birdwatching*<sup>15</sup>. Par ailleurs, le face à face avec un grand animal prédateur semble parfois produire des effets similaires dans des contextes différents, à savoir une fascination ou une stupéfaction. Dans une vidéo de la chaîne France 3, un photographe animalier témoigne de sa pratique :

« Ces grands prédateurs là, par principe, ils ont pas peur de nous, ils nous évitent, ils nous fuient un petit peu, mais ils ont pas peur, et ça se ressent dans leur regard. Quand ils vous regardent comme ça et bah, humm, voilà, il y a une espèce de... c'est pas une peur, c'est quelque chose d'ancestral qui passe à travers ce regard et qui est absolument fascinant. »<sup>16</sup>

Il est ici question du regard d'un loup qui a manifestement déstabilisé le photographe qui peine encore à trouver les mots pour traduire le trouble que l'animal a jeté en lui. Lors d'une de mes enquêtes, la voiture est tombée sur une lionne en train de dormir. Elle était seulement à deux mètres de nous, allongée dans l'herbe. Elle semblait tranquille. Mais notre présence troubla son repos. Plus on restait, plus elle affichait des signes d'agacement. Elle battait de la queue nerveusement, puis se releva et nous regarda droit dans les yeux (fig.3).

---

<sup>15</sup> En safari-photo, le 4x4 agit comme un camouflage en dissimulant les humains. Les guides disent souvent que les animaux tolèrent tout à fait la présence des voitures, qu'ils y sont habitués, mais qu'ils peuvent devenir dangereux à la vue des formes humaines.

<sup>16</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=3XOrK030Nyc&t=2s>



**Figure 3** : Toucher avec les yeux. ©M.Girard, 2016.

Il semble se passer quelque chose chez l'individu humain soumis au regard<sup>17</sup>. Cela tient peut-être à la réciprocité de la relation : l'animal chassé peut devenir prédateur, l'homme chasseur, se retrouver proie. Viveiros De Castro explique la versatilité du statut des êtres d'un point de vue perspectiviste : « Les animaux prédateurs et les esprits perçoivent les humains en tant qu'animaux de proie, alors que les animaux de proie voient les humains en tant qu'esprits ou que prédateurs » (2014 : 165). Chez les Huni Kuin, décrits par Patrick Deshayes et Barbara Keifenheim (1994), lorsqu'un jaguar caché dans la végétation surprend une personne humaine et la regarde dans les yeux, cette dernière, prise au dépourvu, est jetée dans un état de stupeur. L'animal en profite et désobjectivise la personne : il la transforme en proie. Nastassja Martin explique quant à elle comment un loup déjoua le plan des chasseurs Gwinch'in par son seul regard. Elle raconte que les

---

<sup>17</sup> Sur le regard hypnotique du lion, voir Bondaz (2014 : 288) et Cros (2010 : 98).

chasseurs, tapis dans des fourrés, guettaient des oies sauvages, mais qu'un loup les débusqua et les regarda tour à tour dans les yeux, les plongeant dans un état d'impuissance, rendant toutes tentatives de poursuite de chasse vaines. « C'est le loup qui l'a emporté, il a fait sortir les hommes d'eux-mêmes, il a annulé les objectifs qu'ils s'étaient fixés. Ils ont tous été pris par son regard, par sa force tranquille » (Martin 2015 : 190-191). Les grands prédateurs ont une agentivité manifeste, un pouvoir mortifère, une puissance contenue dans le regard. Dans ce cas, l'interaction homme/animal est faite d'ambiguïté, d'une confrontation où se décide qui gardera la face.

Baptiste Morizot a lui aussi rencontré un loup et subit son regard déstabilisant. Il utilise le terme de « *eye-contact* » pour décrire le sentiment d'avoir été touché ou modifié par le regard de l'animal prédateur. Ce face à face avec le fauve l'amène également à développer des réflexions de types perspectivistes :

« Pourquoi certains animaux nous regardent-ils spontanément dans les yeux ? S'ils pensaient que nous sommes des corps mus par des forces physiques, des pierres chutant, des arbres ; ou bien s'ils ne pensaient pas, ils poseraient leur regard indépendamment sur toute la surface du corps, sans trouver nos regards. Ici, le fait qu'ils nous regardent dans les yeux indique quelque chose : qu'il y a une intentionnalité cachée derrière nos yeux, comme s'il y avait quelque chose à voir, comme si nous avions vraiment une âme, trahie dans ces miroirs [...] Le *eye-contact* révèle ce que les animaux comprennent de ce que nous sommes. Ils nous attribuent une intériorité [...] il n'y a qu'une intériorité pour en reconnaître une autre » (Morizot 2018 : 34).

La poursuite des animaux semble parfois induire des dispositions mentales similaires chez les humains, et ce indépendamment du contexte historique ou géographique et

quelle que soit l'issue finale. Dans tous les cas, les humains doivent recourir à des techniques pour s'approcher sans être vu (camouflage) ou faire venir les animaux à eux en trompant leurs sens (mimétisme). La poursuite des animaux amène les humains à s'interroger sur la cognition et la perception de ceux qu'ils poursuivent et à adopter des réflexes proches du perspectivisme. Ils assument plus ou moins deux points de vue : le leur et celui de l'animal. Lorsque ce dernier est un grand prédateur, les humains peuvent se retrouver capturés, immobilisés, par le regard du fauve. Le safari s'apparente ainsi à un jeu de captures : d'images par la photo, d'intériorités par la force hypnotique de l'animal poursuivi. De la lentille à la pupille, se décide une lutte pour l'appropriation de l'Autre.

### *Quelques différences entre le safari-photo et la chasse*

Le safari-photo a pu être analysé comme une mutation des pratiques cynégétiques menées par les aristocrates britanniques en Afrique de l'Est au XIX<sup>e</sup> siècle, comme une évolution afin de correspondre à l'éthique contemporaine dans laquelle la mise à mort de l'animal est proscrite.

« On sait que le safari-photo est devenu aujourd'hui le voyage naturaliste par antonomase. Il s'agit de la forme de dépaysement la plus légitime, celle de l'Européen assagi qui considère avec embarras l'attitude "incivile" de ses prédécesseurs » (Dalla Bernardina 1992 : 62).

Derrière l'apparence convenable du safari-photo, se cacherait une activité prédatrice dans laquelle il y aurait un certain plaisir à assister à des scènes violentes :

« On pourrait croire que le chasseur-photographe ait laissé derrière lui les motivations violentes qui poussaient son ancêtre à provoquer des scènes sanglantes. [...] Dans le cas

du safari-photo aussi la scène violente est la bienvenue pourvu qu'elle soit provoquée par quelqu'un d'autre : un animal prédateur, par exemple » (*ibid* : 62-65).

Cependant, il convient de se demander si la chasse en Afrique au XIX<sup>e</sup> siècle peut véritablement être considérée comme « l'ancêtre » du safari-photo ?<sup>18</sup> Ne pourrait-on pas parler de coévolution des pratiques ? Par ailleurs, les touristes sont-ils vraiment tous à la recherche de scènes sanglantes ?

### *Les premières formes de safari-photo*

Les premières formes de safari-photo ne sont pas si récentes qu'on pourrait le croire. Selon Laurent Arthur, la photographie animalière se constitua en genre spécifique dès 1888. Par ailleurs, les balbutiements de la photographie coïncident avec les premières explorations en Afrique. En 1858, Livingstone entreprit une expédition naturaliste pour accroître les connaissances sur la faune africaine à l'aide d'une chambre photographique. Laurent Arthur rapporte les propos de Carl Shillings, pionnier de la photographie animalière, qui entreprit des voyages en Afrique de l'Est dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle :

« Chacune de mes expéditions africaines me conduisit à partir de longues semaines, voire des mois, au plus profond du continent, accompagné par des caravanes de 50 à 200 porteurs [...] Malgré une formation à l'école photographique de Kieslin, je ne réussis à ramener de ma première expédition de 1896 et 1897 que quelques images prises à la lumière du jour. [...] Je montais une seconde expédition en 1899 et 1900. À cette époque il était encore impossible de réaliser des

---

<sup>18</sup> Il faut d'ailleurs noter que le safari de chasse est une activité contemporaine, à ce propos voir Michaud 2011, 2012, 2015.

images d'animaux éloignés car les téléphotos ne portaient pas assez loin » (Arthur 2006 : 108-110).

Ce récit témoigne bien du caractère ancien des premières formes de safari-photo en Afrique de l'Est. A l'époque, certains photographes étaient équipés de fusil, et réciproquement, des chasseurs se servaient d'appareil-photo. Mais un certain nombre ont abandonné le fusil dès lors que la technique leur permit de photographier les animaux correctement. Arthur traduit les récits du chasseur Dugmore qui, en prenant goût à la photographie, perdit l'envie de chasser. Pour ce dernier, la photographie d'animaux surpasse la chasse :

« La photographie de nature réclame non seulement une connaissance considérable des animaux et de leurs mœurs, mais encore une adresse plus grande dans la poursuite ou l'affût que dans la chasse aux armes à feu. Aujourd'hui, après avoir passé dix ans avec une chambre noire au lieu du rifle, je n'ai plus le moindre désir de tirer des coups de feu. J'estime que la chasse n'offre plus assez d'émotions et que cela constitue un sport trop aisé pour être intéressant. » (Dugmore in Arthur 2006 : 57).

D'après ce témoignage, s'approcher d'animaux sauvages dans leur milieu naturel provoque de vives émotions qui sont encore plus fortes avec la photographie. Les relations entre la chasse et le safari sont ainsi bien plus complexes qu'une simple mutation de la pratique dans le but de correspondre à l'éthique contemporaine. Les liens existants ne sont pas tant de l'ordre de la filiation ou de la mutation : d'une part, une certaine sensibilité pour les animaux existait déjà au XIX<sup>e</sup> siècle, d'autre part, le safari-photo est loin d'être une pratique récente, et enfin, ce sont à des photographes ou à des références cinématographiques ou télévisuelles (comme le film *Le roi lion*, ou les reportages de *National Geographic*) que les touristes de



safari-photo se réfèrent aujourd'hui et non à des récits de chasse. La plupart d'entre eux ignorent même la réalité du safari de chasse<sup>19</sup>. Par ailleurs, j'ai pu constater que certains touristes détournent le regard lorsqu'un prédateur mettait à mort sa proie, ne désirant pas voir cette scène sanglante.

### ***La recherche de la belle image***

Plus que traquer les animaux, les touristes de safari recherchent la production de belles images. Les amateurs éclairés appréhendent les animaux d'un point de vue esthétique en imaginant la photo future. La girafe, par exemple, est très prisée car sa présence en arrière-plan viendra enrichir un paysage en offrant un point d'ancrage à la vue du spectateur. Le flamand rose est quant à lui apprécié pour ses couleurs vives qui apportent un éclat esthétique au cliché. Les chasseurs qui viennent en Afrique cherchent à réaliser un trophée et privilégient des spécimens dont les cornes ou les défenses sont imposantes, ou des animaux étant eux-mêmes imposants de par leur poids ou leur taille ; alors que les photographes souhaitent obtenir une photo esthétique et s'orientent vers les animaux ayant un potentiel en ce sens. Les chasseurs et les touristes de safari-photo ne recherchent donc pas forcément les mêmes animaux. Pour les photographes un travail de composition de l'image s'opère (respect de la règle des tiers, luminosité adéquate, jeux sur les formes et les couleurs etc.) La durée de la relation avec l'animal est également une distinction, du moins pour les professionnels et les plus passionnés. Un photographe, rencontré dans un salon, me disait ainsi :

---

<sup>19</sup> Contrairement au Kenya, le safari de chasse est autorisé en Tanzanie. L'activité prend place dans des réserves spéciales nommées *Game Reserves*.

« Dans la chasse, dès que l'animal est repéré et qu'il est à distance convenable, on le tire. La relation elle s'arrête là, dès que l'animal est en vue. Alors que pour nous [les photographes animaliers] c'est que le début de la relation. Quand j'étais en Asie centrale, je suis resté 15 jours en affût à photographier un léopard des neiges. Il savait que j'étais là, il pouvait me sentir, mais il m'a accepté car je me tenais à bonne distance et il a appris à me connaître, je restais sur la montagne d'en face. Nous on travaille vraiment avec l'animal, on est obligé de connaître ses habitudes, ce qu'il aime, ce qu'il craint, car on reste avec lui pendant des jours. Peu à peu, on connaît la psychologie de l'individu qu'on a en face de nous et on fait avec ça ».<sup>20</sup>

Pour ce photographe, le plaisir tient moins dans la poursuite « que dans l'expérience d'une proximité interspécifique au moyen d'un dispositif visuel (Manceron 2015 : 122) et dans le long apprentissage nécessaire pour connaître la « personnalité » de l'animal avec lequel il travaille. Ainsi, pour le photographe - qu'il soit professionnel ou amateur -, l'animal compte, mais il faut aussi prendre en considération la lumière, le paysage, l'angle de vue et les réglages techniques de l'appareil (vitesse d'obturation, sensibilité iso, ouverture, etc.). Le safari-photo est donc bien plus qu'une traque, c'est la volonté de créer des images et de vivre des expériences interspécifiques originales.

### ***Le plaisir d'une relation homme/animal inédite***

Comme nous l'avons expliqué précédemment, les touristes se rendant en Tanzanie ne constituent pas un groupe homogène. Il est donc possible que certains aiment traquer les animaux et apprécient d'être aux aguets pour les

---

<sup>20</sup> Extrait d'entretien réalisé le 17/11/2018.

débusquer, tandis que d'autres mettent plutôt l'accent sur la « rencontre ». Plusieurs personnes exprimèrent en effet leur contentement de se tenir aussi proches d'animaux rares et d'avoir la chance de « rencontrer d'aussi belles créatures »<sup>21</sup>. Ces derniers souhaitent voir des animaux exotiques dans un cadre naturel. L'altérité a donc un rôle primordial : les voyageurs sont en quête d'éléments nouveaux, ils recherchent le contact avec une nature exceptionnelle et la proximité avec des existants ontologiquement différents – c'est-à-dire sauvages et exotiques – tout en privilégiant une « différence familière » puisque l'empathie, et plus encore la sympathie, concerne presque exclusivement les mammifères. L'appareil-photo remplit donc deux fonctions différentes : il permet de capturer l'animal, et paradoxalement, il renforce la proximité avec lui, jusqu'à même créer une relation pour ceux qui restent longtemps sur le terrain.

Il arrive fréquemment que les touristes se servent de leur appareil-photo à la manière de jumelles afin de regarder les animaux évoluer dans leur environnement naturel sans les déranger. Les voyageurs passent aussi beaucoup de temps à observer sans faire de photo, et, dans ce cas, il n'est pas question de capture, mais simplement d'un plaisir à regarder et côtoyer des animaux charismatiques. Lors d'une de mes enquêtes, le groupe resta quasiment une heure à contempler un troupeau d'éléphants. Une fois l'émerveillement estompé, les touristes tentèrent de comprendre le comportement des pachydermes, ils voulaient identifier la matriarche et les liens unissant les différents membres de la famille. On constate ainsi une réelle volonté éthologique et naturaliste chez les voyageurs qui sont pour la plupart curieux et interrogent le guide afin

---

<sup>21</sup> Extrait d'entretien réalisé dans le parc national du Tarangire en octobre 2019.

de mieux connaître les mœurs des êtres qu'ils viennent visiter. L'effort réalisé pour deviner ce que les animaux sont en train de faire est également source de plaisir. Pourquoi cette hyène s'allonge sur la route ? Pourquoi ce gnou est seul alors que les individus de cette espèce vivent d'ordinaire en grands groupes ? L'appareil-photo permet paradoxalement une capture et une relation.

### ***Faire un selfie avec un animal sauvage ?***

À l'intérieur des espaces protégés, les animaux s'invitent parfois dans les lieux de repos des hommes, comme cette fois-ci, au sommet du cratère Ngorongoro où la présence des zèbres, venus brouter l'herbe du camping, donna lieu à des séances photo d'un genre inédit : quelques touristes se sont approchés des équidés pour réaliser un selfie en leur compagnie !



**Figure 4** : Selfie avec un zèbre. ©M.Girard, 2016.

## *Les difficultés du selfie en safari*

Les selfies restent relativement peu répandus en safari pour plusieurs raisons. Tout d'abord, il est interdit de descendre de la voiture : on observe les animaux de loin, depuis le 4x4, avec le zoom du téléobjectif, alors qu'il serait nécessaire d'être proche pour réaliser un selfie. En effet, les deux sujets (l'humain et l'animal) doivent être rapprochés, sinon le premier plan écrase le second. Et même lorsque la voiture est à quelques mètres des animaux, les portes empêchent d'être dans un même espace, donnant une photographie que beaucoup jugeront « peu esthétique ». La plupart du temps, l'animal sera peu visible, trop loin, ou masqué par une fenêtre ou un bout du toit.



**Figure 5** : Un selfie dans une voiture. (Capture d'écran sur Instagram, le visage a été flouté afin de garantir l'anonymisation), 2019.

Un tel selfie est donc difficile à réaliser (fig.5). Il faut réussir à faire tenir dans la même image son propre visage et l'animal, sans qu'un élément parasite ne vienne masquer l'un ou l'autre. Pour cela, la personne doit parfois se contorsionner et s'extraire partiellement du cadre, ne laissant visible que la moitié de sa figure. Le cadrage du selfie ne peut se faire que dans l'espace qui s'ouvre lorsque le toit est déplié ou par la fenêtre. En outre, la photo est réalisée à bout de bras, dans un espace exigu, et les animaux bougent sans cesse. Pour un selfie plus simple et plus esthétique, il est donc préférable d'être en dehors du véhicule, proche de l'animal, avec une vue dégagée. Mais ces conditions sont rarement réunies. Les instants hors 4x4 sont rares : seulement le midi pendant les pauses déjeuners et le soir au camping, mais encore faut-il que les animaux soient présents. J'ai eu l'occasion d'observer cela à deux reprises au camping Simba en 2016 et 2019 où une touriste réalisa un selfie avec un zèbre (fig.4) et une autre avec un éléphant (fig.6).



**Figure 6 :** Selfie avec un éléphant. ©M.Girard, 2019.

Dans ce dernier cas, d'autres touristes s'approchèrent de l'éléphant. Un guide leur demanda alors de s'écarter rapidement. La situation pouvait dégénérer.

Par ailleurs, la faible présence des selfies peut également s'expliquer par l'importance accordée à la qualité des photographies, privilégiant des appareils classiques de types « reflex » dotés de téléobjectifs qui sont plus adaptés et plus performants pour réaliser des photographies animalières que ne le sont les téléphones.

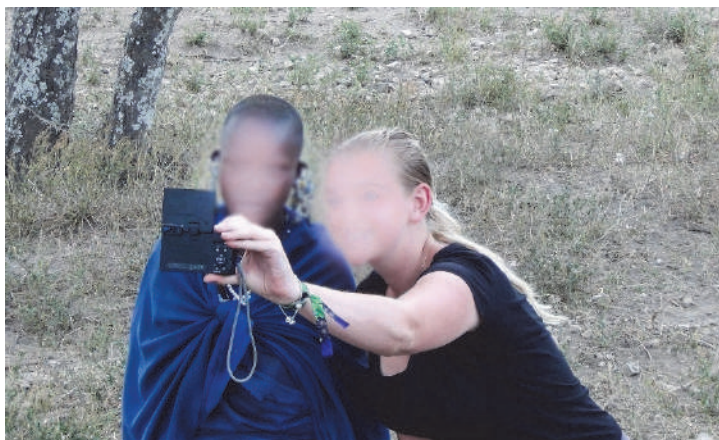
### ***Le pouvoir certificateur du selfie***

Le selfie est très répandu dans l'ensemble des situations touristiques probablement en raison de son fort pouvoir certificateur. La présence du photographe dans l'image vient certifier qu'il est l'auteur du cliché. Le selfie fonctionne comme une signature, une empreinte digitale qu'on laisse sur l'image. Il impose la trace de soi dans le monde. Avec le selfie, le paysage et la personne fusionnent dans une même représentation. Ce n'est pas tant le paysage ou le monument qui est important, mais le fait d'y être, le fait de raconter sa propre histoire. Le selfie capte l'attention du spectateur dans le flot d'images des réseaux sociaux en faisant apparaître un visage familier. Une image de la Tour Eiffel ou d'un lion est impersonnelle, il en existe des milliers, mais en se dotant d'un visage connu, elle délivre une information quant à la vie du photographe et interpelle les proches qui la regardent. Elle devient une image unique.

Lors d'un safari, et devant la difficulté de se prendre en photo avec des animaux sauvages, de nombreux touristes se mettent en scène avec le 4X4 en arrière-plan. Le véhicule tout-terrain permet ainsi de matérialiser l'expérience du safari et d'en rendre compte par l'intermédiaire d'un selfie qui circulera peut-être sur les réseaux sociaux.

## *Une consommation de l'altérité*

Lors de la dernière enquête réalisée en 2019, le groupe s'arrêta pour le déjeuner à l'ombre de quelques acacias, un lieu fréquemment utilisé par les compagnies de safari comme site de pique-nique. Il n'est pas rare que des voitures s'arrêtent ici ou à proximité. Ce jour-là, des enfants qui étaient dans les environs se sont laissés « prendre » en selfie.



**Figure 7 :** Selfie avec une enfant massai. ©M.Girard, 2019.

Les touristes ne cherchaient pas réellement à entrer en relation avec les enfants. Ils souhaitent simplement obtenir une photo avec un massai afin de témoigner de leurs expériences « exotiques »<sup>22</sup>. Rappelons que dans un certain

---

<sup>22</sup> Jean-Baptiste Eczet parle d'une « interaction déséquilibrée » et d'une « confrontation » entre les touristes et les Mursi lorsque les premiers prennent en photo les seconds, voir Eczet (2019 : 152). Il semble que l'appareil-photo classique renforce l'asymétrie de la relation en masquant le visage du photographe, mais que celle-ci tend à s'estomper avec le selfie, puisque les deux protagonistes partagent le même espace à visage découvert.



nombre d'imaginaires touristiques, les sociétés non-occidentales sont perçues comme plus authentiques. La fuite de l'aliénation et de la quotidienneté peut alors prendre forme dans un « désir d'ailleurs » (Michel 2004) et se concrétiser par un voyage à la rencontre de l'Autre. L'authenticité est perçue comme ne pouvant être possible qu'ailleurs : dans d'autres périodes historiques, d'autres cultures, dans des styles de vie perçus plus purs et plus simples (MacCannell 1976 : 3). Et l'authenticité des autres permet en retour de retrouver sa propre authenticité (Badazan 2009). Or ce concept est absolument lié à la singularisation et à la personnification (Warnier 2017) : est authentique ce qui est singulier, artisanal, non sérialisé. Face à l'industrialisation de l'expérience touristique, il s'agit pour les voyageurs d'éliminer toutes les traces de marchandisation, et de croire, ou faire croire, que l'expérience est unique. Le selfie vient parfaitement répondre à ce désir en créant des images personnalisées où les autres voyageurs sont supprimés et sa propre présence bien visible.

Pour les touristes, réaliser un selfie avec un massaï octroie doublement de l'authenticité : d'une part, la personne atteste qu'elle est l'auteure du cliché, et d'autre part, elle crée, par l'image, une histoire où elle partage un style de vie « authentique » avec un « autochtone » en « tenue traditionnelle ». Ainsi certains touristes usent-ils parfois de tenues massaï pour poser devant l'objectif. Mais se prendre en photo devant un monument célèbre, un animal sauvage ou un membre de la communauté massaï relève peut-être du même enjeu : témoigner d'expériences fortes, singulières, et le montrer à son réseau de connaissance.

Par ailleurs, si le selfie est un « autoportrait photographique », comment comprendre l'inclusion d'un animal dans son autoreprésentation ? Le selfie semble

prendre ici la fonction d’emblème : se photographier avec un animal serait un moyen d’orienter vers soi les valeurs qu’il incarne. Le touriste profite de la présence de l’animal pour s’offrir une plus grande visibilité sur les réseaux sociaux et obtenir un nombre de *like* ou de *followers* plus important. Pour Andrew Norton, le tourisme reproduit une vision stéréotypée de l’Afrique dans laquelle la nature et les cultures seraient restées à l’état primitif : « [Le] tourisme contemporain reproduit une vision de l’Afrique comme un lieu de nature vierge et de cultures primitives, créant une narration de préhistoire à travers un discours romantique qui vénère les paysages sauvages » (Norton 1995 : 356)<sup>23</sup>. En safari, les touristes opèrent des négociations pour ajuster leurs images préconçues de l’Afrique avec la réalité du terrain et les photos qu’ils produisent témoignent de ces négociations.

Cependant la bête ne reçoit aucune compensation ou rétribution à la séance photo. Peut-on alors parler de relation de prédation ? Selon Philippe Descola, le système de prédation est « un style de relations aux humains et aux non-humains fondé sur la capture de principes d’identité et de substances vitales réputées nécessaires à la perpétuation du soi » (Descola 2005 : 544). Il ajoute que « le contraire du don, c’est s’emparer d’une chose sans en offrir une contrepartie » (*ibid* : 542). Les « selfies-safari » semblent se concrétiser en ces termes, non pas pour garantir la survie physique du photographe, mais pour ramener à lui les symboles incarnés par l’Autre. Il s’agit donc d’une relation de prédation d’un genre nouveau, sans mise à mort et à but narcissique.

---

<sup>23</sup> « *[The] contemporary tourism reproduces a view of East Africa as a place of primeval nature and primitive culture, making it narratively visible in pre-history though a romantic discourse which reveres “wild” landscapes* » (Norton 1995 : 356).

L'image que le photographe donne à voir de lui-même est sublimée par l'idée de liberté incarnée par le zèbre ou par l'élégante étrangeté d'un membre de la communauté massai. Sur l'image, l'individu incarne les deux : il est lui-même, mais c'est un lui-même modifié, amélioré par la présence de l'autre. L'appropriation qui était recherchée par la photographie classique est donc accentuée par le selfie.

\* \*  
\*

Pour finir, reste à savoir si le statut ontologique de l'animal n'est pas aussi un facteur déterminant ? Il est évident que se prendre en photo avec un chien ou un lion ne mobilisera pas les mêmes symboles, et donc que la personne ne donnera pas à voir les mêmes facettes identitaires d'elle-même. La plupart des selfies-animaux représentent une personne avec un animal de compagnie ou un animal domestique ou semi-domestique. Le but de ce type de selfie est de montrer un lien de proximité ou une relation d'amitié<sup>24</sup>. Il semble que le statut ontologique des êtres présents sur l'image change la nature et la signification du selfie. S'en tenir aux photos classiques s'explique sûrement par une volonté d'assigner « une juste place aux animaux sauvages » (Mauz 2002). Les images produites en safari visent à témoigner de la beauté et de la force de la nature sauvage. Or le selfie, par l'abolition de la distance (physique, ontologique, émotionnelle) entre soi et l'Autre, ne peut rendre compte de la sauvagerie ou de la « *wilderness* ». Pour que la magie du safari fonctionne, la nature doit être d'un côté, et les humains de l'autre.

---

<sup>24</sup> Voir dans cet ouvrage l'article de Gaspard Renault sur les stratégies des volontaires d'un refuge animalier en Bolivie pour montrer les liens tissés avec un puma. Voir également l'article de Tom Fournaux sur les relations d'amitiés homme/cheval dans le tourisme au Kirghizstan.

## Bibliographie

ARTHUR, Laurent

2006 *Les pionniers de la photographie animalière*, Barbizon, Editions Pôles d'images.

BARBICHON, Guy

1994 « Usages de l'image : faire, dire », *Ethnologie française*, vol.24, n° 2, p. 169-175.

BADAZAN, Alain

2009 *Le spectacle de la culture : Globalisation et traditionalisme en Océanie*, Paris, L'Harmattan.

BLANC, Guillaume

2020 *L'invention du colonialisme vert, pour en finir avec le mythe de l'Eden africain*, Lonrai, Flammarion.

BONDAZ, Julien

2010 « La maison où voir le lion – Pistes fauves au zoo de Bamako (Mali) », in Michèle Cros et Julien Bondaz (eds), *Sur la piste du lion – Safaris ethnographiques entre images locales et imaginaire global*, Paris, L'Harmattan, p.107-118.

2014 *L'exposition postcoloniale – Musées et zoos en Afrique de l'Ouest (Niger, Mali, Burkina Faso)*, Paris, L'Harmattan.

BROCKINGTON, Dan

2002 *Fortress conservation. The preservation of Mkomazi Game Reserve, Tanzania*, Indianapolis, Indiana University Press.

CHALFEN, Richard

- 1979 « Photograph's role in tourism: Some unexplored relationships », *Annals of Tourism Research*, vol. 6, n° 4, p. 435-447.

CROS, Michèle, BONDAZ, Julien, et MICHAUD, Maxime (eds)

- 2012 *L'animal cannibalisé – Festins d'Afrique*, Paris, Editions des archives contemporaines.

CROS, Michèle

- 2010 « Dessine-moi un lion – Tableaux de chasse du Lobi (Burkina Faso & Côte d'Ivoire) » in Michèle Cros et Julien Bondaz (eds), *Sur la piste du lion – Safaris ethnographiques entre images locales et imaginaire global*, Paris, L'Harmattan, p. 89-105.

COLCHESTER, Marcus

- 2000 « Parcs ou peuples ? Nature sauvage, nature sauvée ? Ecologie et peuples autochtones », *Ethnies*, vol. 13, n° 24-25, p. 159-193.

DALLA BERNADINA, Sergio

- 1992 « De la chasse aux grands fauves au safari-photo : La nature sauvage, amateurs et mode d'emploi », *Ecologie Humaine*, vol. 9, n° 2, p. 55-68.
- 1996 *L'utopie de la nature, Chasseurs, Ecologistes, Touristes*, Paris, IMAGO.

DESCOLA, Philippe

- 2005 *Par-delà Nature et Culture*, Paris, Gallimard.
- 2011 *La fabrique des images*, Paris, Musée du quai Branly - Somogy Éditions d'Art.
- 2015 « La double vie des images », in Emmanuel Alloa (dir.) *Penser l'image II, Anthropologie du visuel*, Dijon, Les presses du réel, p. 131-146.

- DESHAYES, Patrick, KEIFENHEIM, Barbara  
 1994 *Penser l'Autre chez les indiens Huni Kuin*, Paris, L'Harmattan.
- ECZET, Jean-Baptiste  
 2019 *Amour vache, Esthétique sociale en pays mursi (Ethiopie)*, Milan, Editions Mimésis.
- GARROD, Brian  
 2009 « Understanding the Relationship between Tourism Destination Imagery and Tourist Photography », *Journal of Travel Research*, vol. 47, n° 3, p. 346-358.
- GELL, Alfred  
 2009 *L'art et ses agents, une théorie anthropologique*, Dijon, Les Presses du Réel.
- GEISLER, Charles  
 2003 « Les expulsés du jardin d'Eden : un nouveau problème », *Revue internationale des sciences sociales*, n° 175, p. 73-83.
- HAMAYON, Roberte  
 2013 *Jouer*, Paris, La découverte.
- HELL, Bertrand  
 1988 « Le sauvage consommé », *Terrain*, n° 10, p. 124-131.
- HEMINGWAY, Ernest  
 1973 *Les vertes collines africaines*, Paris, Flammarion.
- MAC CANNEL, Dean  
 1979 *The Tourism. A New Theory of the Leisure class*, New-York, Schocken Books.

MANCERON, Vanessa

- 2015 « What is like to be a bird » in Michèle Cros, Julien Bondaz et Frédéric Laugrand (eds), *Bêtes à pensées*, Paris, Editions des archives contemporaines, p. 117-140.
- 2016 « Exil ou agentivité ? ce que l'anthropologie fabrique avec les animaux », *L'Année sociologique*, vol. 66, n° 2, p. 279-298.

MARTIN, Nastassja

- 2016 *Les âmes sauvages. Face à l'occident, la résistance d'un peuple d'Alaska*, Paris, La Découverte.

MAUZ, Isabelle

- 2002 « Les conceptions de la juste place des animaux dans les Alpes françaises », *Espaces et sociétés*, n°110-111, p. 129-146.

MARKWELL, Kevin

- 1997 « Dimensions of Photography in a Nature-Based Tour », *Annals of Tourism Research*, n° 24, p. 55-131.

MATZKE, Gordon

- 1971 « African wildlife vs. people, politics and plans », *Academy of Science*, n° 51, p. 120-126.

MICHEL, Franck

- 2004 *Désirs d'Ailleurs. Essai d'Anthropologie des voyages*, Québec, Les Presses de l'Université de Laval.

MICHAUD, Maxime

- 2011 *Chasseurs d'Afrique, Safari de chasse et quête du sauvage*, Thèse de doctorat en anthropologie, Lyon, Université Lumière Lyon 2.

- 2012 « L'œuf ou la pintade ? – Safari de chasse et imaginaire sauvage du bestiaire africain », in Michèle Cros, Julien Bondaz et Maxime Michaud (eds), *L'animal cannibalisé – Festins d'Afrique*, Paris, Editions des archives contemporaines, p. 155-170.
- 2015 « De l'animal au trophée. Réification ou relation amoureuse ? », in Frédéric Laugrand, Michèle Cros et Julien Bondaz (dir.), *Liaisons animales. Questions d'affects, Anthropologie et sociétés*, vol. 39, n° 1-2, p. 165-178.

MORIZOT, Baptiste

2018 *Sur la piste animale*, Arles, Actes Sud.

NORTON, Andrew

1996 « Experiencing nature: The reproduction of environmental discourse through safari tourism in East Africa », *Geoforum*, vol. 27, n° 3, p. 355-373.

PAUL, Jean-Luc, DUVAIL, Stéphanie, HAMERLINCK, Olivier

2011 « Appropriation des ressources naturelles et criminalisation des communautés paysannes, Le cas du Rufiji, Tanzanie », *Civilisations*, vol. 60-1, n° 2, p. 143-175.

ROBINSON, Mike, PICARD, David (dir.)

2009 *The Framed World: Tourism, Tourists and Photography*, Surrey and Burlington, Ashgate Publishing.

SONTAG, Susan

1982 *Sur la photographie*, Paris, Editions Christian Bourgois.



VIVIEROS DE CASTRO, Eduardo

2014 « Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène », *Journal des anthropologues*, n° 138-139, p. 161-181.

URRY, John

1990 *The Tourist Gaze*, London, SAGE.

WARNIER, Jean-Pierre

2017 *La mondialisation de la culture*, Paris, L'Harmattan.

# Distances de sécurité et safari-photo en Côte d'Ivoire

Michèle Cros<sup>1</sup>

Lors d'une précédente recherche sur les représentations dessinées des lions, plusieurs scènes se passant en Côte d'Ivoire, dans le Parc National de la Comoé, furent collectées<sup>2</sup>. Pour l'essentiel, il s'agit de conter des périples de grandes chasses conduites illégalement par des burkinabè où figurent à plusieurs reprises des lions. Dans ce même parc, des touristes à la peau claire y effectuent des safaris-photos, et ce sous bonne escorte. Diniaté Pooda, ex-devin et aujourd'hui planteur burkinabè en Côte d'Ivoire – dans l'un de ses cahiers de dessins réalisé dans le cadre d'une investigation ethnographique au long cours<sup>3</sup> – conte l'une de ces expéditions dans une suite de 4 tableaux qu'il commente de la sorte. Dans un premier dessin non reproduit ici, « les touristes sont dans un avion et ils photographient des buffles. Les Blancs sont venus et ils sont montés dans l'hélicoptère des eaux et forêts ».

---

<sup>1</sup> Pr d'anthropologie, LADEC, michele.cros@univ-lyon2.fr

<sup>2</sup> CROS, Michèle, 2010, « Dessine-moi un lion – Premiers tableaux de chasse du Lobi (Burkina Faso et Côte d'Ivoire) », in Michèle Cros et Julien Bondaz (dir.), *Sur la piste du lion - Safaris ethnographiques entre images locales et imaginaire global*, Paris, L'Harmattan, p. 92 et s.

<sup>3</sup> CROS, Michèle, 2017, « Jeux de regards avec l'invisible. Une partie Lobi en huit dessins », *Visual Ethnography*, vol. 6, n° 1, p. 109-132.



Tableau 1

« Ici, les touristes photographient des lions. Ils sont trois, un lion ne peut pas être en brousse sans lionne, c'est sûrement un lion et deux lionnes car deux lions et une lionne, ça ne peut pas marcher. Ici, c'est le mâle qui s'est levé, il a vu les femelles et il fait le fier ».



Tableau 2

« Ici c'est le contrôle des eaux et forêts de la Côte d'Ivoire avec leur hélicoptère. Le chef est devant, les autres sont derrière. Présentement j'ai dessiné les rebelles. Ce sont les rebelles des eaux et forêts, pas ceux de l'État. Les touristes sont arrivés et ils leur ont demandé la permission. Je l'ai vu, c'est là-bas que les ai vus. »



Tableau 3

« Les touristes sont descendus de leur voiture. Ils marchent. Ils n'ont pas peur du lion. La femme explique : le lion n'est pas méchant, si tu n'as pas fait quelque chose de mauvais, il ne t'attaque pas. Sinon, il s'en serait pris à tous les chasseurs. »

Comme je m'étonne de cette présence assez rapprochée, il m'est expliqué : « Dans le cahier, ils sont prêts du lion, mais en fait ils sont loin, c'est parce que c'est dans le cahier ». Rien de plus n'a été enregistré, nous sommes passés au commentaire d'une scène dessinée relative à une thématique totalement autre. Dans le cadre de cet ouvrage : *Safaris & Selfies*, je voudrais tout de même reprendre le déroulement de cette succession de tableaux afin de livrer quelques éléments de compréhension susceptibles d'éclairer cette absence de peur qui détonne en pareilles circonstances.

On remarquera que les touristes ne semblent pas assez rassurés pour utiliser leurs appareils photos lorsqu'ils sont à pieds et ce pour ne rien dire de la pratique d'éventuels « *wildlife selfies* »... Les touristes portent leur imposant matériel autour du cou pour les hommes et à la main pour la femme mais ils n'en font pas usage, tout du moins dans

la scène dépeinte. Rien de tel lorsque les prises d'images s'effectuent à l'abri de l'hélicoptère des eaux et forêts qui maintient une réelle distance de sécurité avec les buffles ou les lions comme cela est montré dans le tableau 1. Dans le 3, il y a fort à parier que les touristes attendront le retour dans leur quatre-quatre pour se mettre à photographier<sup>4</sup>. Ces blancs ne sont donc « armés » que de leurs appareils photographiques contrairement aux trois agents des eaux et forêts représentés avec un fusil à la main dans le tableau 2. De fait, cette succession de scènes récoltées en 2009 se passe en période de conflits. Ceux qui sont alors appelés « les rebelles » occupent le nord de la Côte d'Ivoire : « c'est leur coin depuis 2002 », précise Diniaté Pooda. Il n'empêche, on pouvait encore – si l'on en croit ces images – en tant que touristes, se rendre dans le Parc de la Comoé, après s'être entretenu avec ces nouveaux agents des eaux et forêts qui demandent aux touristes :

« Tu es venu faire quel travail ?

- C'est pour voir à l'œil tel ou tel animal. Je connais son nom sur le papier, mais je veux le voir à l'œil et le photographier ».

Diniaté Pooda rajoute : « des fois, l'hélicoptère n'atterrit même pas, il vient, c'est juste pour photographier ». En effet « la forêt est très grande, il y a beaucoup d'animaux. Au Burkina il n'y a pas beaucoup d'animaux ». Il m'est expliqué que dans « la forêt de Mata<sup>5</sup>, le Blanc a nourri les animaux et ils se sont multipliés. C'est pour cela qu'il y en a beaucoup. Du sucre et de l'eau très bonne sont donnés ».

---

<sup>4</sup> Voir plus avant dans cet ouvrage, le chapitre de Marc Girard.

<sup>5</sup> Mata était le premier administrateur occidental du Parc national de la Comoé. Il fut « éliminé » par un chasseur autochtone. Les lobi du Burkina qualifient le Parc de la Comoé au moyen de l'expression suivante : « la forêt de Mata ». Ce parc d'une superficie de 1 149 450 ha est inscrit depuis 1983 sur la liste du patrimoine mondial de l'Unesco (<https://whc.unesco.org/fr/list/227/>).

Ce faisant, on y attire en même temps les bêtes sauvages et leurs photographes. Ces derniers se retrouvent bien à l'abri, dans une voiture tout-terrain ou dans un hélicoptère, avec le concours de gardes armés<sup>6</sup>. Par leur présence, ils assurent le maintien d'une « distance critique »<sup>7</sup> optimum pour « voir à l'œil » sans se faire attaquer. Cette distance est tout à la fois fonction de l'animal que l'on désire voir et/ou photographier et de celui ou ceux qui, armés, accompagnent les photographes. Notons qu'il fut aussi un temps où le photographe pouvait être doublement armé, de son appareil de vue et d'un fusil. Donna Haraway relate l'expérience d'un célèbre chasseur d'images du siècle passé qui « convaincu du caractère essentiellement pacifique du gorille, se demandait jusqu'où il devait laisser s'approcher un mâle en train de charger avant de laisser tomber la caméra pour le fusil »<sup>8</sup>. L'importance de ce « jeu sur la distance »<sup>9</sup> de sécurité se retrouve dans cet autre récit où une photo est prise « en gros plan, à 6 mètres de distance, d'un rhinocéros en train de charger », avec, détail qui lui donne tout son cachet, le fait que le photographe prend le soin de bien indiquer « à son chasseur blanc quand tirer »<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> A la fin des années soixante, en Éthiopie, « les touristes se plaignent auprès des responsables des parcs : “Pourquoi être suivi par un homme armé pendant notre safari ?”. Rien n'y fait, c'est la loi. En parc national, chaque groupe de visiteurs doit être accompagné par un garde » relate Guillaume BLANC dans *L'invention du colonialisme vert – Pour en finir avec le mythe de l'Éden africain*, 2020, Paris, Flammarion, p. 145.

<sup>7</sup> Celle-ci « couvre la zone étroite qui sépare la “distance de fuite” de la “distance d'attaque” », explique Edward T. Hall dans *La dimension cachée*, 2014 (1966), Paris, Seuil, p. 26.

<sup>8</sup> HARAWAY, Donna, 2007, « Le patriarcat de Teddy Bear : Taxidermie dans le jardin d'Eden, New York (1908-1936) », in *Manifeste cyborg et autres essais*, Paris, Exils, p. 178.

<sup>9</sup> Voir LIZET, Bernadette et RAVIS-GIORDANI, Georges, 1995, *Des bêtes et des hommes : un jeu sur la distance*, Paris, Editions du Comité des travaux historiques et scientifiques.

<sup>10</sup> HARAWAY, Donna, 2007, *op. cit.*, p. 177.

Une scène du même acabit est dépeinte par le romancier Michel Le Bris dans ce dialogue où un chasseur à la peau claire, très expérimenté, s’amuse de la naïveté d’Osa Johnson, pionnière avec son mari, des films animaliers réalisés en Afrique de l’Est :

« Combien de fois faudrait-il lui répéter qu’ils venaient filmer des animaux, pas les tuer ? Mais le vieux lascar était du genre têtue :

- Parce que c’est pas la même chose ?

Et comme elle paraissait ne pas comprendre :

- Vous comptez les filmer comment vos bêtes ? Comme des vaches dans un pré ? Le temps de sortir une caméra, là-dehors, il n’y aura plus personne ! Le seul moyen, vous verrez, c’est de les faire charger. Et là, vous aurez intérêt à savoir tirer... »<sup>11</sup>.

\* \*  
\*

La scène ici mise en dessins au Parc national de la Comoé en Côte d’Ivoire est d’une toute autre portée dès lors que le tableau 2 est passé sous silence. Le safari-photo en tant que « situation où l’on échange les balles contre la pellicule », selon la formule choc de Susan Sontag<sup>12</sup>, demande mille et un arrangements pour qu’il ne dégénère pas, même en un temps où la chasse aux « véritables » trophées n’a plus bonne presse, au moins sur le Web<sup>13</sup>. Reste ici un étrange télescope avec certaines représentations locales, attachées aux lions, recueillies en

---

<sup>11</sup> LE BRIS, Michel, 2008, *La beauté du monde*, Paris, Grasset, p. 303.

<sup>12</sup> SONTAG, Susan, 2020 (1973), *Sur la photographie*, Paris, Christian Bourgois Éditeurs, p. 31.

<sup>13</sup> Voir par exemple : <https://www.planet.fr/international-afrique-une-ado-de-12-ans-fait-polemique-en-posant-avec-des-animaux-quelle-a-tues.1152208.29335.html>.

pays lobi burkinabè - à la frontière du Parc national de la Comoé où l'on m'avait expliqué comment le lion est un peu « l'ami des hommes » dès lors qu'on s'en approche sans intention belliqueuse. « Le lion n'est pas méchant », a bien souligné Diniaté Pooda dans son tableau 3 où la distance de sécurité est tout à la fois confirmée et sublimée à la faveur de ce rapprochement graphique spectaculaire.

L'image, en l'occurrence cette succession de dessins, atteste de la nature ambiguë de cette « comédie sérieuse qu'est le safari écologique »<sup>14</sup> tout en donnant à entrevoir la possibilité d'une rencontre inter-espèces dès lors que les humains s'y livrent à distance étudiée, en veillant à laisser de côté, pour au moins le temps d'une marche en brousse, cet étonnant besoin de capture photographique.

---

<sup>14</sup> SONTAG, Susan, 2020, *op. cit.*, p. 31.





**MISES EN ABÎME**



# Singeries et selfies

## Portrait du visiteur de zoo en singe

Julien Bondaz<sup>1</sup>

Charles Hanin, administrateur colonial en poste au Soudan français (Mali actuel) dans les années 1930, décrivait ainsi la petite ménagerie coloniale, aménagée en 1923 dans le jardin public jouxtant la résidence du commandant du cercle de Bamako, au cœur de la ville :

« Voici le jardin public où des lions, des hyènes, un guépard dorment tranquillement derrière les barreaux, sur les dalles que surchauffe le soleil terrible ; une demi-douzaine de jeunes gens gesticule devant la cage du chimpanzé et celui-ci, furieux, d'imiter leurs entrechats, de fumer une cigarette qu'on lui tend tout allumée, ou, avec des cris d'écorché, de scander le chant de la rumba qui sort du club voisin. » (Hanin 1946 : 247)<sup>2</sup>.

Sous la double impulsion du gouverneur Edmond Louveau et de Théodore Monod, le directeur de l'Institut

---

<sup>1</sup> Maître de conférences en anthropologie à l'université Lumière Lyon 2, LADEC (Université Lumière Lyon 2) et Centre Alexandre Koyré (UMR 8560, EHESS-CNRS-MNHN), j.bondaz@univ-lyon2.fr.

<sup>2</sup> Le club en question est le Soudan club, aujourd'hui Carrefour des jeunes. Il était à l'époque réservé aux Blancs. Pour une histoire de la ville de Bamako, voir Philippe 2009.

Français d'Afrique Noire (IFAN), un parc biologique est aménagé en périphérie de la ville, au flanc de la colline du point G, où les animaux de la ménagerie sont peu à peu transférés au début des années 1950<sup>3</sup>. La construction de la singerie, prévue pour la fin de l'année 1954, consiste finalement en l'aménagement de « parcs d'isolement couverts pour une meilleure répartition des singes venus du zoo municipal »<sup>4</sup>. Bien que le nouveau parc zoologique soit bien plus vaste que celui du centre-ville, chimpanzés, cynocéphales, patas (ou singes rouges) et singes verts se retrouvent de nouveau enfermés dans des cages de petite dimension, ce qui permet aux visiteurs et visiteuses de continuer d'interagir avec eux, de faire danser les chimpanzés ou de leur tendre toutes sortes d'aliments ou des cigarettes allumées.

Un chimpanzé en particulier a rencontré un succès populaire tel qu'il est connu de tous les Bamakois. Jugé particulièrement bon danseur, le nom qui lui a été attribué signale l'invitation que lui font les visiteurs : Samba Danse. Tout au long de la journée, il était sollicité par des cris, des chants, des battements de main, auxquels il répondait en se dandinant en rythme ou en faisant du headspin (les jeunes visiteurs comparaient en effet souvent ce mouvement à celui des breakdancers lorsqu'ils tournent sur la tête). Samba Danse a été et continue d'être l'une des attractions du zoo, mais l'âge qu'on lui prête habituellement, une quarantaine d'années, est sans doute exagéré. Plusieurs chimpanzés mâles se sont succédés et ont été dotés du même nom. L'avant-dernier serait mort d'un cancer des poumons, dû aux nombreuses cigarettes qui lui ont été offertes. Sur la cage de son successeur avait été fixé un

---

<sup>3</sup> Le parc biologique comportait à la fois un parc zoologique et un parc botanique. La colline du point G tient son nom de la cartographie coloniale.

<sup>4</sup> IFAN, 1954, *Rapport annuel*, Dakar, IFAN, p. 101.

panneau marquant l'interdiction de lui tendre une cigarette, sous peine d'une amende de cinq litres de lait (destinés à le désintoxiquer)<sup>5</sup>.

Ce panneau, présent jusqu'en 2010, a aujourd'hui disparu. A cette date, le zoo de Bamako a en effet été entièrement rénové, sous la houlette de sa nouvelle directrice, Monia Panchèvre, qui travaillait auparavant au Bioparc Zoo de Doué-la-Fontaine, et l'inauguration du nouvel espace, désormais intégré à l'entité Parc national du Mali, a eu lieu le 20 juin 2013, après avoir été reportée à cause du coup d'état de 2012. Les nouveaux aménagements ont permis au parc zoologique de se rapprocher des normes internationales (en termes de taille et d'aménagement de l'espace) mais ont eu pour revers, du point de vue des visiteurs et visiteuses, de rendre les animaux plus distants. Nombreux sont ceux qui se sont plaints de ne plus pouvoir aussi bien les observer qu'auparavant, d'avoir davantage de difficultés à les photographier et, surtout, de ne plus pouvoir jouer avec les singes, dont les cages sont aujourd'hui beaucoup plus grandes. Samba a en effet déménagé, avec Fatim et Fifi, deux femelles chimpanzés, dans un espace auparavant occupé par des lions. Deux cages ont été reliées pour agrandir l'espace et agrémentées de hamacs, de troncs d'arbre et de pneus. Ils disposent également d'abris en banco. A une centaine de mètres des chimpanzés, Alou, un mâle babouin doguera, dispose pour sa part d'une cage neuve qu'il partage avec deux femelles<sup>6</sup>. Les singes rouges, jusqu'alors attachés par une laisse à des arbres, bénéficient eux aussi d'un nouvel aménagement.

---

<sup>5</sup> Pour davantage de développements sur Samba Danse et ses congénères, voir Bondaz 2014 : 166-169.

<sup>6</sup> Seul le babouin mâle a un nom connu des visiteurs. Il est également le seul, comme on le verra, à être parrainé. Ce traitement genré des animaux de zoo est loin d'être exceptionnel.

Un système de parrainage ayant été mis en place pour les animaux du zoo, Alou bénéficie du soutien d'une école maternelle privée, tandis que Samba Danse a d'abord été le filleul d'une jeune entreprise dédiée aux nouvelles technologies<sup>7</sup>. Il peut désormais compter sur le soutien d'une fondation, *Manaism*, investie dans la sauvegarde des chimpanzés. Le 12 avril 2017, le zoo a en effet adhéré au programme *Roots & Shoots*, initié par Jane Goodall en 1991. Ce dernier, qui bénéficie du soutien de l'établissement scolaire *Liberté*, prévoit notamment la création, au sein du parc, d'un « sanctuaire *Roots & Shoots* », un espace d'un hectare destiné à l'accueil des chimpanzés du parc et de ceux qui seraient saisis chez des particuliers, équipé d'une double clôture électrifiée et de miradors. Depuis 2016, *The Prince Mohamed bin Zayed Species Conservation Fund* et la *Leonardo DiCaprio foundation* soutiennent également le zoo et les programmes de recherche concernant les chimpanzés. L'un des chercheurs avec qui la directrice du parc collabore, Itai Roffman<sup>8</sup>, considère d'ailleurs Samba comme une sorte d'interprète (Roffman *et al.* 2019 : 11)<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> A l'ouverture du zoo rénové, le parrainage d'un chimpanzé coûtait 100 000 CFA par mois (environ 150 euros).

<sup>8</sup> Tous deux sont très critiques vis-à-vis de l'enfermement des grands singes : « La mise en exposition de Pan doit être volontaire et non pas effectuée au moyen d'une exhibition forcée, tout comme on a réalisé qu'il était contraire à l'éthique d'exposer des représentants ethniques humains dans des zoos au tournant du 20<sup>e</sup> siècle et de déformer les humains dans des attractions des décennies plus tard. La reclassification actuelle des hominiens de Pan les place en dehors du domaine animal et dans la lignée familiale préhumaine. » (Roffman *et al.* 2019 : 8).

<sup>9</sup> Il considère même Samba comme étant capable d'intervenir pour faire régner la discipline dans sa cage : « Fatim, chimpanzé femelle du zoo de Bamako, a démontré sa compréhension des règles et des sanctions sociales, en se faisant gronder par Samba, le chimpanzé mâle, après avoir tenté de baisser le pantalon des auteurs. Ses excuses immédiates de manière soumise (avec les mains au-dessus de sa tête, accroupie

Samba Danse continue néanmoins d'entretenir sa réputation spectaculaire. En février 2018, un jeune guide-animateur recruté après la réouverture du parc, m'expliquait apprécier particulièrement les chimpanzés, à cause de leur comportement clownesque : « Ils sont attractifs. Ils font les pitres, les clowns ». Les visiteurs et visiteuses, en particulier les scolaires, continuent de l'exciter, ainsi que ses deux compagnes, au point d'ailleurs que Samba, parfois excédé, en vient à leur jeter de petits cailloux, tandis que Fatim et Fifi se cachent. Leur repas ne donne pas lieu à une mise en scène, mais leurs cinq kilos de fruits matin et midi, sont complétés par une assiette de riz et parfois agrémentés d'une bouteille de *dableni* (bissap) ou de miel.

Un autre guide-animateur témoignait pour sa part d'une préférence pour le babouin mâle, Alou, dont le nourrissage lui a fourni l'occasion de créer une relation privilégiée. Durant trois mois, le jeune homme est resté en poste devant la cage du babouin et a donc « appris à le connaître ». Il lui donne la main ou lui apporte à manger :

« Je lui donne des dattes. Il aime beaucoup ça. Je lui ai appris à enlever la graine qui est à l'intérieur. Je prends une datte pour la manger, j'enlève la graine et je la jette. J'ai fait ça trois fois de suite. Après il faisait pareil. Il a d'abord goûté la graine et vu qu'elle était dure. Maintenant, si je lui envoie à manger et qu'il ne me voit pas, il suffit que je mette quelques morceaux de datte dedans pour qu'il sache que c'est moi. »

Le nourrissage ne relève pas seulement de l'apprentissage par imitation : il constitue également, aux yeux du guide-animateur, un moyen de communication à distance. Grâce

---

devant Samba) suggèrent qu'elle était vraiment désolée d'avoir enfreint les règles de son alliance avec l'auteur, fondée sur l'amitié et la responsabilité morale » (*ibid* : 13). Dans la communication officielle du zoo, Samba Danse est simplement nommé Samba (ce qui revient à effacer, linguistiquement, la logique interactionniste de sa nomination).



à ces « jeux officiels » (Picard 2018), Alou et lui entretiennent une relation qui dépasse le simple face-à-face :

« Il me protège. Si je suis à côté et que quelqu'un vient près de moi, il se met debout et crie. Moi aussi, je le protège. Parfois, quand je l'entends crier parce que les visiteurs l'excitent, je viens pour écarter les visiteurs. »

Le jeune homme compare ce lien étroit qui l'unit avec le babouin à une forme de parenté : « C'est comme si on était frères, de la même famille ».

Pour les visiteurs et visiteuses, le nouvel aménagement des cages des singes tend cependant à rendre moins évidentes de telles interactions. Faire danser Samba est devenu plus compliqué. Dans le même temps, c'est au tour des humains d'être conviés à imiter les chimpanzés. En face de la cage de Samba, Fatim et Fifi, un portique doté d'une échelle horizontale a en effet été installé (à portée de vue des trois chimpanzés) pour permettre aux enfants de tester « le déplacement par brachiation ». Juste à côté, une silhouette en bois, articulée, les incite à se comparer au corps du grand singe. Sur un panneau, invitation est faite aux visiteurs et visiteuses, et en particulier aux enfants, à imiter les primates qu'ils viennent d'observer : « Et toi, sauras-tu te déplacer comme un singe ? As-tu la même morphologie qu'un singe ? ». Les parents les photographient parfois en plein exercice. L'agrandissement des cages, la mise en place de barrières pour empêcher d'approcher des barreaux, la construction d'abris : tout concourt à rendre les singes vivants plus difficilement photographiables. Il est devenu difficile de poser à leurs côtés. Mais il est désormais possible de poser à leur manière, comme accroché à des branches ou prenant la pose devant leur silhouette (fig.1).



**Figure 1** : Portique installé devant la cage des chimpanzés au parc zoologique de Bamako, ©J.Bondaz, février 2018.

Un tel changement n'est pas spécifique au zoo de Bamako. L'histoire de l'exposition des singes (et particulièrement celle des grands singes) est commune à de nombreuses sociétés. La quête du moment spectaculaire dans les interactions avec les singes relève sans doute d'un ressort universel<sup>10</sup>. Les premiers parcs zoologiques ont d'ailleurs longtemps institutionnalisé de tels moments. Hérités des attractions foraines, les mises en scène et les shows de chimpanzés habillés, attablés pour manger, faisant du vélo ou de la petite voiture, sont fréquents dans les parcs zoologiques, depuis le 19<sup>ème</sup> siècle jusqu'aux années 1960. L'imitation des commensalités humaines, surtout, rencontre un vif succès : « l'heure du thé » au zoo

---

<sup>10</sup> A propos du zoo de Bamako, Michel Leiris notait ainsi : « Au jardin zoologique, des enfants tout nus s'extasiaient devant les oiseaux et les singes et les adultes stationnent longuement aussi. Universel orgueil humain ! » (1996 : 169).

de Londres, « l'heure de l'apéritif » à Détroit ou encore les « dîners de primates » à New-York dans les années 1920 (Herzfeld 2011 : 65-66, Herzfeld et Van Schuylenbergh 2011 : 264). En 1935, un Pet's Corner (renommé Children's zoo trois ans plus tard) est mis en place au zoo de Londres : les visiteurs peuvent caresser les animaux, notamment des singes, et se faire photographier à côté d'eux (Pouillard 2019 : 203). Imiter les humains peut même revenir à s'insérer dans leur conception des masculinités et des féminités, comme pour M'Balou, chimpanzé femelle apprivoisé par un colon en Guinée, qui « ne voulut jamais rien imiter des hommes que leurs défauts », mais qui, à la ménagerie du Jardin des Plantes de Paris, « acquit des vertus de bonne ménagère lavant sa vaisselle, balayant sa cage et ramassant sur une pelle la poussière qu'elle soulevait »<sup>11</sup> !

Au début des années 1950, Heini Hediger, alors directeur du zoo de Zürich, assumait encore d'organiser le repas des singes :

« Au zoo de Zürich, les gardiens se donnent toutes les peines du monde pour distraire les quatre chimpanzés, Tni, Nanette, Mary et Lulu, trois fois par jour, aux heures des repas. Ces habitants africains de la forêt vierge commencent par s'asseoir correctement devant une table, trouvent leur serviette roulée et ne la défont qu'après autorisation. Après le repas, ils se livrent à toutes sortes d'acrobaties, y compris les courses en trottinette et les exercices à barre fixe. » (Hediger 1955 : 246)

Si de tels exercices sont dotés d'une vertu thérapeutique par Hediger, il est davantage critique à l'égard des attractions qui lui paraissent plus proches du spectacle de cirque, telles

---

<sup>11</sup> CALFAS, Pierre, 1927, « Comment on recrute les pensionnaires d'une ménagerie », *Sciences et voyages*, IX<sup>e</sup> année, n° 422, p. 8-11.

les courses motorisées pour chimpanzés organisées au zoo de Saint-Louis, dans le Missouri, « amalgame de créatures de la forêt vierge avec des engins ultra-modernes » (*ibid.* : 247). L'imitation doit s'inscrire dans une perspective scientifique : au zoo, le jeu rencontre la discipline et devient dressage (préfigurant le training médical aujourd'hui plébiscité par les parcs zoologiques)<sup>12</sup>.

Les zoos ont donc, durant plus d'un siècle, organisé, formalisé, institutionnalisé l'anthropomorphisation des singes, envisagée comme une forme d'imitation disciplinée, formellement encadrée. Parmi les visiteurs et les visiteuses, les jeunes enfants surtout se sont très certainement amusés à imiter les primates captifs, dans un jeu de face-à-face, mais cela ne faisait l'objet d'aucune injonction institutionnelle. L'anthropomorphisation des singes est néanmoins désormais, depuis quelques décennies, rejetée tant par les responsables des parcs zoologiques que par de nombreux visiteurs, pour des motifs en partie différents (scientifiques ou éthiques), mais ayant souvent en commun de se baser sur l'illusion d'une sauvagerie conçue comme une forme de pureté. « Les zoos modernes (du moins les plus importants) [...] cherchent à réduire l'élément humain dans la construction de l'animal afin de favoriser la révélation de sa véritable nature animale » (Mullan et Marvin 1999 : 16). La mise en spectacle des bêtes, entrant en contradiction avec cette nouvelle conception du parc zoologique, ne va plus de soi et tend à disparaître. Visiteurs et visiteuses continuent néanmoins d'attendre des singes qu'ils singent les humains : le parfait primate est celui qui mime le mieux

---

<sup>12</sup> « Le dressage, au fond, n'est rien de plus qu'un jeu discipliné » (Hediger 1955 : 246). Sur les conceptions et les pratiques du jeu dans les parcs zoologiques, voir Picard 2018.

leurs comportements<sup>13</sup>. Faire le singe, c'est toujours faire le spectacle. Comme l'a montré Véronique Servais dans le cas de la singerie de la ménagerie du Jardin des Plantes :

« [...] dans les rencontres visiteurs / primates, les moments de gaieté et de plaisir sont associés aux situations où l'animal "fait le singe" (il se gratte, il fait des cabrioles, des grimaces), et plus encore quand il "fait le spectacle" » (Servais 2012 : 644).

La rencontre avec les singes participe ainsi au « cadrage ludique » de la visite au zoo (*ibid* : 647). La question de l'imitation ne relève cependant pas seulement du jeu. Depuis les années 1980, elle est au contraire au centre de controverses scientifiques importantes au sujet de la transmission de savoirs et des compétences d'apprentissage chez les singes – autrement dit, de leur culture. Comme le résume Vinciane Despret :

« [...] deux camps se forment de chaque côté d'une ligne de démarcation aisée à cartographier ; les chercheurs de terrain multiplient les observations témoignant d'imitation ; les psychologues expérimentalistes les démolissent à grand renfort d'expériences » (Despret 2012 : 23).

L'imitation des humains par les singes captifs s'est donc changée en problème. Or, en même temps que l'anthropomorphisation des primates s'est retrouvée critiquée par les professionnels de zoo (en particulier par les vétérinaires) et construite comme un objet problématique par les éthologues, des zoos toujours plus nombreux ont mis en place, comme à Bamako récemment, des dispositifs invitant les visiteurs à imiter les singes. Les singeries s'inversent : ce ne sont plus les primates non-humains qui

---

<sup>13</sup> Je fais écho ici aux propositions de Dan Sperber : « Des animaux du zoo, on attend qu'ils soient exemplaires : [...] si les singes ne font pas de singeries, on part vaguement déçu » (Sperber 1975 : 27).

miment les activités humaines, ce sont les visiteuses et visiteurs de zoo qui singent leurs « cousins » encagés ou font mine de se mettre dans leur peau. Alors qu'il est de plus en plus difficile de poser à côté des singes vivants, des sculptures les figurant en taille réelle sont fréquemment installées à proximité des cages et des enclos pour des portraits en toute proximité et sécurité (Hallman et Benbow 2007 : 883 ; Estebanez et Staszak 2012 : 161-162). Il est désormais possible de monter sur les épaules d'un simulacre de gorille ou de poser en donnant l'accolade à un orang-outang sculpté pour se faire photographier.

Mais se mettre dans la peau des singes nécessite des techniques plus immersives. Les panneaux, décors ou silhouettes « passes-têtes » se multiplient donc. Ces dispositifs invitent à passer le visage dans une ouverture pour le faire apparaître sur un corps figuré : la photographie ou la peinture d'un corps autre que le sien<sup>14</sup>. Héritées des fêtes foraines et des studios photographiques de la fin du 19<sup>ème</sup> siècle, ces installations semblent en apparence proches du déguisement. Elles s'en écartent néanmoins pour deux raisons principales. Un panneau passe-tête est, par définition, statique : il est conçu comme une image fixe, plane et cadrée, entièrement orientée pour les besoins du photographe, fixant les contraintes de pose du sujet photographié (lorsqu'il s'agit de s'adapter à la hauteur de l'ouverture en se baissant ou en se mettant sur la pointe des

---

<sup>14</sup> L'invention des décors, panneaux ou silhouettes « passes-têtes » à la fin du 19<sup>ème</sup> siècle se situe à la croisée du théâtre, de la peinture, de la photographie et des mondes forains. Elle s'inscrit dans le cadre plus général d'une culture visuelle fondée sur des formes inédites d'effets spéciaux, marquée par le brouillage des frontières entre le réel et l'artifice (Grimaud, Houdart et Vidal 2006). Ces dispositifs « passes-têtes » se retrouvent aujourd'hui non seulement dans les parcs zoologiques, mais aussi dans toutes sortes de foires, d'événements promotionnels, de marchés de Noël, ou encore dans des fêtes d'anniversaire ou de mariage.

pieds, par exemple). Il s'oppose également au déguisement dans la mesure où il impose d'être reconnu : la reconnaissance faciale de la personne photographiée est essentielle dans l'économie générale de l'image et dans la logique du souvenir de visite. La singularité du visage prime sur l'originalité du costume. En ce sens, le panneau passe-tête relève moins de l'art du déguisement que de celui du portrait.

Dans les parcs zoologiques, de tels dispositifs invitent le plus souvent à se faire photographier (ou à se photographier<sup>15</sup>) en empruntant l'apparence d'un singe. Ils perpétuent ainsi, dans une version photographique et populaire, la tradition des portraits d'artistes en singe et le genre pictural de la singerie, inventé par les peintres hollandais du 17<sup>ème</sup> siècle pour critiquer les canons de la peinture italienne de l'époque (Marret 2001). Une telle portée subversive se retrouve dans la généalogie des passes-têtes, qui empruntent au genre de la caricature leur appellation historique de « tintamarresque » en France, de « *photo-caricature* » ou « *comic foreground* » aux Etats-Unis (c'est sous ces appellations que le peintre américain Cassius Marcellus Coolidge les fit breveter en 1874)<sup>16</sup>. Dans les gravures caricaturales du 19<sup>ème</sup> siècle, les singes à tête humaine proliféraient ; celles de Darwin sont sans doute les plus connues (Browne 2001).

---

<sup>15</sup> Les selfies sont cependant rendus compliqués par la structure du panneau. Dans certains cas, une perche à selfie peut suppléer à cette difficulté technique.

<sup>16</sup> Coolidge est surtout connu pour sa série de portraits de chiens anthropomorphisés, peints en train de jouer au poker, au billard ou au baseball. Aux Etats-Unis, les *comic foreground* (plus communément appelés « *head-in-the-hole* ») ont d'abord rencontré un grand succès sur les promenades de bords de mer ou à la plage, où des photographes professionnels les installaient en nombre. Sur cette histoire états-unienne, voir Bear et Narath 2009.

Ces silhouettes grandeur nature, généralement doublement hybrides, mixant à la fois un corps de singe et une tête humaine, une image et une personne vivante, s'inscrivent également dans un autre héritage. De tels trompe-l'œil, plus ou moins grossiers, invitent à jouer sur les frontières entre les primates humains et non-humains. Ils introduisent, sous forme ludique, un trouble anthropologique : la chimère ainsi produite interroge les continuités formelles entre têtes humaine et simiesque. En ce sens, ils condensent une autre histoire, née, comme les singeries hollandaises, au 17<sup>ème</sup> siècle : celle de la comparaison visuelle entre la morphologie de la tête et du crâne des grands singes et des humains. Comme en témoignent parfaitement les fameuses planches anatomiques du dessinateur, médecin et anatomiste Pierre Camper, la naissance de l'anthropologie physique est étroitement liée à un art de l'observation et du dessin académique posant la question du modèle humain, de ses déclinaisons et de ses limites. Au siècle des Lumières, l'invention d'un canon esthétique (le profil grec) va de pair avec l'émergence de théories scientifiques racistes basées sur l'idée d'une continuité entre grands singes et « sauvages »<sup>17</sup>. En ce sens, les silhouettes passes-têtes simiesques s'inscrivent dans l'héritage des traditions foraines en perpétuant non seulement la monstration de créatures hybrides – le corps de singe surmonté d'une tête humaine comme souvenir des sirènes de Barnum (Vidal 2006) –, mais aussi en ensauvageant certains humains. La logique a certes changé, puisqu'il s'agit de donner à voir un sort partagé entre les primates non-humains et l'humanité entière. Il est néanmoins frappant que ces dispositifs, en favorisant le jeu tout en affichant des vertus pédagogiques,

---

<sup>17</sup> Sur cette imbrication de l'art, de l'histoire de l'art et de l'anthropologie physique au 18<sup>ème</sup> siècle, voir notamment Bindman 2002, Michaud 2015 et Lafont 2019.



soient avant tout destinés aux enfants. C'est donc une autre proximité problématique qui s'ouvre au zoo et dont les silhouettes passes-têtes sont le symptôme : celle entre les grands singes et les « petits d'homme ». A la juvénilisation des animaux de zoo (Mullan ; Marvin 1999 : 24) répond l'animalisation des enfants.

Aux Etats-Unis, les parcs zoologiques multiplient de telles silhouettes passes-têtes. Au Henry Vilas zoo (Wisconsin), celles de trois orangs-outangs, un mâle et deux femelles, permettent à autant de visiteurs ou visiteuses de prendre la pose, tandis qu'au zoo de San Diego (Californie), une seule ouverture est proposée au niveau de la tête d'un bébé orang-outang porté par sa mère. Ailleurs, comme au Brookfield zoo (dans la banlieue de Chicago), l'enfant a le choix parmi plusieurs animaux, parmi lesquels un singe est très souvent présent (les deux autres animaux vedettes sont le lion et l'éléphant)<sup>18</sup>. A la fin des années 2010, le zoo néo-zélandais de Wellington ambitionnait pour sa part d'installer dans les aéroports des panneaux passes-têtes à l'effigie de divers animaux menacés par la déforestation, au premier rang desquels les orangs-outangs, pour sensibiliser les voyageurs à ce problème. Au Japon, où les décors passes-têtes rencontrent un énorme succès (on en trouve dans de nombreuses galeries marchandes ou à l'entrée de certaines boutiques), les silhouettes de singe sont également très présentes dans les zoos. A Tokyo, au zoo d'Ueno, c'est même un gorille en relief qui propose une ouverture en guise de tête. Au-delà du Japon, on les retrouve dans de nombreux zoos d'Asie du Sud-Est, parfois en relief également (mais les singes semblent moins représentés que les pandas ou les koalas). Dans cette aire géographique, et

---

<sup>18</sup> Au zoo de Bamako, un tel panneau passe-tête présentant plusieurs animaux (les enfants peuvent passer la tête au-dessus d'un corps d'antilope, de buffle ou de phacochère) a récemment été installé.

notamment en Chine, comme au Proche et Moyen-Orient, l'habitude de se faire photographier aux côtés d'animaux de zoo vivants perdure (Hancocks 2001 : 182). En 2013, Manno, un chimpanzé vendu par des trafiquants à un zoo privé irakien a d'ailleurs été qualifié de « chimpanzé à selfies » par les médias qui avait relaté son transfert.

En 2011-2012, en Europe, les panneaux passes-têtes installés dans plusieurs parcs zoologiques à l'occasion d'une campagne de sensibilisation intitulée « Grands singes », portée par l'Association Européenne des Zoos et Aquariums (EAZA), étaient là encore prioritairement destinés aux enfants<sup>19</sup>. Au zoo de Lisbonne par exemple, l'un de ces panneaux avait été installé à proximité du temple des singes, dont l'architecture est directement inspirée d'Indiana Jones et qui héberge notamment des gorilles (fig.2). Un enfant pouvait passer sa tête pour figurer un singe et se faire ainsi photographier, avec pour légende : « L'extinction, c'est pour toujours ». La sensibilisation du public passait par une stratégie visuelle visant à faire de l'extinction l'horizon commun des grands singes et des humains (en l'occurrence d'un enfant, c'est-à-dire un représentant des générations futures).

---

<sup>19</sup> La campagne « Grands singes » (ou *Ape campaign*) visait à œuvrer en faveur de la protection des grands singes : gorilles, orangs-outangs, chimpanzés, gibbons et cercopithèques, en déployant des moyens pédagogiques.



**Figure 2** : Panneau passe-tête installé au parc zoologique de Lisbonne dans le cadre de la campagne « Grands singes » de l’EAZA, ©J.Bondaz, février 2011.

Dans d’autres zoos européens, les panneaux passes-têtes de la campagne « Grands singes » mettaient en scène des dispositifs différents : l’un d’entre eux figurait par exemple une famille modèle (une représentation normative de la famille européenne), composée d’un père, d’une mère, d’un fils et d’une fille, prenant la pose au milieu des représentants de chaque espèce de grands singes, dans un décor de jungle. Ce modèle de la famille humaine entourée de ses « cousins » non-humains se retrouve dans d’autres

parcs, en-dehors de la campagne de l'EAZA. Le zoo de Rome a par exemple installé un décor similaire, invitant à prendre une « photo de famille » : les parents tiennent par la main leurs deux enfants, ainsi qu'un gibbon et un orang-outang (fig.3). Ils ne prennent pas la pose mais marchent à travers jungle. L'imaginaire de l'exploration et du safari est davantage affirmé dans d'autres panneaux, comme à la Apenheul (« forêt des singes ») d'Apeldoorn, aux Pays-Bas, où la silhouette à qui le jeune visiteur peut prêter sa tête le temps d'une photo est un explorateur (reconnaissable à son casque colonial) entouré de singes. Le modèle du « petit explorateur » (Bondaz 2018) se révèle central dans l'expérience des visites enfantines au zoo.



**Figure 3** : Panneau passe-tête au parc zoologique de Rome, ©J.Bondaz, février 2019.

Ces diverses silhouettes passes-têtes présentent des affinités avec les applications numériques proposant de superposer un filtre, souvent zoomorphe, sur un selfie ou un portrait (telle la bien nommée Zoo me !). Bien que les premières soient statiques et les secondes interactives, les unes relevant davantage du collage et les autres de l'hybridation, ces techniques visuelles ont en commun de produire des (auto)portraits chimériques, compilant des traits humains et animaux (Dango 2020). Certains zoos développent leur propre application, intégrant, parmi des fonctionnalités plus classiques visant à proposer des visites guidées multimédia ou des « rencontres augmentées » avec les animaux (Webber *et al.* : 2017), des outils de filtre pour selfie. C'est notamment le cas du Zooparc de Beauval, qui invite à appliquer, entre autres animaux, un filtre de singe à ses selfies. Appelé « selfie ouistiti », cet outil fait référence à l'expression communément utilisée par les photographes français (et plus largement francophones) pour inviter leurs sujets à sourire. Le ouistiti n'est plus ici un pur signifiant, signal sonore réputé favoriser un mouvement des lèvres photogénique. Il ne s'agit plus de faire une esthétique grimace, de singer un sourire le temps de la pose. Il permet de visualiser un visage trans-spécifique artificiellement produit, une sorte de visage animal à la fois singulier et générique<sup>20</sup>. Certes, comme pour les silhouettes passes-têtes, l'hybridation des visages simiesque et humain s'affirme ludique et comique, prêtant effectivement à sourire. Mais elle est aussi le lieu où des humains, enfants ou jeunes le plus souvent, manipulent la frontière entre humains et non-humains, jouent à brouiller des identités.

Ce type de dispositif revient à symétriser le principe de la singerie. Il invite à glisser de l'anthropomorphisme à

---

<sup>20</sup> C'est en effet le visage humain qui lui apporte sa singularité, le choix des filtres animaux étant pour sa part limité.

l'empathie, de l'animal saisi comme objet à l'animal compris comme sujet<sup>21</sup>. Les parcs zoologiques mettent de plus en plus rarement en scène des singes imitant des humains, mais ils invitent toujours plus fréquemment leurs visiteurs et visiteuses à se mettre dans la peau des primates non-humains, à investir (ludiquement) une commune condition simiesque. Le singe est désormais proposé comme mesure de l'homme. Une telle inversion est l'un des signes, parmi de nombreux autres, d'un changement de communication, sinon de paradigme : le zoo n'est plus l'espace affiché de l'acclimatation et de l'approvisionnement d'espèces exotiques et sauvages, il est présenté comme une arène où se reconfigurent nos relations aux autres espèces. Du zoo de Bamako au Zooparc de Beauval, de la silhouette de chimpanzé articulée qui fait désormais face à la cage de Samba Danse au « selfie ouistiti », retrouver, sous forme de jeu ou le temps d'une pose, le singe qui est en nous vaut comme expérience d'une communauté de destin<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Je fais ici écho à la réflexion de Servais (2012 : 648).

<sup>22</sup> Je remercie Mélanie Roustan pour la lecture critique qu'elle a bien voulu faire de ce texte.

## Bibliographie

- BEAR, Jordan, ALBERT, Narath  
2009 « Head Trips. The social inversions of the comic foreground », *Cabinet*, n° 33.
- BINDMAN, David  
2002 *Ape to Apollo. Aesthetics and the Idea of Race in the 18th Century*, Ithaca, Cornell University Press.
- BONDAZ, Julien  
2014 *L'exposition postcoloniale. Musées et zoos en Afrique de l'Ouest*, Paris, L'Harmattan.
- BONDAZ, Julien (dir.)  
2018 *Le magasin des petits explorateurs*, Paris-Arles, Musée du quai Branly-Actes Sud.
- BROWNE, Janet  
2001 « Darwin in caricature. A study in the popularisation and dissemination of evolution », *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 145, n° 4, p. 496-509.
- DANGO, Michael  
2020 « Filtering. A Theory and History of a Style », *New Literary History*, vol. 51, n° 1, p. 177-207.
- DESPRET, Vinciane  
2012 *Que diraient les animaux, si... on leur posait les bonnes questions ?*, Paris, Editions la Découverte.
- ESTEBANEZ, Jean, STAZAK, Jean-François  
2012 « Animaux humains et non-humain au zoo. L'expérience de la frontière animale », in Annik Dubied (éd.), *Aux frontières de l'animal. Mises en scène et réflexivité*, Genève, Librairie Droz, p. 149-174.

GRIMAUD, Emmanuel, HOUDARD, Sophie, VIDAL, Dominique

2006 « Les troubles de la représentation. Artifices et effets spéciaux », *Terrain*, n° 46, p. 5-14.

HALLMAN, Bonnie C., BENBOW, S. Mary P

2007 « Family leisure, family photography and zoos. Exploring the emotional geographies of families », *Social & Cultural Geography*, vol. 8, n° 6, p. 871-888.

HANCOCKS, David

2001 *A different nature. The paradoxical world of zoos and their uncertain future*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press.

HANIN, Charles

1946 *Occident noir*, Paris, Editions Alsatia.

HEDIGER, Heini

1955 *Psychologie des animaux au zoo et au cirque*, Paris, Julliard.

HERZFELD, Chris

2011 « De la domestication des primates », in Jean-Paul Engélibert, Lucie Campos, Catherine Coquio et Georges Chapouthier (dir.), *La question animale. Entre science, littérature et philosophie*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 53-75.

HERZFELD, Chris, VAN SCHUYLENBERGH, Patricia

2011 « Singes humanisés, humains singés : dérive des identités à la lumière des représentations occidentales », *Social Sciences Information*, vol. 50, n° 2, p. 251-274.



LAFONT, Anne

2019 *L'art et la race. L'Africain (tout) contre l'œil des Lumières*, Dijon, Les presses du réel.

LEIRIS, Michel

1996 *L'Afrique fantôme* (1934) rééd. in *Miroir de l'Afrique* (édition établie par Jean Jamin), Paris, Gallimard.

MICHAUD, Éric

2015 *Les Invasions barbares. Une généalogie de l'histoire de l'art*, Paris, Gallimard.

MARRET, Bertrand

2001 *Portraits de l'artiste en singe. Les singeries dans la peinture*, Paris, Somogy.

MULLAN, Bob, MARVIN, Garry

1999 *Zoo Culture* (1987), Urbana and Chicago, University of Illinois Press.

PHILIPPE, Sébastien

2009 *Une histoire de Bamako*, Brinon-sur-Sauldre, éditions Grandvaux.

PICARD, Bastien

2018 « Jeux de captivité. Transactions ludiques animales et humaines dans les zoos d'Europe occidentale », *ethnographiques.org*, n° 36, p. 1-31.

ROFFMAN, Itai, *et al.*

2019 « Pan Survival in the 21st Century. Chimpanzee Cultural Preservation, Rehabilitation, and Emancipation Manifesto », *Human Evolution*, vol. 34, n° 1-2, p. 1-19.

SERVAIS, Véronique

2012 « La visite au zoo et l'apprentissage de la distinction humaine », *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 6, n° 3, p. 625-652.

SPERBER, Dan

1975 « Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? », *L'Homme*, vol. 15, n° 2, p. 5-34.

VIDAL, Denis

2006 « Les sirènes de l'expérience. Populisme expérimental ou démocratie du jugement », *Terrain*, n° 46 : p. 67-84.

WEBBER, Sarah, *et al.*

2017 « Interactive technology and human–animal encounters at the zoo », *International Journal of Human-Computer Studies*, vol. 98, p. 150-168.



# Cadre, vise et tire

## Le selfie comme outil du safari footballistique à Lyon

Bénédicte Gireaud<sup>1</sup>

« Chacun de ceux qui filmaient ou photographiaient était lui-même filmé filmant, filmé photographiant, photographié filmant ou photographié photographiant. »

Marc Augé, 1992 : 18

Il est fréquent de retrouver sur internet des photographies dont des selfies qui décrivent l'événement sportif auquel un individu a assisté. Ces images peuvent représenter le stade, le terrain, les tribunes, mais également les éléments du décor qui ornent l'infrastructure en rendant compte de l'ambiance qu'il peut y avoir. Pour inscrire sa présence dans le lieu et à l'événement que constitue un match de football, la photographie s'impose. La révolution du format numérique<sup>2</sup> en a démultiplié les supports, les matériels de production (appareils photos

---

<sup>1</sup> Master 2 en anthropologie à l'Université Lyon 2, b.gireaud@gmail.com.

<sup>2</sup> Le numérique aura mis deux fois moins de temps à être adopté par le public que la photographie elle-même (Maresca 2004, Gunthert 2015).

appelés reflex, hybrides, compacts, instantanés et smartphones) ainsi que les usages. Dans le cadre de la préparation d'un Master d'anthropologie réalisé de 2017 à 2018 nous avons travaillé sur la présence des représentations du lion au Groupama Stadium de Lyon. Le public du stade photographie avec régularité ces figures léonesques. C'est du sens de cette pratique dont il va être question en lien avec la notion d'image et de ses effets (Sartre 1936 et 1940). Ce travail porte sur les photographies qui représentent les figures du félin visibles au stade et qui rappellent le symbole de la ville de Lyon<sup>3</sup>.

### ***Le match de football comme voyage***

#### *Welcome to OL Land*<sup>4</sup>

Commençons par localiser le Parc OL<sup>5</sup>. Ce stade est tout récent, inauguré en 2016, il se situe en périphérie Est de la ville, entre les communes de Décines et de Meyzieu. Auparavant, le club avait pour équipement sportif le Stade de Gerland, un stade localisé au centre de la ville. Ce réaménagement des infrastructures du club s'inscrit dans « l'émergence d'un phénomène de sportivisation de la société française » (Dorvillé et Sobry 2006 : 15). La diffusion des événements par les médias a accentué ce phénomène qui a engendré le renouvellement des équipements sportifs. Ces derniers sont devenus des espaces spécialisés, aux accès réglementés et surtout

---

<sup>3</sup> Pour approfondir le sujet des images de la ville de Lyon voir notamment : Authier *et al.* 2010.

<sup>4</sup> OL Land : Terme pour désigner le projet général de variation des installations du Parc OL.

<sup>5</sup> Parc OL : Autre nom pour désigner le nouveau stade de l'Olympique Lyonnais. Il est prévu que l'infrastructure sportive soit accompagnée d'un complexe médical et d'équipements de loisirs.

gigantesques. Ces équipements sportifs ont été (re)construits afin d'accueillir un grand nombre de spectateurs. Cette finalité se confirme par « le développement ou la recreation d'aménagements urbains (routes, aéroports, transports en commun, etc.) » (*ibid* : 17) qui facilite l'accès aux infrastructures. Pour donner un ordre d'idée, le Groupama Stadium est à environ quinze minutes en voiture de l'aéroport Lyon-St Exupéry, une sortie de la N346 a été aménagée exclusivement pour son accès et des transports en commun supplémentaires sont mobilisés les jours de match. À partir des années 1970, il ne s'agit plus de confiner la performance sportive, il faut l'exhiber. Ainsi, l'enjeu de l'amélioration des déplacements et de la grande capacité d'accueil des stades n'est plus d'exposer la performance du sportif, mais de montrer le plaisir du spectacle. En effet, « pour que l'effort qui se veut esthétique ait un sens il lui faut un public » (*ibid* : 15).

### Divertissement ou jeu agonistique ?

Les flux transnationaux et leur augmentation « ont progressivement changé la sociologie des stades et la manière de vivre les rencontres » précise Ludovic Lestrelin (2014 : 14). La mondialisation du football a perturbé la conception et la relation que l'individu entretenait avec le territoire. Historiquement, l'identification au club pour un individu reposait sur un sentiment d'appartenance géographique partagée. La médiatisation actuelle des compétitions provoque une transformation de cette relation parce qu'« internet et les nouvelles technologies élargissent également les audiences ainsi que la renommée des équipes » (*ibid* : 16). Le rapport avec le territoire s'en trouve donc renouvelé et on retiendra l'idée d'une déterritorialisation que souligne Ludovic Lestrelin dans son

analyse. Par ailleurs, facilité par la médiatisation, le processus de mise à distance territoriale des compétitions conduit à amplifier le phénomène de touristification de ces événements.

Souvent considéré comme la manifestation de la société et indissociable du milieu urbain, le sport est devenu un nouveau prétexte pour des déplacements. Orchestrées comme spectacles, les manifestations sportives - au sens large - ont pris des airs de destinations touristiques. Cette transformation a également bouleversé la fréquentation des stades : parce qu'ils sont devenus des hauts lieux du divertissement, leur population a évolué. De nouveaux publics sont séduits par les manifestations sportives, le sport est devenu une attraction touristique. Cet attrait est défini sous trois formes par Christian Dorvillé et Claude Sobry : « l'approche motrice, l'approche visuelle et l'approche cognitive » (2006 : 18). Pour le cas du match de football nous retiendrons les deux dernières.

L'approche visuelle concerne les touristes qui sont intéressés par la mise en spectacle de l'événement, ainsi « tout est mis en œuvre pour favoriser la visibilité de l'événement (écrans géants, sonorisation, etc.) », soulignent Dorvillé et Sobry, « le spectateur vient y chercher la contagion de l'émotion » (*ibid*). Dans cette approche, l'action du touriste est à première vue passive, or dans les faits le touriste<sup>6</sup> participe activement à l'événement, chaque action suscitera chez lui une réaction

---

<sup>6</sup> J'utilise la catégorie de touriste pour parler à la fois des usagers abonnés et des usagers occasionnels. Étant donné que tous doivent faire l'expérience d'une mobilité pour assister au match, par ce déplacement je les considère comme touristes. De plus, par les Nouvelles Technologies d'Information et de Communication (NTIC), un supporter peut s'attacher à un club qui n'est pas celui de son territoire de résidence.

orale (cris, commentaires) ou physique (expressions positives ou négatives, applaudissement, enregistrement de la scène à l'aide de son smartphone, etc.). Cette participation alimente la mise en spectacle que les organisateurs retransmettent et par laquelle les actions de l'individu ont été inconsciemment orientées. Ainsi les actions reproduiront celles que la personne avait précédemment vues en image à la télévision ou sur internet, et elles serviront à leur tour à transformer ce flux continu d'informations. Nous verrons plus loin que la participation du visiteur ne se limite pas à ces actions, grâce à son smartphone et avec les images qu'il partage, son action dépasse le cadre spatial et temporel du match. Bérangère Ginhoux rapporte que les supporters<sup>7</sup> sont « régulièrement qualifiés de « douzième homme » par différents acteurs du monde du football » (2014 : 103). Ils sont alors une présence nécessaire pour le spectacle et la mise en spectacle du jeu. Le fait que le public soit autant important que les joueurs, montre que « plus qu'une compétition sportive, le match de football est avant tout un spectacle sportif qui rassemble des milliers de spectateurs et de téléspectateurs » (*ibid*). Le spectacle sportif développe donc plus qu'auparavant la participation du public.

La seconde approche retenue est celle dite cognitive. Cette approche traduit l'idée selon laquelle les individus se déplacent dans les lieux uniquement à la recherche de leur sens symbolique. La motivation du déplacement concerne donc « les lieux chargés d'histoire » (Dorvillé et Sobry 2006 : 18). Dans ce cas précis, la personne se déplace pour la valeur que le lieu lui évoque : « le touriste vient y retrouver les témoignages du passé, l'évolution des technologies, un objet fétiche » (*ibid* : 19). Ainsi,

---

<sup>7</sup> Un supporter est une personne qui affectionne un club de football, qui suit ses compétitions et le soutient lors des matchs.



« nombreux sont les supporters à distance qui cherchent à se rendre dans la ville qui abrite leur club fétiche. [...] Permettant de découvrir les lieux, les personnages et les situations, longtemps imaginés par le prisme de la télévision et des journaux, l'acte de présence au plus près du club est perçu comme une manière de confronter et d'authentifier la passion » (Lestrelin 2014 : 20). Cette forte charge symbolique du lieu doit être mise en relation avec le fait qu'en dehors des jours de match le niveau de fréquentation du stade est proche de zéro (Travert, Griffet et Therme 1998), un contraste qui s'apparente au niveau de fréquentation des églises.

Avec ces deux différentes approches, nous pouvons nous demander si nous sommes vers la fin de la version purement locale du football ? Par la mise en spectacle et les flux de médias, « les liens d'identification entre les joueurs et le public s'en trouvent remodelés » (Lestrelin 2014 : 15). Néanmoins, le phénomène d'extraterritorialité de la compétition a permis le renouvellement et le renforcement des sentiments d'appartenance. Ainsi même si les nouvelles technologies ont modifié les processus d'adhésion aux clubs – dont les logiques peuvent reposer sur l'émotion que le jeu produit et sur les performances –, elles ont renforcé celui de l'attachement et du rapport au territoire. Voici à ce sujet un extrait d'entretien avec un supporter lyonnais qui me confiait son parcours de supporter :

« Il y a d'abord ce moment où on va voir des matchs, emmené toujours par des voisins. Puis celui par des copains et puis je m'abonne au niveau des années 90's à l'OL. Ensuite, je pars faire mes études à l'extérieur et vivre à Paris pendant une bonne quinzaine d'années. Et là, bah, je pense que le sentiment de ce qui me relie aussi à Lyon, au-delà de ma famille, c'était le club. Ça décuple on va dire la passion ou le manque. Et donc là j'allais toujours voir l'OL jouer à l'extérieur, en fait, jusqu'au moment où je suis rentré ici. Mais

je pense que c'est le sentiment d'appartenance qui s'est décuplé à ce moment-là, parce que j'avais quitté la ville. »

On peut donc constater que l'affection locale des citoyens s'est accentuée grâce à la forte médiatisation des compétitions professionnelles. Ces améliorations technologiques ont permis aux supporters locaux de suivre les performances de leurs joueurs préférés en tous lieux.

### *À la recherche des grands fauves*

#### L'animalité dans le sport

Après avoir démontré la correspondance avec le voyage pour l'usager du Parc OL, le terme « safari » s'applique cette fois-ci à la forte probabilité de rencontrer un lion, au sens figuré bien sûr. Le nouveau stade de l'Olympique Lyonnais offre en effet aux visiteurs la possibilité d'être en présence d'une pluralité de figures à l'image du félin. En parcourant l'infrastructure, le visiteur pourra être confronté par exemple à des statues de quatre mètres de haut à l'extérieur de l'enceinte, à d'autres plus modestes à l'intérieur (Attia 2004), ainsi que sur les produits dérivés qu'il pourra acquérir dans l'une des boutiques présentes sur place. D'autres, plus chanceux, pourront même croiser la mascotte que le club a choisi d'appeler « Lyon » pour rappeler à la fois la ville et le club. En effet, Lyon, ce personnage aux allures de lion que les enfants adorent, se mêle parfois au public durant l'avant-match ou peut apparaître en début de rencontre pour ajouter de l'ambiance.

Le cas de l'Olympique Lyonnais n'est pas un cas à part, il est fréquent de retrouver dans le domaine sportif une présence animale. Les équipes sportives professionnelles et

amatrices ont toutes un symbole et le plus souvent, il s'agit d'un animal. Certaines équipes vont même jusqu'à avoir la présence de l'animal vivant lors des grandes compétitions (un sanglier pour le Club Sportif Sedan Ardennes ; un aigle pour l'OGC Nice ou le Sport Lisboa Benfica). Ces représentations sont nécessaires pour que l'on puisse les différencier, elles facilitent également le fait que l'on s'identifie à elles. Ainsi une jeune amatrice de foot me répondit après que je lui eus demandé ce qu'elle savait de la mascotte :

« C'est un lion je crois, si je ne me trompe pas et elle sert à représenter le club de foot de Lyon ».

Les clubs professionnels ont fait le choix d'inventer ces personnages pour créer plus de liens avec les enfants, mais ces personnages imaginés ont permis de toucher tous les publics m'expliqua un membre du personnel du club :

« Le fait d'avoir un animal, avec ce côté un peu peluche, ça a très facilement créé plus de liens avec le supporter quand on était dans le stade, et pas forcément qu'avec les enfants, même avec les adultes en fait ».

Cette stratégie de séduction des publics est plus évidente lorsqu'on essaye de mesurer le taux de cette tendance à l'animalisation. Le résultat montre que 72,5% des mascottes ressemblent à un animal. Ce chiffre a été obtenu suite au recensement sur internet des mascottes des deux plus importants niveaux hiérarchiques des clubs de football français. Le calcul fut réalisé à partir d'un échantillon de quarante clubs français de football professionnels des Liges 1 et 2 sur la saison 2017/ 2018. En fonction de la découverte des différentes mascottes existantes, j'ai classé les données par les types de représentation (animaux, objets, humains, inconnus). Concernant le choix de l'Olympique Lyonnais pour son symbole et celui de sa

mascotte, il s'agit de reprendre le même emblème que la ville de Lyon en raison de son homonymie avec l'animal. Cette espèce zoologique, utilisée pour la référence et l'identification au territoire, est directement légitimé par l'évolution phonétique du nom de la ville que Jean-Baptiste Martin a pu retracer (2010). Ici, la particularité est que le club et la ville reprennent tous deux la même image pour promouvoir leur attractivité tant au niveau local qu'international. De ce fait, on peut se demander comme le suggérait Michèle Cros au sujet de la marque de la ville de Lyon, s'il n'est pas possible de se soustraire – non pas à l'extrême visibilité du lion rouge de la signature à l'internationale de la ville de Lyon – mais tout simplement à l'extrême visibilité du lion à Lyon (Cros 2010 : 29) ?

### Le joueur comme animal

La finalité de cet écrit ne consiste pas à focaliser la réflexion sur l'animal. Toutefois, il apparaît important d'explicitier sa présence. Dans le cas de l'Olympique Lyonnais et dans un contexte de compétition sportive, la représentation léonine peut renvoyer à plusieurs significations pour le public. La présence du lion accentue l'impression de force et de performance du club. Cette hypothèse repose sur l'idée selon laquelle dans l'imaginaire, le lion fait généralement référence à la force et au pouvoir. L'histoire de l'art montre en effet que cet animal servait à représenter les rois ou des formes de valeur prestigieuse (Bacot *et al.* 2003 ; Van Der Grijp 2010). Cette référence symbolique est renforcée par l'extrait de cette jeune amatrice lyonnaise de football qui m'avait répondu lors d'un entretien concernant le sens du symbole de l'Olympique Lyonnais :

« Moi je trouve que c'est bien qu'il y ait une mascotte, parce que ça donne une image et c'est vrai que le lion, il a quand

même une image de force, parce que c'est quand même un des animaux les plus sauvages donc ça donne la force aussi et puis ça peut dire que Lyon est fort au foot ».

Ainsi, au cours de mes recherches, j'ai pu constater que l'animal était présent pour valoriser ou mettre en avant « l'animalité du joueur », sa force, son envie de vaincre. Cette tendance s'inscrit dans la même politique que celle des matchs où il s'agit de mettre le corps du sportif en avant pour donner l'impression d'un spectacle. Des stratégies de marketing sont d'ailleurs mises en place pour que les joueurs soient directement comparés à des lions. Régulièrement l'animal est en effet assimilé aux joueurs, par exemple dans la vidéo<sup>8</sup> annonçant le derby<sup>9</sup> du 23 novembre 2018 et diffusée sur les réseaux sociaux par le compte officiel du club pour promouvoir la rencontre confrontant les deux principales villes limitrophes de la région Auvergne-Rhône-Alpes. Sur ce montage, la présence de la panthère sert à identifier l'équipe de Saint-Etienne et le lion, la ville de Lyon.

Il est également possible de trouver ces rapprochements sur des comptes non-officiels d'utilisateurs ainsi que sur les produits dérivés du club. La figure suivante<sup>10</sup>, recueillie sur les réseaux sociaux, montre comment, à son tour, le public s'approprie cet imaginaire (fig.1).

---

<sup>8</sup> Page *Instagram*, « OL », [En ligne], consulté le 23 décembre 2018. URL : <https://www.instagram.com/p/BqIJC8PhCke/>

<sup>9</sup> Derby : Le derby est une rencontre sportive entre deux villes voisines. Cet événement est chargé d'émotions car le plus souvent les villes sont considérées comme antagonistes.

<sup>10</sup> Il s'agit de la capture d'écran d'une « story » sur Instagram : La story est un type de publications éphémères. Après la diffusion et leur lecture le contenu est rapidement effacé.



**Figure 1** : Photomontage réalisé par un utilisateur Instagram pour annoncer le match PSG/OL.  
Capture d'écran, le 7 octobre 2018.

De ce fait, lorsqu'on se focalise sur la notion de l'animalité au sein du contexte sportif, nous nous apercevons qu'il existe au moins deux processus. Suivant le type de caractéristiques qui sera relevé et appliqué, la relation se concevra soit sous la forme d'un anthropomorphisme, soit sous celle d'un zoomorphisme. L'information qui est apportée sur la relation entre l'humain et l'animal ne désigne donc pas la même intention selon la chimère appliquée.

La première conception déplace les spécificités humaines vers l'animal. Cette idée s'illustre par le fait que les figures qui représentent le lion, telle que la mascotte,

acquièrent des caractéristiques humaines (vêtements, actions, postures), un processus qui facilite l'appréciation du public pour ces représentations. L'enjeu est de créer du lien et cela passe par la ressemblance.

La deuxième conception concerne le processus inverse, que l'on désigne sous le terme de zoomorphisme. Cette logique se caractérise par le fait de glisser sur l'être humain – dans notre cas les joueurs – des caractéristiques zoologiques. Par cette prédisposition zoomorphique, on remarque que les supporters du club lyonnais ont tendance à vilipender les joueurs de l'équipe adverse. La réutilisation de ce type de caractéristiques permet un renforcement de l'adhésion au club : à partir de cela on peut valoriser ou dévaloriser les équipes en concurrence. Cette pratique se manifeste par les *tifos*<sup>11</sup> qui sont un moyen visuel de communication, mais aussi, par les commentaires déposés sur les publications<sup>12</sup> individuelles et diffusées sur internet. Le message est choisi pour déstabiliser l'adversaire en l'humiliant, il y a une vision verticale dans la relation. Pour illustrer cette pratique, nous pouvons nous référer à un cas de publication *Instagram* au sujet d'une photographie représentant une scène du match voyant s'affronter l'Olympique Lyonnais et l'Olympique de Marseille. On y voit le joueur lyonnais Nabil Fekir, qui, à la suite d'une faute, s'est confronté à un joueur de l'équipe marseillaise. L'image de cette scène a été reprise et partagée sur le compte d'un supporter<sup>13</sup> qui propose de transmettre toute l'actualité du club. Une fois de plus, cette publication et les

---

<sup>11</sup> Fabrications artisanales en toile de supports visuels par des supporters conçues pour être montrées et créer de l'animation durant une compétition sportive.

<sup>12</sup> Publication (Réseaux sociaux) : Diffusion et accessibilité d'un contenu aux internautes.

<sup>13</sup> Page Instagram, « artos.lyon », [En ligne], consulté le 24 septembre 2018. URL : <https://www.instagram.com/p/BoFY6vinP8s/>

commentaires montrent que les joueurs sont clairement assimilés au félin et à ses capacités de prédation. Il est possible de lire le commentaire ci-joint sur l'espace consacré à la réaction des utilisateurs : « voici une image exclusive d'un lion chassant sa proie : une sardine ». À travers l'idée selon laquelle, aujourd'hui, dans le sport, la performance et la condition physique sont les indicateurs d'un bon joueur et d'une bonne équipe, on peut voir que le lion devient pour certains un élément déclencheur pour leur appréciation.

### Objectif lions

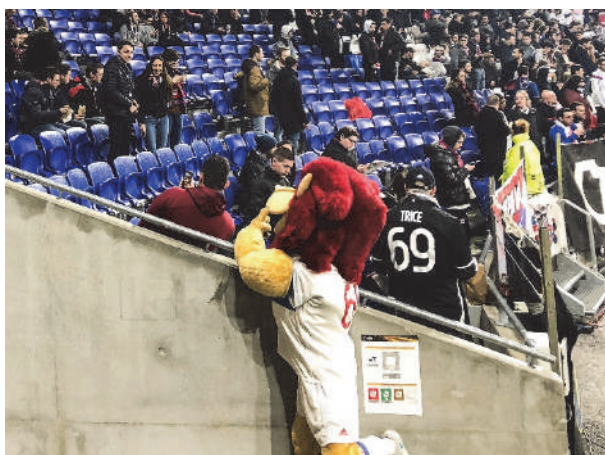
Les joueurs assimilés au lion sont rarement accessibles aux passionnés et cet amour se décale alors vers des éléments qui peuvent compenser la distance. Toutes les représentations léonines du stade constituent autant de moyens pour montrer cet attachement. Au Parc OL, les représentations du félin permettent de se rapprocher indirectement des athlètes et sont donc fort sollicitées par le public.

Au stade, on le sait, il existe une répétition de l'image du lion, se déclinant sous différentes formes qui peuvent être matérielles ou figuratives. Bouleversant les façons de vivre les compétitions, la médiatisation du sport et la forte présence de ces animaux nous amènent à questionner l'usage que les visiteurs peuvent en faire. Durant mes observations lors des matchs, j'ai pu constater que les touristes les photographiaient et se photographiaient en leur compagnie. Également, j'ai pu remarquer qu'il était possible de retrouver ces productions individuelles sur internet et sur les réseaux sociaux. Ce phénomène de la photographie peut être comparé à ce que Marc Augé avait décrit après son expérience au parc Euro Disney :



« incontestablement, chacun de ceux qui filmaient ou photographiaient était lui-même filmé filmant, filmé photographiant, photographié filmant ou photographié photographiant. On va à Disneyland pour pouvoir dire qu'on y est allé et en fournir la preuve. C'est une visite au futur antérieur qui trouve tout son sens plus tard, lorsqu'on montre aux parents et aux amis, commentaires à l'appui, les photos que le petit a faites de son père en train de le filmer, puis le film du père, pour vérifier » (Augé 1992 : 18).

L'utilisateur du stade de l'Olympique Lyonnais, à l'aide de son smartphone, cadre l'objet qu'il veut capturer, en d'autres termes, lui donne un angle de vue, le vise en s'appropriant à déclencher l'obturateur et le sauvegarde une fois tiré de sa réalité. La photographie enregistrée peut rester dans l'espace privé de son créateur ou bien être partagée sur l'espace public qu'offre internet.



**Figure 2** : Demande et prise d'un selfie par un visiteur avec la mascotte Lyon, dans les tribunes du Parc OL.  
©B.Gireaud, 15 mars 2018.

Le fait de voir durant l'événement des personnes se photographiant avec ces représentations, telle que le montre la figure précédente (fig.2) où un supporter demanda à la mascotte de faire un selfie avant qu'elle ne parte, et de pouvoir retrouver ces productions sur internet, comme cela est parfois le cas, pose au moins deux questions. Pourquoi photographie-t-on ces représentations ? Quelles sont les motivations au partage de ces productions ?

Les clubs sportifs ont généralement un lien étroit avec leur situation géographique. Cette affinité est d'autant plus perceptible lorsqu'on s'intéresse aux groupes de supporters. En effet, ces derniers revendiquent un puissant attachement à leur club ainsi qu'à leur ville. Pour ces visiteurs passionnés, une explication serait que « l'achat de produits dérivés nourrit le sentiment identificatoire et s'inscrit plus largement dans la mise en mémoire de la visite qui passe aussi par l'usage important de la photographie » (Lestrelin 2014 : 20). En plus d'être une façon passive d'identification par la mémoire, la photographie est un moyen identificatoire actif dans le cas où elle est partagée. Ainsi « l'attachement à l'équipe locale perdure et la référence au territoire demeure forte » (*ibid* : 21).

### ***L'expérience photographique : souvenir ou attachement ?***

Photographier : enregistrer le présent comme futur

L'expérience au nouveau stade de l'Olympique Lyonnais, que cela soit pour sa visite ou pour l'événement d'un match, ne peut se compléter que par la prise d'une ou plusieurs photographies. Introduite dans la vie quotidienne (Maresca 2004), la photographie est un usage qui marque l'expérience. En d'autres termes, elle fait partie intégrante

de ce que l'on peut désigner comme un processus de match ou de la visite. Plus précisément, elle est l'image, ou devrait-on dire le témoin, d'un moment de vie. Voici ce que confia l'une des personnes qui avait incarné la mascotte lorsque je l'interrogeai sur ce qui lui semblait important dans la prise photographique :

« C'est qu'il faut matérialiser la visite, l'accès au match par rapport à ça. Ils viennent voir un match, du coup ils voient le match et il y a un emblème, il y a une mascotte, du coup il faut l'avoir. Pour moi ça va de pair : match, jour de match, le foot, le terrain, la mascotte. Je vous dis, ils me disaient : "la mascotte on l'a pas vue", que j'entendais ».

On voit alors que la participation à l'événement revêt une grande importance au point d'être mise en mémoire. Photographier est un phénomène spontané que le visiteur réalise durant le temps d'attente qu'il a avant le commencement de la rencontre. Son dessein est de représenter un moment de vie. Cette activité, reposant sur la capacité technique d'enregistrement, renvoie plus communément au fait de vouloir avoir des souvenirs. Ainsi les figures léonines qui ornent le Parc OL, par leur symbolisme, amplifient le désir de prendre une photo. De plus les individus apprécieront de pouvoir la transmettre à leur entourage (Maresca 2004) ou de l'exposer chez eux, comme l'expliqua une jeune amatrice de football :

« C'est bien d'avoir une mascotte parce que ça donne un peu, je ne sais pas comment dire, mais c'est cool, ça met un peu d'ambiance et puis les gens ils peuvent l'avoir en photo chez eux. Ils peuvent avoir des doudous... ».

Cette approche admet que la photographie n'est qu'un indice (Godelier 2015, Gunthert 2015 et Poivert 2016) : une capacité de l'image qui permet d'expérimenter la présence de l'absence. Ajoutons que l'expérience du match par la

photographie est un phénomène qui touche tous les acteurs de cet événement. Les joueurs tout autant que les visiteurs l'utilisent pour marquer leurs existences. La figure suivante, par exemple, où deux joueurs du club lyonnais font un selfie avec la mascotte, illustre l'importance photographique dans la logique du processus de match. Les selfies qui sont en train de se réaliser serviront de témoignage pour cet événement. Ces selfies, ainsi que tous les autres pris lors des manifestations sportives au stade, permettront d'inscrire l'instant dans le temps individuel et collectif.



**Figure 3 :** Prise de selfies avec la mascotte Lyon par les joueurs lyonnais Houssem Aouar n°8 (à gauche) et Maxwell Cornet n°27 (à droite).

Photographie relayée sur le compte Twitter d'un des sponsors du club, « Hyundai France », consulté le 10 décembre 2018.  
<https://twitter.com/HyundaiFrance/status/691335285649600516>

Par conséquent, la photographie a une valeur indicielle, autrement dit un rapport physique avec le réel. C'est une sorte de signe qui met en présence et souligne la chose absente. Les premières photographies introduites dans la vie quotidienne furent celles des portraits ou photographies familiales. Seuls les plus aisés pouvaient jouir des dispositifs pour des portraits individuels. Pour les plus pauvres, il était rare de profiter de tels dispositifs techniques, expliquant ainsi que la représentation de soi n'apparut que tardivement, une fois qu'ils étaient adultes. Les prises servaient à représenter les moments les plus importants des individus : la communion et le mariage. Toutefois, la photographie de ce type d'événements restait seulement facultative. Ce n'est qu'à partir de l'instauration de la carte d'identité qu'il est devenu obligatoire d'avoir une représentation de soi. Aujourd'hui avec la facile accessibilité aux appareils photographiques, la priorité est de photographier les enfants et de transmettre leur évolution de croissance aux proches, ainsi que de sauvegarder les moments de regroupements familiaux (Maresca 2004).

Beaucoup de productions imagées (tableaux, croquis, photographies, vidéos) représentent une réalité environnementale (Berque 1995). Elles font référence au réel mais dépendent toutes du point de vue du sujet. Dans ce cas, poser une réflexion sur la photographie revient à introduire la question de la théorie du regard, c'est-à-dire du primat de la perception dont la lecture est inséparable de l'histoire individuelle et collective.

### La photographie comme image(s) communicante(s)

L'enjeu de ce travail est de comprendre la raison du partage de l'image et la signification de sa production. Cela nécessite d'identifier le mécanisme intellectuel qui nous

permet d'accumuler et de mémoriser nos expériences. Dans cette perspective, Maurice Godelier parle de la puissance de l'imagination, en tant que capacité nous permettant « de nous représenter des “réalités” qui n'existent plus, ou n'existent pas ou existent ailleurs » (2015 : 84). L'imagination permet également « de nous représenter des faits, des situations, des personnages dont nous n'avons jamais été témoins et que d'autres nous rapportent » (*ibid*). Elle donne donc la capacité à celui qui le désire de se souvenir, c'est-à-dire « de faire “revivre” un passé qui a existé mais n'existe plus » (*ibid* : 78). Par conséquent, ces éléments nous conduisent à l'idée selon laquelle regarder une photographie est une pratique active. L'extrait d'entretien suivant est intéressant car il montre comment la photographie est une donnée qui stimule l'imagination de la personne qui contemple l'image. Cette jeune amatrice de football me partageait ses impressions alors que je lui montrais une photo de son frère en compagnie de la mascotte :

« Alors moi j'étais pas au match, mais en tout cas je pense qu'il était très heureux de son match et très heureux d'avoir vu la mascotte en vrai je pense. Et je pense qu'il était vraiment content, donc ça lui a fait très plaisir surtout. Mais là je n'étais pas avec lui donc j'ai pas de souvenirs particulier ».

Ici, la personne n'a pas de souvenirs, mais connaissant son frère, ses passions et ses réactions, elle peut s'imaginer la scène.

À travers le terme de photographie se dessine donc une ambiguïté. Bien que ce dispositif soit intrinsèquement lié au concept d'image, cette dernière reste un instrument théorique imprécis dont plusieurs courants de pensée se sont activés à éclaircir les limites. La tendance actuelle issue des *Visual Studies* est de penser la photographie sous les traits d'une réflexion dynamique de l'image (Poivert

2016). L'expérience photographique est en ce sens une expérience imaginaire, car les images, en sollicitant l'image mentale de la conscience, entraînent l'action de s'imaginer (Godelier 2015). L'image est donc un objet de communication, étant donné qu'il s'agit d'un lieu d'expression, et ce, peut-être plus encore lorsqu'il est question de selfies.



**Figure 4** : Prise d'un selfie avec un lion de quatre mètres au Parc OL. ©B.Gireaud, 23 septembre 2018.

Agathe Lichtensztejn (2015) nous donne une direction pour étudier la formation de l'image qui passe par les actes de photographier, d'éditer et de publier. Aujourd'hui avec la photographie, il s'agit de se voir, de se donner à voir et d'être vu. Le smartphone et les applications que l'utilisateur programme (Pierron 2018) permettent d'éditer la photographie, de lui donner un style, et de la mettre en ligne

dans l'immédiateté. Une fois introduite dans l'environnement virtuel, la photographie qui pouvait être destinée au cercle intime peut très vite se diffuser au-delà de cette frontière.

Par ailleurs, nous pouvons retenir que le selfie est une demande de reconnaissance par l'utilisateur dès l'instant où c'est un moyen pour lui d'exprimer son identité dans le présent. Agathe Lichtensztein nous explique également que le selfie « met en tension deux masses de sujets que sont les regardeurs et les regardés » (2015 : 8). Cette image sur internet est « une image conversationnelle portée par un contexte dynamique » (*ibid*), c'est-à-dire qu'elle instaure une hiérarchie amicale et octroie la possibilité aux autres d'agir dessus (par des commentaires et partages avec des internautes). Par conséquent, « le selfie est, par définition, une image hyper-contextualisée qui continue à vivre dans le réseau » (*ibid*). Le téléphone est le moyen par lequel l'utilisateur reste connecté à cet environnement. Grâce à cet outil, il peut entretenir une relation avec les autres utilisateurs. L'organisation de ces réseaux entraîne les individus à suivre, par le biais d'un abonnement, d'autres profils et, de ce fait, à se tenir au courant des dernières actualités relatives à leurs centres d'intérêts. Le développement de cette pratique fait que : « visiblement, nous sommes devenus les grands anxieux de la vérification, réponse du corps au déchainement des sollicitations télématiques omniprésentes auxquelles nos écrans connectés nous soumettent, et qui altèrent durablement nos perceptions, nous conduisant à inventer des attitudes consacrées » (*ibid* : 12-13).

En dénonçant cette nouvelle habitude, l'auteur explique ainsi que l'utilisateur a développé « la peur de manquer constamment une information qui pourrait potentiellement enrichir notre journée, alimenter notre connaissance de cet



autre qui vient de publier, ou tout simplement nous divertir, et qui se traduit en une angoisse à tonalité compulsive. Parfois la tension est telle qu'elle se change en peur panique de "louper un *truc*" » (*ibid* : 19). De plus si ces angoisses<sup>14</sup> ne sont pas contrôlées, une forme plus développée de ce syndrome peut toucher l'utilisateur : « ce syndrome est en quelque sorte la version paranoïaque du précédent, quand alors il catalyse toutes les angoisses puisqu'il s'élabore sur l'horreur d'être tenu à l'écart » (*ibid*). Tenir compte de ces nouvelles pratiques et pathologies, qui peuvent toucher les supporters, nous montre à quel point ces derniers s'engagent dans une relation avec et pour le club. Ajoutons également que ces phénomènes participent au processus de match dans le sens où l'addiction apportée par nos écrans et les images qui y circulent influenceront les actes de leurs utilisateurs lors de leurs prochaines participations. Parce que « les activités ultras<sup>15</sup> ne sont pas réalisées dans le seul cadre du groupe, mais sont destinées à être montrées » (Ginhoux 2014 : 106), les photographies diffusées dans l'espace virtuel et public acquièrent une valeur conversationnelle (Gunthert 2015). En d'autres termes, si les photographies du match ou de la visite du stade montrent la relation que le visiteur peut entretenir avec le lieu, ainsi que l'ambiance qu'il pourrait y retrouver, c'est parce qu'elles font appel à l'imagination. Sans le concept d'image au sens de conscience mentale, la photographie n'aurait pas de sens.

---

<sup>14</sup> Les angoisses dont l'auteur parle sont exactement désignées sous les noms de Fear of Missing Out (FoMO) et de Mystery of Missing Out (MoMO).

<sup>15</sup> Ultras : un ultra est un type de supporters spécifique. Ces supporters s'organisent en association pour soutenir activement leur équipe.

\* \*  
\*

Par l'entremise du football et par la présence de représentations multiples de la figure du lion dans l'équipement sportif du club, les individus, aussi bien résidents que non-résidents, développent des formes d'attachements susceptibles de renouveler la relation entre l'individu et le club, mais aussi avec le territoire. La photographie, et en particulier le phénomène selfie, deviennent de nouvelles manières de faire vivre cette expérience. En tant qu'usage intime, elles sont la marque de la participation à l'événement et intègrent l'histoire de l'individu. Ensuite, insérées dans l'espace public, elles sont l'expression d'un sentiment d'adhésion et d'admiration. Par leur capacité conversationnelle et imageante, les photographies ont une efficacité symbolique (Prévost 2003) sur les personnes qui les consultent. Ce phénomène, amplifié par la libre circulation de ces images, peuvent entraîner un renforcement des sentiments d'appartenance ou encore de nouvelles adhésions au club, qui s'en trouvent d'autant plus valorisées par cette médiatisation. La ville étant indéniablement liée à l'imaginaire sportif, ces nouveaux usages produisent parallèlement une nouvelle perception du territoire lyonnais puisque « le sport est étroitement dépendant de l'espace qui acquiert alors des valeurs de territoire » (Dorvillé et Sobry 2006 : 15). Le selfie, entendu comme une mise en scène photographique, devient par conséquent un nouveau moyen pour faire reconnaître son attachement, pour s'identifier et pour construire sa façon de vivre l'espace, c'est-à-dire de produire de nouvelles manières de faire la ville.

## Bibliographie

ATTIA, Mohamed

2004 *Lyon ou le rêve des lions – 60 lions, lieux, artistes*  
Lyon, Emma Productions.

AUGE, Marc

1982 « Football. De l'histoire sociale à l'anthropologie religieuse », *Le Débat*, n° 19, p. 59-67.

1992 « Un ethnologue à Euro Disneyland », *Le monde diplomatique*, [août], p. 18-19.

AUTHIER, Jean-Yves, *et al.*

2010 *Sociologie de Lyon*, Paris, La Découverte.

BACOT, Paul, *et al.*

2003 *L'animal en politique*, Paris, L'Harmattan.

BERQUE, Augustin

1995 *Les raisons du paysage. De la Chine antique aux environnements de synthèses*, Paris, Hazan.

COHN, Danièle

2009 « Une logique des images », *Critique*, vol. 740-741, n° 1, p. 39-48.

CROS, Michèle

2010 « Le lion d'ONLYLYON - La marque internationale de Lyon » in Michèle Cros et Julien Bondaz (eds), *Sur la piste du lion - Safaris ethnographiques entre images locales et imaginaire global*, Paris, L'Harmattan, p. 29-39.

DALLA BERNARDINA, Sergio

1991 « De la chasse aux grands fauves au safari-photo : La nature sauvage, amateurs et mode d'emploi », *Ecologie Humaine*, vol. 9, n° 2, p. 55-68.

- DORVILLE, Christian, SOBRY, Claude  
 2006 « La ville revisitée par les sportifs... ? », *Territoire en mouvement Revue de géographie et aménagement*, n° 3, p. 14-20.
- GINHOUX, Bérangère  
 2014 « Est-ce la fin du mouvement ultra en France ? », *Mouvements*, n° 78, p. 103-109.
- GODELIER, Maurice  
 2015 *L'imaginé, l'imaginaire et le symbolique*, Paris, CNRS Editions.
- GUNTHER, André  
 2015 *L'image partagée*, Paris, Textuel.
- LESTRELIN, Ludovic  
 2014 « Les territoires réinventés du football mondialisé », *Mouvements*, n° 78, p. 13-23.
- LICHTENSZTEIN, Agathe  
 2015 *Le Selfie. Aux frontières de l'égoportrait*, Paris, L'Harmattan.
- MARESCA, Sylvain  
 2004 « L'introduction de la photographie dans la vie quotidienne », *Études photographiques*, n° 15, p. 61-77.
- MARTIN, Jean-Baptiste  
 2010 « Le lion du blason de Lyon » in Michèle Cros et Julien Bondaz (eds), *Sur la piste du lion - Safaris ethnographiques entre images locales et imaginaire global*, Paris, L'Harmattan, p. 25-28.

MICHAUD, Maxime

- 2015 « De l'animal au trophée. Réification ou relation amoureuse ? » in Frédéric Laugrand, Michèle Cros et Julien Bondaz (eds), *Anthropologie et Sociétés*, vol 39, n° 1-2, p. 165-178.

PIERRON, Bénédicte

- 2018 « L'individu et son smartphone, décryptage d'une interaction au rythme de l'immédiat », in Nicole Aubert (éd.), *@ la recherche du temps. Individus hyperconnectés, société accélérée : tensions et transformations*, Toulouse, ERES, p. 237-248.

POIVERT, Michel

- 2016 « La photographie est-elle une "image" ? », *Études photographiques*, n° 34, p. 1-11.

PREVOST, Bertrand

- 2003 « Pouvoir ou efficacité symbolique des images », *L'Homme*, n° 165, p. 275-282.

SARTRE, Jean-Paul

- 1936 *L'imagination*, Paris, PUF.  
1940 *L'imaginaire*, Paris, Gallimard.

TRAVERT, Maxime, GRIFFET, Jean et THERME, Pierre

- 1998 « Football des rues et des stades » in *Les Annales de la recherche urbaine*, Sports en ville, n° 79, p. 112-118.

VAN DER GRIJP, Paul

- 2010 « Vers une anthropologie de l'art du lion en Chine » in Michèle Cros et Julien Bondaz (eds), *Sur la piste du lion - Safaris ethnographiques entre images locales et imaginaire global*, Paris, L'Harmattan, p. 153-167.

# #joyeuxsacrifice

## Selfie et mort animale en Turquie

Olivier Givre<sup>1</sup>



**Figure 1 :** « #joyeuxsacrifice ». Couverture du magazine satirique turc *Penguen*, 2 octobre 2014 (©O. Givre).

---

<sup>1</sup> Maître de Conférences, Université Lumière-Lyon2, UMR EVS–CNRS 5600, [olivier.givre1@univ-lyon2.fr](mailto:olivier.givre1@univ-lyon2.fr).

Collecté à l'occasion d'une enquête conduite lors du *Kurban Bayram* (*Ayd el Adha*, Fête du Sacrifice) en 2014 à Istanbul, ce dessin évoque avec humour l'ambivalence du rapport à l'image dans le cas d'une pratique de mort animale sujette à une médiatisation intense, mais aussi à des perceptions, représentations et jugements contrastés (sinon conflictuels). Issu d'un fanzine turc, il met en scène trois protagonistes – dont l'animal sacrificiel – tous affairés à se mettre en image à l'aide de ces symboles de la modernité que sont les smartphones. Tranchant avec l'imagerie classique, solennelle et intime, du sacrifice d'Abraham, le rituel est présenté comme un moment de médiatisation instantanée et frénétique, à l'instar des multiples mises en images et en discours dont il fait par ailleurs l'objet dans la presse, la publicité, comme à la télévision ou sur internet<sup>2</sup>. Au sein de cette abondante production médiatique, ce dessin s'inscrit dans ce que l'on pourrait considérer comme un véritable sous-genre iconographique : le traitement ironique et satirique d'une « tradition » dont on se plaît à fustiger le caractère déplacé (sinon archaïque) dans une société moderne telle que la Turquie contemporaine. Bien qu'indirectement, ce type d'image s'inscrit dans une forme de critique politique du régime islamo-conservateur actuel, pour lequel un rituel tel que le sacrifice représente au contraire un élément identitaire fédérateur.

D'autre part, cette mise en perspective humoristique suggère que, loin de constituer une incongruité ou une transgression, la prise d'image accompagne régulièrement le caractère célébratif et festif d'un rituel tel que la Fête du

---

<sup>2</sup> GIVRE, Olivier, 2017, « Entre marketing rituel, concurrence médiatique et gouvernance urbaine : les économies morales en transformation de la fête du Sacrifice (*Kurban Bayram*) à Istanbul », *European Journal of Turkish Studies*, <http://journals.openedition.org/ejts/5560>.

Sacrifice. En situation d'enquête, il n'est pas rare de voir des protagonistes du sacrifice, qu'il s'agisse de membres de la famille ou de participants plus ou moins directs ou éloignés, photographier l'ensemble des étapes rituelles, y compris la mise à mort. Parmi les motifs principaux de la prise d'image, l'animal vivant et mort occupe une place de choix : il s'agit de garder la mémoire de l'actant principal (et du symbole) du rituel, y compris en se faisant photographier à ses côtés. Au-delà d'une lecture littérale (saisir une scène rituelle ou un moment de vie collective), certains ressorts plus profonds entrent en jeu dans cet acte de prise de vue. Pour beaucoup de protagonistes du rituel, il est en effet primordial d'assister à son déroulement, afin de partager ce moment symboliquement marquant, d'attester de sa (bonne) pratique mais aussi de contribuer à sa transmission, notamment auprès des enfants dont la participation, loin d'être évitée, peut se voir encouragée. Voir (et montrer) le sacrifice contribue alors à témoigner de l'acte rituel, et à garantir en quelque sorte sa probité et sa licéité.

Tout en instaurant une distance, la photographie concourt à produire ce double régime de visibilité et de légitimité. L'acte auto-photographique décrit dans ce dessin vient à son tour redoubler cet effet d'attestation, la victime elle-même devenant témoin de l'événement. Entre geste banal et mise en abîme des regards, la pratique du selfie évoquée ici engage ainsi une réflexion plus large sur l'acte de voir et de montrer la mort animale<sup>3</sup>. Le constat habituel selon lequel les pratiques de mort animale, dans les sociétés modernes, auraient été progressivement soustraites aux

---

<sup>3</sup> GIVRE, Olivier, FRANCK, Alice et GARDIN, Jean, 2019, « Voir et montrer la mort animale », in Mouloud Boukala et Olivier Givre (dir.), *Frontières, Morts animales en perspectives*, vol. 30, n° 2, p. 13-21.



regards<sup>4</sup> pour des raisons morales et politiques autant que sanitaires ou techniques, se voit nuancé par les effets de monstration et de visibilisation qui entourent un acte tel que le sacrifice, jugé au contraire bon à voir et à montrer par ses protagonistes<sup>5</sup>. Une dimension commune à la pratique du sacrifice et à celle du selfie, a priori parfaitement étrangères l'une à l'autre, pourrait alors bien être leur caractère spéculaire autant que spectaculaire : il s'agit de voir et de (se) donner à voir.

---

<sup>4</sup> Qui sous-tend de nombreux travaux portant sur le contexte français ou européen, voir notamment les références dans GIVRE, Olivier, FRANCK, Alice, GARDIN, Jean, 2019, *op.cit.*

<sup>5</sup> Même s'il n'est pas exclu que l'acte photographique (et dans le cas présent le décalage ironique qu'il instaure) joue également un rôle de mise à distance d'un événement par ailleurs anxiogène, à l'instar de mes propres prises de vue sur le terrain, que j'associe à un réflexe de « défense méthodologique » selon les termes de Georges Devereux (1980, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion).

# **RELATIONS SENSIBLES**

---



# Safaris équestres au Kirghizstan

## Bien-être animal et selfies touristiques

Tom Fournaux<sup>1</sup>

« Attendez, arrêtez-vous ! Il y a une montagne magnifique et aucune habitation (...) Avec le troupeau de chevaux en liberté, ça va faire une photo parfaite ! »

Ces propos introductifs, prononcés par Lena, une voyageuse allemande de 19 ans, illustrent bien toutes les modalités à suivre pour prendre une photo jugée comme pouvant être « parfaite » ou du moins esthétique, dans un contexte de pratiques touristiques au Kirghizstan. Plusieurs éléments singuliers ressortent de ces éléments discursifs : on remarque premièrement l'importance donnée à la prise de photo, puisque l'enquêtrice demande expressément un arrêt momentané du groupe, alors en pleine ascension d'un col de montagne. L'injonction à stopper la balade équestre sous prétexte de prendre des photographies n'est pas anodine, puisque l'on saisit ici que la réalisation d'images touristiques est aussi – voire plus – importante que la randonnée elle-même. Deuxièmement, Lena argumente en déclarant que le moment est opportun, puisque la position

---

<sup>1</sup> Doctorant en anthropologie, LADEC, tom.fournaux@univ-lyon2.fr.

du groupe de cavaliers offre une vue optimale sur la montagne, dépourvue de toute trace anthropique. L'illusion d'une nature intacte et sauvage, à l'endroit précis où se situe alors Lena, est soudainement créée. A ce portrait idyllique s'ajoute légèrement en contre-bas un troupeau de chevaux trop occupé à paître pour réagir à notre présence. Toutes ces conditions, réunies par chance à l'instant T de la randonnée, déclenchent la volonté de prendre une photo-souvenir.

Ces instants de « séances photos » étaient invariablement demandés par les voyageurs que j'accompagnais en balade équestre. En voyageurs avertis, ils savaient que les paysages au Kirghizstan allaient être magnifiques et avaient donc fait le pari risqué d'emmener tout leur outillage photographique. Les différents guides Kirghizes déconseillaient souvent d'emmener les appareils photos argentiques, à la fois encombrants et lourds. Talay (un Kirghiz de cinquante ans, guide équestre) insistait constamment pour que les voyageurs ne prennent que leur smartphone :

« Ce n'est pas pratique de prendre toutes leurs sacoches ! On va perdre trop de temps si on doit faire attention à leurs gros appareils. Les chevaux risquent de se frotter aux arbres, aux clôtures ; peut-être que leur bandoulière va s'accrocher quelque part... Ils n'ont qu'à prendre juste leurs téléphones, ce sera assez. Sinon ils risquent de casser leur matériel, et ça doit coûter cher... »

Par ces propos, Talay indiquait que mettre les appareils photos dans des sacoches accrochées à la selle était possible, mais l'absence de dégâts matériels n'était pas garantie à 100%. De plus, cela nécessitait de mettre pied à terre à chaque fois, pour sortir le matériel des sacoches, et procéder ainsi à la séance photo. Pour toutes ces raisons, les voyageurs étaient fortement encouragés à se contenter des appareils photos intégrés dans leur portable, plus

transportables, bien que produisant des photos de moindre qualité. Dans un certain nombre de cas, la proposition était refusée. Ma première interrogation était donc la suivante : comment se faisait-il que la prise de photos surpasses en intérêt l'activité équestre ? Pourquoi la capture d'images était-elle plus importante que la randonnée même ?

Il apparut par la suite que l'ambition de ces prises photographiques était en lien avec leur diffusion sur les réseaux sociaux, sur les blogs des voyageurs ou avec leurs entourages via des messageries numériques (Messenger, What's App, Gmail). Si des stratégies pour rendre visible l'expérience touristique sont mises en place par les acteurs, avec des pratiques photographiques de type « selfie », on observe également tout un processus d'invisibilisation des mauvais traitements (Givre *et al.* 2019) concernant les animaux (et plus particulièrement les chevaux). Il s'agira donc ici de comprendre les différents enjeux et stratégies de la pratique photographique dans le tourisme équestre à l'heure des nouvelles innovations technologiques.

Dans un premier temps sera réalisé un état des lieux du corpus imagier du Kirghizstan en tant que destination touristique. Nous verrons que les imaginaires collectifs sont nourris par une abondance d'images représentant des chevaux en liberté au milieu de paysages immenses et désertiques avec une absence de trace anthropique. Nous montrerons que l'expérience touristique réajuste les représentations globales avec les réalités agro-pastorales où s'observe une certaine violence vis-à-vis des animaux. Une « négociation » de la nature (Norton 1996) est nécessaire et celle-ci passe notamment par la prise de photos. C'est précisément ce dont nous parlerons dans un deuxième temps, en portant notre regard sur les selfies en tant que nouvelles pratiques. En effet, cette technique photographique se conjugue sous différentes formes, allant

de l'autoportrait *stricto sensu*, à la vidéo, en passant par la technique du First Person View<sup>2</sup>. Enfin, dans un dernier temps, il s'agira d'éclairer les moyens mis en place par les voyageurs pour donner l'illusion d'un bien-être animal. Entre les photos dites « parfaites » et certaines que l'on peut qualifier de « profanes », la production et la réception de l'image des équidés diffèrent.

La recherche a été principalement réalisée en immersion au sein d'une structure touristique de type « maison d'hôtes », sur une période de cinq mois en 2018, dans la vallée de Chon Kémine<sup>3</sup>, dans le nord-est du Kirghizstan. Cette enquête a été menée dans le cadre d'une thèse de doctorat en anthropologie sociale, à l'université Lumière Lyon 2, durant laquelle furent recueillis des descriptions, des entretiens et des photographies.



**Figure 1** : Carte du Kirghizstan et encadré de la zone d'enquête. (©OpenStreetMap, Esri)

<sup>2</sup> La technique du FPV (First Person View), qualifié aussi de « vue subjective », consiste à placer la caméra à la place du regard, pour donner l'impression d'une immersion directe.

<sup>3</sup> Чон кемин en écriture cyrillique.

## *Circulation des images et expériences de voyages*

### Faire du cheval au Kirghizstan

Depuis la dislocation de l'URSS en 1991, le Kirghizstan s'est engagé dans le marché du tourisme international, avec pour spécificité la marchandisation d'une « culture nomade ». Calqués sur les pratiques agro-pastorales en vigueur parmi les populations kirghizes, des biens et services touristiques proposent des activités s'inscrivant dans la branche du tourisme culturel : les voyageurs sont invités à dormir dans des yourtes, à boire du lait de jument fermenté (nommé « koumys »), à observer des jeux équestres traditionnels, à participer à des ateliers de fabrication de feutre, etc. Mais la pratique touristique restant sans nul doute la plus populaire et la plus médiatisée demeure l'activité équestre, sous forme de treks ou de balades, avec ou sans guide, allant de quelques heures à plusieurs semaines à dos de cheval. Ces randonnées équestres sont des moments propices pour la production photographique : paysages, yourtes, chevaux et touristes eux-mêmes sont autant de cibles pour l'objectif de l'appareil. Immortaliser une expérience, capturer une nature, témoigner d'un sentiment de communion avec l'environnement sont autant de raisons pour rendre compte d'une activité touristique délimitée dans le temps.

Colleyn et Devillez nous rappellent que « le tourisme a à voir avec l'image, l'imaginaire et l'imagerie : l'image qu'on donne du monde lointain, l'imaginaire qu'il suscite, l'imagerie pittoresque où on le cantonne souvent » (Colleyn et Devillez 2009 : 584). Aussi, lorsque les voyageurs occidentaux projettent de « partir faire du cheval » au Kirghizstan, leur envie prend racine sur des représentations collectives. Quelles sont-elles ? Quel beau discours, quelle photo de rêve ou quelle promesse silencieuse se retrouvent-



ils à l'origine de ce désir de voyage ? Ou, pour le dire en des termes plus académiques, quel contrat est fait entre les différents promoteurs touristiques (agences de voyages, sites internet, guides/manuels...) et les voyageurs ? Le marketing touristique passe par tout un panel d'« images de rêves ». De quelle matière est donc fait ce « paysage médiatique » (Appadurai 2015) et que suscite-t-il chez les voyageurs ?

Le tourisme, phénomène de globalisation par essence, entre dans une des catégories de flux culturels globaux décrit par Arjun Appadurai. Celui-ci définit le mediascape comme étant « à la fois les distributions des moyens électroniques [pour] produire et disséminer de l'information (...) et les images du monde créées par ces médias » (2015 : 73-74). En découvrant la nature de ces « images du monde », nous serons à même de comprendre les éléments de ces « mondes imaginés » (*ibid* : 33). Un portrait des différents éléments notables de ce corpus imagier sera tracé. Quels incontournables, quels piliers symboliques sont-ils indispensables pour donner à voir une image « authentique » du Kirghizstan et de son « peuple cavalier » ? Il s'agira donc de décrire le contenu de ce mediascape, mais aussi des différents supports sur lesquels il peut prendre forme.

### Des chevaux, des yourtes et des montagnes

Après avoir saisi les formes et couleurs du paysage médiatique associé au Kirghizstan à l'échelle globale, nous évoquerons le rôle de la balade équestre pour réinterpréter ces « images du monde », les saisir, les défaire et les refaire, dans un but de réappropriation et d'ajustement entre les « mondes imaginés » et les réalités de l'expérience touristique. En effet, les voyageurs se rendant sur place

n'ont pas toujours conscience du fossé entre les images globalisées, fruit de fantasmes généralisés et d'un marketing planétaire uniforme, et la réalité du pays visité, qui apparaît alors parfois comme moins esthétique, idyllique voire « éthique ». Rappelons une nouvelle fois les propos d'Arjun Appadurai :

« Les limites entre les paysages réels et fictionnels qu'ils visionnent sont brouillées, de sorte que, plus ces publics sont éloignés de l'expérience directe de la vie métropolitaine, plus ils sont susceptibles de construire des mondes imaginés qui soient des objets chimériques, esthétiques, voire fantastiques, notamment si ces mondes sont évalués selon les critères d'une autre perspective, d'un autre monde imaginé » (*ibid* : 74).

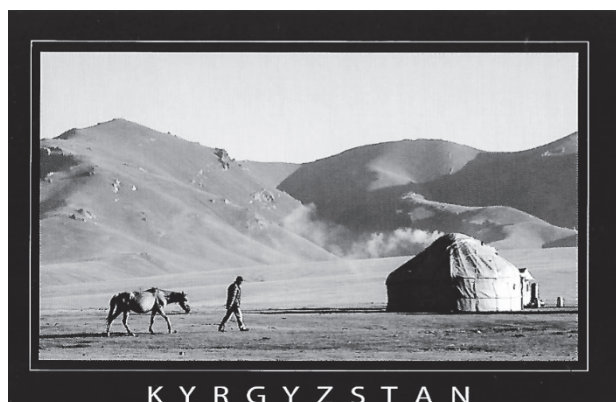
Le « paysage médiatique » s'étale à la fois sur des supports physiques (tels que les cartes postales, les affiches, les guides de voyage<sup>4</sup>, les brochures touristiques, etc.), ainsi qu'au travers du monde numérique (via les blogs<sup>5</sup>, les réseaux sociaux, les sites d'agence de voyage<sup>6</sup>, les référencement *Google Image*, etc.). Si les supports médiatiques sont variés, les représentations collectives associées au Kirghizstan gravitent autour d'un même mediascape plus ou moins uniformisé. L'association d'idées et d'images concernant cette destination touristique pourrait se mentionner par une liste de mots-clefs tels que : cheval, steppe, yourte, montagne, nature vierge, nomade, authenticité, hospitalité, etc.

---

<sup>4</sup> Voir *Route de la Soie*, Collection Bibliothèque du voyageur Galimard. Paris, 2015.

<sup>5</sup> Voir <https://www.myatlas.com/CamilleBornert/lepopeekirghize>.

<sup>6</sup> Voir Allibert-Trekking, <http://www.allibert-trekking.com/>.



**Figure 2** : Carte postale kirghize

On observe, à travers ces corpus d'images, une certaine idéalisation d'un mode de vie dit « authentique » (Tiberghien 2014). Ainsi reste ancré dans l'imaginaire collectif le fantasme d'une nature préservée des maux de l'humanité (comme la pollution, les industries, les villes, le stress au travail, etc.). Le retour à un « *self-made* »<sup>7</sup>, loin de la consommation capitaliste, serait l'un des arguments pour « vivre autrement ». Le cheval qui paît en liberté dans une prairie est le symbole de ce fantasme écologique, l'emblème d'une « culture nomade » idéalisée. Les flux de touristes - et l'ethnoscape<sup>8</sup> de manière générale - sont motivés par la vision de ces représentations. Rappelons par ailleurs que « non seulement ce sont ces représentations [...] qui constituent le terrain le plus négligé, mais ce sont elles également qui conditionnent le champ le plus riche, celui par lequel nous rentrons tout d'abord dans l'activité [ici de tourisme équestre], celui aussi qui dicte nos relations avec elle » (Monneyron 2013 : 11).

---

<sup>7</sup> Traduction : « faire soi-même ».

<sup>8</sup> L'ethnoscape est défini par Arjun Appadurai (1996) comme le flux des personnes (touristes, immigrés, réfugiés, exilés, travailleurs...).

À travers cette masse imagière présente dans les différents médias, trois figures semblent posséder le caractère d'invariant et conditionnent ainsi l'authenticité et l'esthétisme d'une image issue du paysage médiatique kirghiz : il s'agit du cheval, de la yourte et d'un paysage naturel. Le modèle imagier est bien sûr variable, avec des troupeaux de moutons, des chasses à l'aigle, des drapeaux kirghizes, des tapis en feutres ou encore des jeux traditionnels, mais les figures du cheval et de la yourte immergées dans un paysage naturel restent bien souvent présentes. Pour avoir une vue d'horizon d'un « paysage médiatique », il suffit de taper un mot clef sur le référencement *Google Images*. En ne tapant que « Kirghizstan » dans la barre de recherche, on observe immédiatement des photos de chevaux, de steppes et de yourtes.

Ce triptyque imagier est le fondement de la « communauté de sentiments » (Appadurai 2015) des voyageurs qui viennent au Kirghizstan. Si les paysages représentent l'immensité du monde, avec des steppes à perte de vue, des montagnes aux cols enneigés, ou encore des lacs qui ont la taille d'une mer, les yourtes possèdent quant à elles un caractère exotique, folklorique, gage d'authenticité et de dépaysement. Enfin, les chevaux donnent l'illusion d'une faune indomptée, libérée de l'emprise de l'Homme, divagant dans une flore idyllique... L'apparente liberté animale donne à penser un monde arraché à l'anthropocène, où le cheval devient l'emblème de cette nature calme, sauvage et non-souillée. La figure équine fait partie du paysage médiatique centrasiatique et les safaris équestres sont alors un moyen pour s'immerger dans cette nature retrouvée et faire corps avec elle grâce à l'expérience inter-espèces.

## Une réinterprétation d'images globalisées

« Safari équestre »<sup>9</sup>. Cela peut surprendre, mais la notion de « safari » est à entendre ici au sens large, tel qu'évoqué plus avant dans cet ouvrage par Sergio Dalla Bernardina, Marc Girard et Maxime Michaud. Elle invite à interroger le voyage, dans le but de voir, d'observer et de contempler les éléments d'une nature devenue soudainement accessible. Le terme de « safari équestre » prend sens dès lors que l'on perçoit les treks et balades à dos de cheval comme des moyens pour pénétrer des environnements naturels et culturels restés jusqu'alors inconnus. À la fois moyen de locomotion, activité sportive, et relation ludique avec un animal, il permet l'immersion dans une nature suivant les mêmes modes de vie que prétend la figure de l'éleveur nomade (Pabion-Mouriès 2011 ; Ferret 2012).

Andrew Norton utilise le terme d'« arène de négociation de la nature » pour conceptualiser le tourisme du safari. Il qualifie celui-ci comme étant :

« Un processus de construction et de négociation, se produisant au travers de codage et décodages des pratiques employés respectivement par les acteurs marketings du tourisme et les touristes eux-mêmes, reproduisant des “mythologies ethno-raciales” et des mythologies environnementales ». (Norton 1996 : 356)<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> L'utilisation du terme anglophone « horse-riding » comprend l'activité équestre dans toute sa multiplicité, allant de la balade au sport d'équitation, de la randonnée à la compétition.

<sup>10</sup> « *A process of place construction and negotiation, which occurs through encoding and decoding practices employed respectively by tourism marketing managers and tourists, reproducing “racial-ethnic mythologies” and environmental mythologies* » (citation originale).

Ainsi, la communication interculturelle apparaît comme un ensemble de codages et de décodages, de modifications et de réajustements pour convenir aux spécificités du tourisme international. L'enjeu marketing de ce type de tourisme est de reproduire des mythologies environnementales et ethnico-raciales. L'auteur décrit le tourisme marketing de la nature africaine comme un cumulé d'archétypes « reproduisant un discours romantique qui place les animaux sauvages et les cultures primitives au temps de la préhistoire »<sup>11</sup> (idem : 355). Portant son étude à la fois sur l'analyse de brochures touristiques et sur des entretiens de voyageurs sur place, l'auteur tente d'expliquer comment les touristes se réapproprient leurs propres expériences, en mesurant le fossé existant entre les représentations collectives des voyageurs et les réalités vécues sur place. Conclusion est faite que les interprétations de la nature et de la société qui l'habitent apparaissent bien plus élaborées et sophistiquées que les simples représentations utilisées dans le marketing touristique. De fait, imagerie globale et réalité locale sont en dialogue constant : le mediascape et l'ethnoscape s'influencent réciproquement, nourrit par la production et la diffusion d'images touristiques. Ce phénomène participe d'un processus complexe de patrimonialisation croisée (Givre et Regnault 2015) passant par une circulation des images.

Dans le cas du tourisme équestre au Kirghizstan, nous proposons d'interroger la différence existante entre les représentations globales d'une « culture nomade »<sup>12</sup> et les réalités d'un mode de vie agro-pastoral instaurant une distanciation plus marquée vis-à-vis du monde animal. Les

---

<sup>11</sup> Traduction personnelle de l'article. L'auteur travaille sur les safaris en Afrique de l'Est.

<sup>12</sup> Appelé « néo-nomade » par Guillaume Tiberghien (2014), pour rendre compte de l'effet de folklorisation culturelle.

statuts des animaux sont changeants d'une culture à l'autre et le cas équin demeure intéressant à examiner, tant l'idolâtrie occidentale diffère des pratiques équestres centrasiatiques. En effet, « à la différence des sociétés à écuyers où l'équitation est réservée à une minorité et où, de ce fait, le cheval jouit d'un statut culturel valorisé et relativement protégé, les peuples cavaliers font de cet animal un usage à la fois généralisé et multiple » (Ferret 2009 : 12).

Présents dans les chansons, sur les drapeaux et dans les contes, les équidés révèlent ce paradoxe qu'ils sont aussi mis à rude épreuve, comme l'est le bétail français : « En Asie Intérieure, tout tourne autour du bétail et, parmi le bétail, l'animal roi, c'est le cheval. Libre et soumis, monté, bête et attelé, battu, éreinté et sacrifié, traité, mangé et corroyé, conté et chanté, c'est le cheval tout entier qui est magnifié » (idem : 16). À la fois symbole d'une nation et, matière première pour sa viande et son lait, le statut du cheval déborde de toute part de la place qui lui est attribuée en Occident. Les affects des voyageurs concernant les animaux se heurtent souvent aux usages centrasiatiques et les safaris équestres sont les lieux où s'opèrent ces frictions (Tsing 2011 ; Keck *et al.* 2015).

### Les frictions des voyageurs

Les images globalisées de chevaux libres, galopant dans des paysages vierges, sont sans nul doute un facteur essentiel qui décide les voyageurs à se rendre sur place. Le safari commence sur la toile, en découvrant les ailleurs, la faune et la flore, les natures et les cultures à travers un écran. Cependant, les maltraitements animaux ne sont pas représentés de manière significative sur le net et les imaginaires collectifs sont en décalage avec ce à quoi les

voyageurs sont confrontés une fois sur place. L'enjeu est alors de déconstruire une animalité générique en admettant le caractère utilitaire des animaux et donc l'usage qu'il en est fait. L'authenticité culturelle devient soudainement source d'ambiguïtés, d'incompréhensions et de frictions. L'utilisation excessive du Камчы (« *kamtchi* » en kirghiz phonétique) - le fouet centrasiatique pourvu d'un manche en bois solide et d'une bande de caoutchouc d'une quarantaine de centimètres - claqué avec force sur la peau des bêtes et fait parfois saigner les flancs des chevaux. Ajoutons à cela la vue de poulains séparés de leurs mères, d'entraves aux paturons<sup>13</sup> parfois si serrées que des infections apparaissent et de chevaux exténués, amaigris ou sévèrement blessés. Enfin, les mises à mort équine, ovine ou caprine bouleversent les systèmes d'affects (Laugrand, Cros et Bondaz 2015) des voyageurs enquêtés. La revendication enjouée des Kirghizes pour l'hippophagie apparaît comme un acte profane pour ceux qui, ayant placé le cheval au rang de « compagnon de l'homme » (Digard 1995), ne peuvent se défaire de leur compassion envers les animaux.

Prenons en exemple les propos tenus par Lena, la voyageuse allemande citée en introduction. Réalisant un service civique dans une école pour une durée d'un an, Lena a largement eu le temps de s'accoutumer aux pratiques locales concernant le traitement des animaux. Après plusieurs mois de constatations amères, elle conclut :

« Je pense arrêter de monter [à cheval] ici [au Kirghizstan]. Je n'aime pas la façon dont ils traitent leurs chevaux, et je ne veux pas cautionner ça... ».

---

<sup>13</sup> Les paturons sont la partie de la jambe chez les chevaux qui correspond à la cheville chez l'homme.



Par la tournure utilisée, « la façon dont ils traitent leurs chevaux », elle entendait plusieurs pratiques jugées comme de la maltraitance. Premièrement, après avoir galopé avec un cheval, les Kirghizes ont pour habitude de l'attacher à un poteau pendant environ une heure. La selle est laissée sur le dos de la bête qui ne peut ni boire ni manger. Lorsque je demande des explications aux Kirghizes, ils me répondent qu'il n'est pas bon de faire boire ou manger un cheval après l'effort, car il y a un risque de choc thermique avec le corps chaud de l'animal et que celui-ci risque de manger plus que nécessaire. Par ailleurs, la selle doit rester sur le dos de l'animal car il faut que la transpiration sèche, au risque là encore que le cheval prenne froid et que les cicatrices qu'il a en dessous de la selle ne gonflent brusquement. Ces pratiques étaient fortement condamnées par l'ensemble des voyageurs enquêtés qui avaient des connaissances approfondies en équitation. A ces arguments, Lena ne peut s'empêcher de commenter :

« C'est des grosses conneries ! Les chevaux connaissent mieux leurs besoins que nous ! S'ils galopent dans la nature, ils n'ont pas besoin de l'homme pour savoir ce qui est dangereux pour eux ou non ! ».

Les conditions de validation ou d'invalidation du contrat touristique dépendent donc des questions de bien-être animal. Ce qui semble un détail, une plaisanterie pour les Kirghizes, peut représenter pour les voyageurs l'aspect le plus à même d'invalidier ce contrat. L'étude du safari permet donc d'interroger ce brouillage ontologique, qui prend racine dans la fracture entre les images globalisées et celles du terrain. En « faisant l'expérience de la nature »<sup>14</sup> à travers l'activité équestre, les voyageurs peuvent réinterpréter et se réapproprier leur propre expérience

---

<sup>14</sup> De la traduction « *Experiencing Nature* » de l'article de Andrew Norton (1996), cité plus haut.

touristique et les images qui en découlent. Les captures photographiques des voyageurs rendent compte de ces expériences et sont la résultante de logiques, d'intentions et de techniques spécifiques. Tout l'enjeu sera de comprendre, dans la prochaine partie, dans quelle mesure la prise de selfies tente de répondre au fantasme occidental d'une nature saine, avec des animaux libres ou en situation de bien-être, s'inscrivant ainsi dans la continuité des imaginaires. Nous tenterons donc de saisir les logiques de production et de diffusion de ces selfies à l'heure de cette mise en ligne massive et généralisée des images sur les réseaux sociaux.

### *Images célébratoires et performatives*

#### Une connexion satellite assurée

Sur les nombreux sites naturels où l'enquête a eu lieu, dans les villes, les villages et les campements traversés, la connexion satellite était bien souvent assurée. Cela peut surprendre dans ce paysage post-soviétique fait de routes cabossées, d'habitations en torchis, de voitures datant des années cinquante et d'un monde matériel relativement ancien. Pourtant, à l'exception de quelques vallées et cols enclavés, il était souvent possible de capter le réseau internet et téléphonique et donc d'appeler, de recevoir des mails, de partager ses activités sur les réseaux sociaux et ce, malgré une altitude nationale moyenne de 2750 mètres.

Aussi, pour les voyageurs venus chercher un « retour aux racines », le constat peut être amer<sup>15</sup>. Et aussi

---

<sup>15</sup> On comprend la désillusion de celui qui, voulant fuir un quotidien rempli d'un flot continu d'informations, se retrouve à l'autre bout du monde avec les mêmes publicités, les mêmes médias, les mêmes habitudes numériques.

réjouissant ! En effet, l'omniprésente possibilité de se connecter au monde virtuel pourvoit les prises photographiques d'un caractère particulier : celui d'être discuté, partagé, commenté, aimé ou détesté en temps réel. La miniaturisation des caméras à l'intérieur des téléphones portables a rendu le selfie récurrent, banal et généralisé à une majorité de personnes détenant un smartphone. Ces téléphones portables d'une nouvelle ère numérique – capables d'Intelligence Artificielle, de surfer sur le net, d'ouvrir des documents ou de contenir des applications aussi nombreuses que variées – permettent aussi le selfie et ce, notamment grâce à une deuxième caméra insérée du même côté de l'écran et faisant donc face au visage de l'utilisateur.

L'immédiateté de la circulation de ces « images partagées » (Gunther 2015) permet de développer une « analyse conversationnelle des images ». L'abondance ou l'absence d'échanges à propos d'une image diffusée permet de juger de son intérêt, des sentiments qu'elle suscite et donc de mesurer son agentivité. Les légendes que l'on peut apposer en dessous de la photo, ainsi que les hashtags # auto-référencent la publication et donc renforcent la dimension contextuelle de celle-ci (Lichtensztejn 2015). En cela, le selfie possède la singularité d'attester d'une pratique, en se montrant à l'instant t, au cœur même de l'activité. C'est une image « certifiée conforme », à la fois célébratoire et performative, puisque le voyageur témoigne ainsi de sa présence sur place. La prise de photographie comme fabrique de sensibilités est alors d'autant plus effective que celui qui prend et partage la photo a véritablement vécu l'expérience. *Il y était*. Le selfie augmente donc le caractère de perception embarquée et, en étant diffusé par la suite dans le monde numérique, s'insère dans une économie conversationnelle basée sur l'agentivité de ces images.

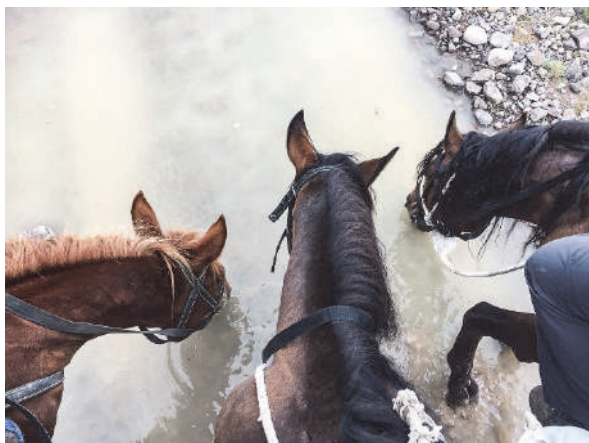
Dans le cas de photos en lien avec des animaux, on observe un processus de fabrication des sensibilités où l'altérité animale devient soudainement moins lointaine, plus accessible.

### Selfies en selle et « horsefies »



**Figure 3** : Un selfie en selle  
(©photo prêtée par des voyageurs, juillet 2018, Kirghizstan).

À la fois comme pratique touristique et image de soi, le selfie permet de témoigner d'une activité sportive en train de se faire, ainsi que d'une connexion homme-animal. Le procédé le plus courant consiste à prendre une photographie directement en selle, sur le dos de sa monture, et de tourner l'objectif en direction de son propre visage. Les techniques pour faire un selfie lors de l'activité équestre sont alors multiples : soit en se penchant au niveau de l'encolure et du museau du cheval, soit en restant droit sur ses étriers et en capturant donc le paysage au loin.



**Figure 4 : Horsefie**

(©photo prêtée par des voyageurs, août 2018, Kirghizstan).

Une autre technique consiste à suggérer la pratique équestre, sans la montrer. Qualifié de « hors-champ » dans le domaine cinématographique, ou encore de FPV (First Person View) pour donner une caractéristique de « caméra subjective ». Ce procédé invite à penser « sans voir » en donnant des indices visuels. Il s'agit d'indiquer sa présence via un certain angle de vue, une partie de son corps, une ombre, etc. Pauline Escande-Gauquié (2015 : 37) énumère ainsi un nombre considérable de types de selfies : eyefie (pour les yeux), nailfie (pour les ongles), legfie (pour les jambes), assfie (pour le fessier), etc. De fait, nous avons constaté une tendance pour le « horsefie », qui consiste à prendre sa monture en photo, pour témoigner de manière détournée de l'activité équestre. Remarquons par ailleurs que le fait de capturer les oreilles ou l'encolure de sa monture dans le cadrage de l'appareil n'est pas inné (à moins d'être de très petite taille). La technique consiste alors à se pencher en arrière, à se replier, se courber sur soi-même pour descendre l'appareil photo non pas au niveau des yeux, mais à celui du sternum ou du nombril. Chaque

« horsefie » qui représente des oreilles de chevaux est donc la résultante d'une volonté du photographe, ainsi que d'un travail musculaire au niveau de l'abdomen.

### Vidéos prises au galop

Enfin, la photo ayant pour variante dynamique le support vidéo, nous ne saurions faire l'économie de ce phénomène « GoPro » de caméra embarquée. Qu'elles soient attachées à un casque, à un poitrail, à un poignet, ou au bout d'une perche (*stick* en anglais), les nouvelles caméras conçues pour les activités d'extérieur sont nées dans la lignée de cet engouement pour une « société de spectacle qui aime regarder et se regarder » (Escande-Gauquié 2015 : 4). On constate ainsi que « ce sont bien les valeurs du capitalisme égocentrique et sériel qui triomphent, avec une folklorisation du monde qui repose sur la quête de sensations immédiates, de plaisirs des sens sans cesse renouvelés, de divertissement généralisé et d'accomplissement par l'exhibition de soi » (*ibid* : 21). Pour les vidéos prises au galop lors de balades équestres, on remarque une volonté d'exhiber sa performance sportive. Pauline Escande-Gauquié parle ainsi de « selfie performance » (*ibid* : 39).

En passant au format vidéo, le selfie bascule dans « l'égo-sphère », car l'intention n'est pas tant de montrer une connexion homme-animal que de se montrer soi-même. Le cheval paraît davantage comme un moyen de locomotion original que comme un compagnon, puisque son visage n'est pas sur l'objectif.



**Figure 5** : Un voyageur se filmant au galop avec une caméra embarquée au bout d'un *stick* (©capture d'écran d'une vidéo Youtube <https://www.youtube.com/watch?v=zWEG3sJUgcY>)

Cependant, à plusieurs reprises, les touristes que j'accompagnais en balade équestre ne pouvaient pas réaliser ce genre de vidéo, car les chevaux étaient boiteux, blessés, ou bien trop fatigués pour galoper. Bien souvent, les chevaux loués aux touristes n'étaient pas ceux en meilleure forme : il s'agissait davantage de montures non appréciées des cavaliers Kirghizes, qui n'avaient pas été ferrées, et qui avaient des problèmes de boitillements. A plusieurs reprises, je pus constater que l'équipement équestre proposé aux voyageurs était incomplet, et qu'il manquait un des étriers à la selle ! Seul mon cheval personnel était apte à galoper, car suffisamment nourri, entraîné et ferré. S'opérait alors un échange de monture, afin que les voyageurs puissent se filmer en pleine vitesse et accomplir une performance honorable.

## *Mise en scène d'un bien-être animal*

### Cacher et camoufler

Les procédés mis en place pour donner l'illusion d'une expérience équestre satisfaisante sont nombreux et variés : ils visent à montrer un apparent bien-être animal, une gestion empathique de sa monture, à exhiber une relation d'intimité avec son cheval, à mettre en avant un environnement naturel le plus idyllique possible, ainsi qu'à cacher toutes traces de souffrance ou de mort animale.

Aussi, les pratiques photographiques observées dans le cadre du tourisme équestre au Kirghizstan s'intègrent dans ces mêmes sensibilités envers les animaux. Un jeu adroit de camouflage des blessures pouvait être réalisé, en les déroband au regard de l'objectif par une veste posée sur la plaie, un pivotement du cheval pour montrer le flanc intact, ou encore en s'abstenant tout simplement de photographier l'équidé en question. Enfin, de nombreuses photos étaient supprimées lorsque les rênes trop tendues par le cavalier enfonçaient les mors dans la bouche du cheval, lui faisant ainsi faire une grimace de gêne ou de douleur.

### Une morsure de loup à photographier

Il faut nuancer l'analyse qui voudrait que toutes traces de violences animales soient condamnées ou rendues taboues. Cette vision simpliste n'englobe pas certains éléments photographiés qui soulèvent de prime abord un paradoxe. Trois données ethnographiques ont notamment été relevées : les cas d'une morsure de loup, d'un match de kôk-bôrù, et du Камчы (« kamtchi », le fouet centrasiatique).



« Un jour où nous étions, un couple de touristes espagnols et moi-même, en direction pour aller nourrir nos chevaux, un cavalier kirghiz vînt nous parler. Un des touristes remarqua une étrange blessure sur le postérieur de son cheval, d'une vingtaine de centimètres de diamètre. Nous interrogeâmes donc le Kirghiz, qui nous déclara qu'il s'agissait de la cicatrice de la morsure d'un loup. La réaction du couple fut pour le moins surprenante : ils s'empressèrent de photographier la blessure ! ».

Extrait du carnet de terrain,  
Vallée de Chon Kemin, août 2018.

Le mal-être animal n'étant pas d'origine humaine et devant l'absence de trace de maltraitance, la blessure n'était pas condamnable et devenait une curiosité à photographier, une expérience à capturer, une histoire exotique à raconter.

### Une dépouille de chèvre à ne pas photographier

Un autre évènement intéressant fut celui d'un match de *kôk-bôrû* organisé par une agence de tourisme locale pour un groupe de voyageurs. Le *kôk-bôrû*<sup>16</sup> est le jeu national kirghiz qui consiste à s'arracher une carcasse de chèvre, afin de la déposer dans un but. Possédant la caractéristique d'être une activité très impressionnante, de par la violence qu'elle suscite chez les cavaliers et les chevaux, le *kôk-bôrû* attire le regard touristique qui, oscillant entre fascination pour l'exotisme et condamnation pour le manque d'éthique, ne passe pas inaperçu. La vingtaine de touristes fut parfaitement attentive et enthousiaste à la vue de ce jeu à la fois spectaculaire et authentique et, bien que des chutes, des coups de fouets, des morsures, des hennissements et des piétinements se firent voir et entendre, la curiosité culturelle ne fut point noircie par cette

---

<sup>16</sup> Appelé aussi *bouzkachi* en afghan, *kôkpar* en kazakh.

violence des corps, mi-humains mi-animaux, qui s'impactaient, se fracassaient, se déboitaient sous la vitesse et l'enivrement du jeu<sup>17</sup>.

À la fin du match, les cavaliers kirghizes descendirent de leur monture, les touristes posèrent leurs appareils photos et, tandis que les joueurs se félicitèrent et reprirent leur souffle, les autres rejoignirent la dépouille caprine, pleine de poussière. Tous les regards convergèrent vers ce reste d'animal, dépourvu de tête et de pattes et dont la forme grossière ne pouvait que heurter les affects des voyageurs. Le sport national passait ainsi d'un objet de folklore authentique à une abomination envers un non-humain démembré, arraché et balancé dans tous les sens. Aucune photo de l'animal mort ne fut prise. Par ailleurs, lorsque je pris l'initiative de saisir la dépouille pour la photographier (pour les besoins de l'enquête), des regards noirs se tournèrent vers moi, et je sentis tout le poids d'un jugement terrible s'abattre... Entre des Kirghizes légitimes à décapiter une chèvre et s'arracher sa carcasse, sous couvert de tradition et, un occidental qui s'en empare pour photographier la dépouille, le statut des acteurs de la violence animale légitimise ou non leur droit à agir sur les non-humains<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Pour plus de détails, voir le roman de Joseph Kessel (1967), ou l'article de Carole Ferret (2018).

<sup>18</sup> Adoptant une méthodologie de « participation observante » (Wacquant, 1989), il m'est arrivé à de nombreuses reprises de me retrouver en porte-à-faux face à des voyageurs occidentaux. Imitant (mais sur un mode mineur) les faits et gestes de mes informateurs kirghizes, je fouettais comme eux les chevaux, jouais aux jeux équestres, égorgeais, dépeçais et découpais les moutons à leurs côtés. Mon statut d'occidental créait alors l'indignation silencieuse des touristes face à mes actes « barbares ». Une fois de plus, là où les Kirghizes opéraient dans une sphère d'« authenticité », on semblait me placer dans un univers de violence gratuite, voire de sadisme en m'accusant d'un manquement moral important envers les animaux.

## Le fouet des cavaliers Kirghizes

Enfin, le troisième cas mentionne un objet typique de la culture kirghize et donc jugé comme singulier à la « culture nomade ». Cependant, il s'agit d'un instrument qui sert à infliger de la souffrance animale. Le *kamtchi*, fouet centrasiatique déjà cité plus haut, soulève le même paradoxe que le *kôk-bôrù*. À la conjoncture des traditions et des sources de mal-être animal, il est difficile de trancher entre un intérêt pour un aspect culturel inédit et une condamnation morale pour non-respect des droits des animaux. Sans entrer dans les détails de cet instrument lourd en symbolique, le *kamtchi* est utilisé systématiquement par chaque cavalier kirghiz comme une cravache. Son utilisation est souvent jugée comme excessive par les touristes, tant dans sa fréquence, que par l'intensité ou la raison du geste. Les Kirghizes abattent leur lanière en cuir de manière à faire siffler l'air et claquer brutalement la chair équine. La fonction du *kamtchi* n'est pas de faire galoper le cheval, mais bien de le soumettre et de lui briser le moral, afin de réduire toute initiative provenant de l'animal. Réel outil de torture pour soumettre la condition animale, l'usage du fouet centrasiatique à la façon des Kirghizes est donc à l'exact opposé des façons de faire acceptables pour ceux qui prônent la reconnaissance de droits à accorder aux animaux en tant qu'êtres sensibles.

Pourtant, force est de constater la présence abondante des *kamtchi* dans les bazars, sur les marchés, sur les cartes postales, dans les boutiques pour touristes, avec des formats « porte-clefs » que les voyageurs achètent en guise de souvenirs de vacances. Des fouets au style soigné, vêtus de cuir, avec des plaques dorées et des inscriptions

« Kyrgystan »<sup>19</sup> gravées dans le manche : tels sont les objets folkloriques destinés à décorer les maisons. Le *kamtchi*, bon à photographier, mais mauvais à manipuler ? Tel est le constat de ces objets « folklorisés », qui sont autant de curiosités culturelles que les voyageurs photographient, achètent et exhibent. Pourtant, lorsque les guides kirghizes utilisent l'objet sur les chevaux, aucun appareil photo ne tente de capturer l'instant et seuls quelques agacements peuvent se faire entendre de la part des touristes, révoltés par l'usage qu'il en est fait.

Ainsi, la frontière entre les traditions « légitimes » - gages d'« authenticité » - et une éthique animale coupée des nécessités agro-pastorales reste perméable aux interprétations de chacun. La perception du bien-être ou de la souffrance animale est changeante tout comme l'acceptable et l'intolérable marchent de concert devant les mêmes traitements du monde animal. Les images produites sont imprégnées de sensibilités - avec une mise en scène d'un bien-être animal - ou au contraire expriment la volonté d'exhiber un folklore de la culture nomade, avec des usages différents des pratiques occidentales concernant les animaux.

\* \*  
\*

Promesses de grands espaces, de chevaux libres, de peuples cavaliers où les us et coutumes s'érigent comme des remparts aux vagues de modernité qui envahissent notre siècle. Les images qui circulent à propos du Kirghizstan font l'éloge d'une nature idyllique faite de steppes verdoyantes, de populations vivant en autarcie, loin des maux des métropoles, en complète communion avec les

---

<sup>19</sup> En anglais, Kirghizstan s'écrit « Kyrgyzstan ».

non-humains qui les entourent. Ce portrait écologique existe-t-il vraiment ? Il faut bien se rendre sur place, y aller et pratiquer le safari équestre pour dépasser les représentations virtuelles. Les usages agro-pastoraux centrasiatiques exposent aux voyageurs des vérités parfois difficiles à accepter : celles de la condition animale qui n'est plus cachée derrière les murs des abattoirs, qui n'est plus interdite par la loi<sup>20</sup>, qui n'est plus condamnée par une éthique culturelle, loin, très loin de la « sensibilité animalitaire » évoquée et dénoncée dans les travaux de Digard (1995 et 2009).

Comment les touristes peuvent-ils faire face à ce réel ? Ce travail de réinterprétation peut passer par la production photographique en tant que construction du regard. Pour réajuster « les images globalisées » avec la réalité du terrain, tout est mis en œuvre pour donner l'illusion d'un bien-être animal. Il s'agit donc moins de *produire* que de *reproduire* des images issues du paysage médiatique. En ce sens, les selfies produits avec et sur les équidés sont dans la continuité des affects bienveillants et permissifs éprouvés par ces touristes. Ainsi loin de vouloir fouetter son cheval, il s'agit de le laisser aller à son rythme, de l'autoriser à « se goinfrer » dans les hautes herbes, de le caresser de toutes parts, de prendre des selfies avec lui et de l'exposer sur les réseaux sociaux.

S'opère donc ici une pseudo mondialisation des sensibilités passant par la diffusion et la circulation d'images où l'on peut constater un bien-être animal. Prendre un selfie avec son cheval reviendrait, sinon à un

---

<sup>20</sup> Article 521-1 du Code pénal français : « Le fait, publiquement ou non, d'exercer des sévices graves, ou de nature sexuelle, ou de commettre un acte de cruauté envers un animal domestique, ou apprivoisé, ou tenu en captivité, est puni de deux ans d'emprisonnement et de 30 000 euros d'amende ».

acte militant, du moins à un acte de revendication inconsciente, d'appartenance silencieuse à des façons de penser et d'agir avec la nature conformes aux us des pays d'origine de la plupart des touristes. La réflexion ici esquissée se place donc à la conjonction des *animal studies* (Michalon, Doré et Mondémé 2016) et des recherches sur l'agentivité des images (Gunther 2015). Tout se passe comme si les images visibles sur le Net résultaient aussi de scènes de confrontation entre la souveraineté tranquille d'un monde agro-pastoral kirghize et le sentimentalisme accru de l'Occident envers les animaux. Leur circulation donne à constater une sorte d'issue enchantée suite au vécu touristique d'après « liaisons animales » (Laugrand, Cros et Bondaz 2015) à l'heure d'un XXI<sup>e</sup> siècle interconnecté.

## Bibliographie

- APPADURAI, Arjun  
 2015 *Après le colonialisme, les conséquences culturelles de la globalisation* (1996), Paris, Payot.
- COLLEYN, Jean-Paul, DEVILLEZ, Frédérique  
 2009 « Le tourisme et les images exotiques », *Cahiers d'études africaines*, vol. 49, n° 193-194, p. 583-594.
- DIGARD, Jean-Pierre  
 1995 « Cheval, mon amour. Sports équestres et sensibilités "animalitaires" en France », *Terrain*, n° 25, p. 49-60.  
 2009 « Raisons et déraisons. Des revendications animalitaires. Essai de lecture anthropologique et politique », *Pouvoirs*, vol. 131, n° 4, p. 97-111.

ESCANDE-GAUQUIÉ, Pauline

2015 *Tous selfie ! : pourquoi tous accro ?*, Paris, Éditions François Bourin.

FERRET, Carole

2009 *Une civilisation du cheval, les usages de l'équidé de la steppe à la taïga*, Paris, Éditions Belin.

2012 « La figure atemporelle du "nomade des steppes", in Nathan Schlanger (éd), *La préhistoire des autres : Perspectives archéologiques et anthropologiques*, Paris, La Découverte, p. 167-182.

2018 « Le kôkpar, un jeu sérieux. Démêlage d'une mêlée hippique centrasiatique », *ethnographiques.org*, n° 36.

GIVRE, Olivier, REGNAULT, Madina. (eds)

2015 *Patrimonialisation croisées, jeux d'échelles et enjeux de développement*, Lyon, Presses universitaires de Lyon.

GIVRE, Olivier, FRANCK, Alice, GARDIN, Jean

2019 « Voir et montrer la mort animale », *Frontières*, vol. 30, n° 2.

GUNTHER, André

2015 *L'image Partagée : La Photographie Numérique*, Paris, Textuel.

KECK, Frédéric, REGEHR, Ursula, VALENTOWITZ, Saskia

2015 « Anthropologie : le tournant ontologique en action. Introduction », *Tsantsa*, n° 20, p. 18-28.

KESSEL, Joseph

1967 *Les cavaliers*, Paris, Éditions Gallimard.

LAUGRAND, Frédéric, CROS, Michèle, BONDAZ, Julien (dir.)

2015 Liaisons animales. Questions d'affects, *Anthropologie et Sociétés*, vol. 39, n° 1-2.

LICHTENSZTEJN, Agathe

2015 *Le Selfie. Aux frontières de l'égoportrait*, Paris, L'Harmattan.

MONNEYRON, Frédéric (ed)

2013 *Sport et imaginaire*. Paris, PULM.

MICHALON, Jérôme, DORÉ, Antoine, MONDÉMÉ, Chloé

2016 « Une sociologie avec les animaux : faut-il changer de sociologie pour étudier les relations humains/animaux ? », *SociologieS* [Dossier].

NORTON, Andrew

1996 « Experiencing nature : The reproduction of environmental discourse through safari tourism in East Africa », *Geoforum*, vol. 27, n° 3, p. 355-373.

PABION-MOURIES Johanne

2011 « L'écotourisme comme facteur d'ethnisation de la société kirghize post-soviétique », *Grotius International*, [en ligne]  
<https://grotius.fr/lecotourisme-comme-facteur-dethnisation-de-la-societe-kirghize-post-sovietique/#.Xk7OHGhKhPY>

TSING, Anna Lowenhaupt

2011 *Friction: An ethnography of global connection*, (2004), Princeton, University Press.



TIBERGHIEU, Guillaume

2014 *Authenticity and tourism in Kazakhstan : Neonomadic culture in the Post-Soviet Era*. Thèse de philosophie à l'Université de Auckland.

WACQUANT, Loïc

2002 *Corps et âme : carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*, Marseille, Agone.

# Les dilemmes du selfie protecteur

Jérôme Michalon<sup>1</sup>

Quel est l'impact d'un selfie ? Ce n'est pas une question qui se pose intuitivement lorsque l'on regarde sur les réseaux sociaux, défiler ces images de personnes se prenant en photo avec des animaux. Quoi de plus innocent que cette capture d'une interaction positive avec un singe, un chien ou un loris ? Et ce d'autant plus lorsque cette photo est prise par des bénévoles dans des refuges ou des sanctuaires pour espèces menacées. Des caresses, des soins, du nourrissage, du jeu, de l'intimité : autant d'actions photographiées qui témoignent du souci des uns à l'égard des autres. En quoi cette représentation de la bienveillance humaine vis-à-vis des animaux pourrait-elle être problématique ? Pour les coordinateurs d'ONG de protection animale, la réponse n'est pas simple. D'un côté, ils ne peuvent que compter sur les bénévoles et sur les dons pour pouvoir accomplir une tâche de plus en plus importante et nécessaire. L'image est ici un outil indispensable de sensibilisation à la cause, et un bon moyen de rendre compte des actions concrètes. De l'autre, l'engouement que suscitent ces images peut avoir

---

<sup>1</sup> Chargé de recherche en sociologie, UMR Triangle,  
jerome.michalon@ens-lyon.fr.

des effets pervers. En effet, faisant naître des vocations chez les bénévoles, la production de ces images devient parfois la seule raison de leur engagement. Donnant de son temps, souvent de son argent, le bénévole trouve dans le selfie une forme de gratification symbolique à son investissement. Le texte de Gaspard Renault dans le présent volume rend bien compte de la nécessité pour les ONG de mettre en place une « stratégie de canalisation » de la pratique du selfie auprès de leurs bénévoles. Car si le selfie animalier est une récompense, une médaille, comme toutes les médailles, elle a un revers. Outre que cet engagement « pour de mauvaises raisons » peut ne pas être à la hauteur des besoins de terrain des ONG (une fois la photo prise, les bénévoles s'intéressent peu à l'activité du refuge), le selfie donne une image très parcellaire de la réalité de l'action protectrice, ne montrant que ses « à côté ». Plus grave encore : selon les associations, la diffusion de ces images conduirait à alimenter toute une économie de la relation affective aux animaux, à développer une demande pour l'achat de certains animaux, qui elle-même encouragerait le commerce illégal et le trafic d'espèces rares ou menacées. Tout ce contre quoi se battent les ONG donc.

Ce dilemme, sous des aspects très actuels, est en fait présent dans l'histoire de la protection animale, et je fais même l'hypothèse qu'il est structurant des dynamiques de professionnalisation du domaine. Plusieurs éléments m'amènent à le penser. Souvenons-nous de la première loi de protection animale en France, la Loi Grammont, qui proscrivait les mauvais traitements infligés aux animaux *en public*. Les historiens ont bien noté que cette loi, à l'image des premiers mouvements de protection animale, avait pour objectif de moraliser voire de civiliser les classes populaires : cacher les violences faites aux animaux était conçu comme un moyen de pacification des mœurs entre

humains<sup>2</sup>. L'acte fondateur de la protection animale en France implique ainsi un contrôle de la visibilité de ce qui est fait aux animaux. Dans l'esprit des protecteurs, la maltraitance animale pouvait déboucher logiquement sur la violence interpersonnelle, et ne plus la montrer devait avoir pour effet de limiter cette dynamique d'inflation et de contagion potentielle. Une autre manière d'atteindre cet objectif a été, pour une partie du mouvement de protection animale, de promouvoir des représentations positives des rapports aux animaux, et donc de faire le pari que la bienveillance pouvait, elle aussi, être contagieuse et pacifier les rapports entre humains. Le courant « Humane », très présent aux États-Unis, s'est en effet distingué dans le paysage de la protection animale, en insistant sur la production symbolique comme un outil de protection en soi : des concours d'affiches organisés dans les écoles à l'édition d'une abondante littérature jeunesse où les animaux occupent des rôles valorisés (objets de soin ou héros anthropomorphisés), les associations « Humane » ont œuvré très activement pour que les enfants en particulier soient imprégnés de représentations d'animaux bienveillants et de rapports bienveillants aux animaux<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> AGULHON, Maurice, 1981, « Le Sang Des Bêtes. Le Problème De La Protection Des Animaux En France Au XIXème Siècle », *Romantisme*, n° 31, p. 81-109 ; TRAÏNI, Christophe, *La cause animale (1820-1980). Essai de sociologie historique*, Paris, Presses Universitaires de France.

<sup>3</sup> Pour une présentation du courant « Humane », voir : MICHALON, Jérôme, 2018, « Les Petits Pas De La Paix. Note Sur Le Courant Humane Education », *Éducation et Sociétés*, vol. 1, n° 41, p. 121-127 ; UNTI, Bernard, DEROSA, Bill, 2003, « Humane Education: Past, Present, and Future », in Deborah J. Salem et Andrew N. Rowan (eds), *The State of the Animals II*, Washington D.C., Humane Society Press, p. 27-50.

Sur les rapports entre culture visuelle et bienveillance à l'égard des animaux, voir : CRONIN, Keri J., 2018, *Art for Animals: Visual*



**Figure 1** : Poster réalisé par Johnny De Leon, envoyé dans le cadre d'un concours organisé par la Latham Foundation For The Promotion of Humane Education – <https://www.latham.org/about/history/poster-gallery/> (date de production non mentionnée).

---

*Culture and Animal Advocacy, 1870–1914*, University Park, Penn State University Press ; GRIER, Katherine, 1999, « Childhood Socialization and Companion Animals: United States, 1820-1920 », *Society and Animals*, vol. 7, n° 2, p. 95-120 ; KALOF, Linda, *et al.*, 2016, « Fostering Kinship with Animals: Animal Portraiture in Humane Education », *Environmental Education Research*, vol. 22, n° 2, p. 203-228.

Ces mêmes associations sont à l'origine de la mention « No Animals Were Harmed », apparaissant dans les génériques de fin des films hollywoodiens dès les années 1930. S'il avait été question jusque-là de contrer la violence en montrant la bienveillance, l'établissement de ce « label » témoigne d'une autre logique : il s'agit de pouvoir montrer la violence faite aux animaux en s'assurant de son caractère fictionnel. S'affirme, sous une forme nouvelle, l'ancienne ambition de réguler la visibilité de la maltraitance animale, non plus en l'interdisant, mais en contrôlant les conditions de sa représentation. Ces quelques exemples historiques donnent à penser qu'une partie de la professionnalité de la protection animale se situe dans le contrôle des représentations de la maltraitance et de la bienveillance à l'égard des animaux ; ce qui paraît logique dans une cause où les êtres défendus n'ont pas la possibilité de prendre directement la parole, et encore moins de contester ce que leurs porte-paroles disent d'eux. Les récentes actions d'associations comme L214 en France ont bien montré que l'image est un outil primordial en matière de protection animale, puisqu'il a été question de rendre publics des actes de maltraitance exercés à l'abri des regards, dans des lieux confinés (abattoirs, élevages). Ironie de l'histoire, ce confinement, cette invisibilisation de la condition animale, est elle-même le résultat des premières vagues de protection. Diffuser largement sur les réseaux sociaux des vidéos filmées sous le manteau dans des abattoirs, tout comme dénoncer l'impact du selfie « animalitaire » sur les animaux, peut être ainsi interprété comme une nouvelle manière d'affirmer le monopole des associations sur les représentations de la condition animale.



# Du safari animalitaire en Bolivie au selfie éthique sur les réseaux sociaux<sup>1</sup>

Gaspard Renault<sup>2</sup>

« Ça m’a pris presque 5 mois, mais elle n’a enfin plus envie de me tuer chaque fois qu’elle me voit.

#amies #singes #skinny #travaillerdur #jadoremontretravail  
#gardonslaviesauvagesauvage #ciwy #bolivie #volontaire  
#machia #animaux »<sup>3</sup>

Légende d’un selfie de volontaire  
publié sur Instagram en 2018.

Depuis 1995, l’ONG bolivienne Comunidad Inti Wara Yassi (CIWY) œuvre pour la sauvegarde de l’environnement et pour la protection de la faune présente dans le pays. La lutte contre le trafic illégal et la réhabilitation d’animaux sylvestres constituent le cœur de son combat. Dans trois refuges ouverts au fil des ans – C.C Machia, C.C Ambue Ari et C.C Jacj Cuisi – l’organisation se charge d’accueillir les animaux issus de ce commerce.

---

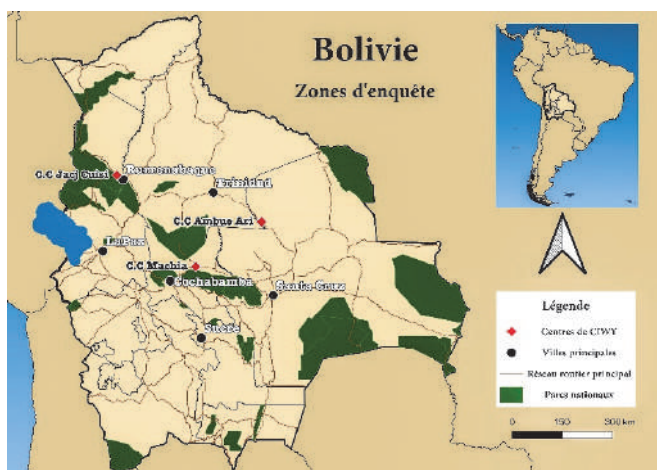
<sup>1</sup> La plupart des images publiées dans ce texte ont fait l’objet d’une demande d’autorisation auprès de leurs auteurs. Dans les cas où un accord pour leur publication n’a pas été explicitement donné, les visages et les noms ont été masqués.

<sup>2</sup> Doctorant en anthropologie, LADEC, g.renault@univ-lyon2.fr.

<sup>3</sup> Toutes les traductions sont de l’auteur.



Quelques-uns sont rescapés de cirques, d'autres sont confisqués directement sur les marchés par les autorités compétentes et certains sont tout simplement déposés volontairement par leurs propriétaires lorsqu'ils deviennent trop grands encombrants ou dangereux. Si les parcours avant d'arriver dans les centres sont variés, tous ces non-humains ont pour point commun d'avoir été capturés dès leur plus jeune âge. Marqués par cette proximité humaine précoce, ils sont par conséquent considérés comme inaptes à la vie sauvage. Par ailleurs, les nombreux obstacles économiques, éthologiques, écologiques et administratifs rencontrés dans ces conditions font des réintroductions de bêtes des événements extrêmement rares. Plus que candidats à un retour à la vie sauvage, les animaux de CIWY sont donc en grande majorité des résidents permanents des refuges, dans lesquels ils cohabitent avec les humains selon des degrés d'autonomie variables. À l'intérieur des centres, le travail consiste donc à assurer des conditions de captivité décentes pour ces non-humains, en essayant de leur garantir un maximum de bien-être.



**Figure 2 :** Carte de la Bolivie et des zones d'enquête.  
©geo.gob.bo. Cartographie de l'auteur.

## *Voyageurs, soigneurs animaliers et photographes*

### Les volontaires comme promoteurs de l'animalitaire

Avec plus de 300 individus d'espèces différentes, entretenir les espaces de travail et prendre soin des animaux est devenue une tâche titanesque. Sans soutien économique du gouvernement, sans visiteurs payants<sup>4</sup> et avec très peu de partenaires extérieurs, CIWY compte à 90 % sur la présence de volontaires internationaux dans les refuges pour assurer son fonctionnement. Ces voyageurs/touristes à la fibre animalitaire (Digard 2009) — entendue ici comme l'élargissement des principes humanitaires envers les animaux — payent pour vivre l'expérience de soigneur animalier dans les centres et travailler au quotidien auprès de cette faune hors du commun. Cette activité, aussi particulière soit-elle, n'échappe toutefois pas à la règle d'airain de toute expérience touristique, à savoir sa mise en images (Colleyn et Devillez 2009 : 584).

Équipés de leurs caméras, appareils photo et téléphones, les volontaires qui s'engagent auprès de l'organisation ont l'opportunité d'immortaliser leur quotidien auprès des animaux secourus. Ils photographient régulièrement les singes, les pumas, les oiseaux et toutes les autres espèces présentes dans les refuges, devenant ainsi les premiers promoteurs de l'organisation (Cazes 1992). Celle-ci n'hésite d'ailleurs pas à s'appuyer sur les ressources techniques des volontaires pour transmettre ses messages. En effet, une fois publiées sur les réseaux sociaux, les images produites dans les refuges s'insèrent dans des flux transnationaux et viennent alimenter les imaginaires de potentiels clients de l'ONG. Dans ce texte, cette chaîne de

---

<sup>4</sup> Afin de respecter la tranquillité des animaux, l'ONG n'autorise l'accès aux refuges qu'aux travailleurs (salariés et volontaires).

production photographique sera décrite et analysée, en portant une attention particulière à l'usage du selfie. Pour cela, nous pouvons nous appuyer sur des données recueillies dans les différents centres de CIWY, dans le cadre d'une recherche doctorale conduite depuis 2017. J'ai d'abord été volontaire dans les trois refuges pendant plusieurs mois, avant d'effectuer en 2018-2019 un séjour prolongé de près d'une année comme coordinateur des bénévoles et responsable de plusieurs groupes de singes capucins au C.C Machia. Les observations et entretiens menés sur le terrain ont ensuite été complétés par des recherches d'images sur le web<sup>5</sup>.

### Une nouvelle forme de safari

Dans son acception la plus basique, le safari évoque la chasse en Afrique et paraît peu à même de nous éclairer. Pourtant, plusieurs chercheurs (Dalla Bernardina 1996 ; Michaud 2011 ; Girard 2017) permettent de relativiser cette approche. En se penchant sur l'étymologie du mot, ils soulignent qu'il serait plus juste d'y associer simplement l'idée de voyage et de déplacement. Cela convient effectivement mieux pour expliquer la multitude de formes et de destinations auxquelles est aujourd'hui accolé le terme de « safari ». Pour Sergio Dalla Bernardina (1996), ce déplacement se fait afin de retrouver un contact avec le monde sauvage, aussi artificiel soit-il. Les réserves naturelles et autres sanctuaires sont ainsi construits en radicale opposition à la société. Sortes de « non-lieux »

---

<sup>5</sup> Entre Instagram, Facebook, le site de CIWY, les blogs des volontaires et les images qui ne sont pas mises en ligne, le corpus visuel dont il est question dans cette recherche est particulièrement conséquent. Seules quelques photos ont été ici sélectionnées sur Facebook et Instagram, qui sont aujourd'hui les principaux moyens de diffusion utilisés par les volontaires et l'ONG.

(Augé 1992), ils permettent à leurs usagers, entre autres, d'y projeter leurs fantasmes et d'y inscrire leurs propres visions du monde.

Lorsqu'on demande aux volontaires de CIWY les raisons qui les ont conduits à traverser parfois la moitié du globe, pour venir dans la jungle afin de s'occuper d'animaux qui leur sont totalement étrangers, les explications sont d'une étonnante homogénéité. L'envie de vivre une « expérience » est sans aucun doute la justification la plus courante. Pourtant, derrière ce terme presque paradigmatique de n'importe quelle entreprise touristique, se cachent des logiques affectives (Lorimer 2015) qui sont le cœur de l'enquête à l'origine de ce texte. La possibilité de venir en aide aux animaux est bien entendu inhérente à l'idée d'animalitaire. Par ailleurs, même si les volontaires l'admettent moins facilement, le fait de pouvoir s'approcher jusqu'à toucher les animaux est un moteur essentiel de leur engagement dans les refuges. Enfin, la possibilité d'immortaliser ces instants par la photographie est incontournable. Les contacts quotidiens à la fois visuels, corporels et affectifs apparaissent donc comme les trois contreparties de ce que payent les volontaires pour leur séjour. Il s'agit donc bel et bien d'un safari d'un ordre nouveau à l'intérieur duquel les selfies occupent une place spécifique.

### ***Safari et selfie : une incompatibilité ?***

Le phénomène « selfie »

Pour quiconque né peu avant ou au cours des années 2000, il est impossible d'avoir échappé au phénomène « selfie », ou de ne pas s'être soi-même prêté au jeu. La facilité apparente du procédé et la rapidité avec

laquelle il se diffuse sur les réseaux sociaux en ont fait une des pratiques photographiques les plus caractéristiques de ces dernières années. André Gunthert (2015) parle même d'« avènement » dans son histoire de l'image numérique. La popularité du phénomène pourrait alors laisser croire à un usage largement répandu et accepté jusque dans les refuges de Bolivie. En réalité, il s'agit peut-être de l'une des pratiques les moins communes qu'il m'ait été donnée à voir. Elle semble d'ailleurs jouir d'une assez mauvaise réputation au sein des organisations de protection des animaux comme CIWY.

Preuve s'il en est, les nombreux articles destinés au grand public (Daly 2017 ; Murphy 2017) ou issus des sphères académiques (Moorhouse *et al.* 2015 ; World Animal Protection 2016) dénonçant les dérives d'organisations qui vont jusqu'à capturer elles-mêmes les animaux pour les insérer dans l'économie touristique. En effet, il n'est pas rare que le partage de selfie de ce style provoque des réactions du type : « il est trop mignon, moi aussi j'en veux un. » Dès lors, en valorisant la proximité avec un être souffrant, c'est toute l'ambiguïté de certaines formes de tourisme misérabiliste (Zunigo 2007) que ce type d'image exacerbe. La question se pose alors de savoir si safari et selfie peuvent être compatibles tout en respectant une éthique bienveillante à l'égard des animaux en réhabilitation.

Au-delà d'une analyse de l'aspect esthétique des selfies (qui reste grandement subjective), c'est donc à l'image en tant qu'objet et agent social (Descola 2006 ; Gell 2009) que nous nous intéresserons. Il s'agit en quelque sorte d'établir les biographies de ces objets figuratifs (Kopytoff 1986) en entreprenant nous-mêmes un safari ethnographique (Cros et Bondaz 2010). À l'aide d'observations *in situ* et d'entretiens réalisés *a posteriori*, le but est de déconstruire

le cycle de production et de publication sur les réseaux sociaux de ces photos. Nous y décrypterons le déroulement des activités et échanges sociaux dans lesquels sont pris les selfies (Molino 1994), pour saisir la « charge affective » (Langford et Lavoie 2016) dont ils sont porteurs. Nous y parviendrons en distinguant les trois approches qui conditionnent nos rapports à une image : « faire, subir et regarder » (Barthes 1980 : 22) ; tout en soulignant la différence entre « l'expérience » de se prendre en photo et « l'information » qu'elle transmet (Sontag 1993 : 184).

### Entre esthétique et pragmatique des images

« Instruments d'influence, emblème, enjeu de combats » (Barbichon 1994 : 169), les photographies peuvent être sujettes à bon nombre d'interprétations, parfois susceptibles de nuire gravement à la réputation de CIWY. Dans ce cas nous verrons qu'il est surtout question de lisibilité (Alloa 2017) des images et de la manière dont cette lecture est canalisée. Nous nous intéresserons donc dans un premier temps aux stratégies de communication de l'ONG pour qui le support visuel est une nécessité. À travers l'analyse de quelques photos telles qu'elles peuvent être vues sur les réseaux sociaux par des volontaires potentiels, et à la lumière des connaissances des règles de CIWY en matière de production photographique, nous suivrons les enjeux des premières étapes du safari.

Par la suite, nous détaillerons la pratique en elle-même. L'argument développé dans ce chapitre contredit la vision du selfie comme un acte irréfléchi, spontané (Guntherth 2015). S'il est à peu près certain qu'il est facile de sortir son téléphone pour en faire un chez soi ou dans un environnement confortable, il n'en est pas de même au contact d'un puma ou d'un singe. En nous appuyant sur

plusieurs cas de selfies pris par des volontaires rencontrés lors de l'enquête, nous verrons que le dispositif même dans lequel ils sont engagés avec les animaux est contraignant. Il est pour ainsi dire responsable du type d'images produites. Nous constaterons ensuite que lorsque selfies il y a, ils se construisent à deux dans un « jeu d'espèces » (Renesson et Grimaud 2011) impliquant une connaissance intime entre humains et non-humains. Enfin nous verrons que pour les rendre compatibles avec ce genre de safari, il faut bien entendu que les bêtes aient leur mot à dire lors des prises de vue.

### *Canaliser l'ambiguïté des images*

Il existe un fossé entre les images qui embellissent et peuvent être montrées et celles qui disent la vérité qu'on doit parfois garder pour soi (Sontag 1993 : 111). Les selfies avec les animaux ont mauvaise réputation. En même temps, ils s'avèrent être un outil promotionnel puissant. Une phrase de la présidente de CIWY illustre parfaitement le dilemme : « Comment peut-on parler du travail que l'on fait ici, si on ne le montre pas ». Cette organisation pratique par ailleurs une politique de portes ouvertes : quiconque ayant les moyens de payer le séjour peut intégrer une des équipes sans qu'aucune expérience de travail avec des animaux ne soit requise. Contrairement à d'autres associations, CIWY n'interdit pas la photographie. Au contraire, les volontaires sont régulièrement encouragés à immortaliser leur quotidien et à publier les images sur les réseaux sociaux. CIWY en utilise d'ailleurs bon nombre en son nom (tout en mentionnant l'auteur de la photo) afin d'attirer de nouveaux volontaires vers ses différents refuges. Si elle n'a absolument jamais capturé elle-même des animaux, l'organisation semble donc tout de même sujette à bon nombre de dérives comme celles précédemment évoquées.

Il est alors intéressant de se pencher sur ce corpus d'images, sur les légendes qui vont avec et sur la manière dont elles sont produites pour analyser les stratégies qui permettent la prise de selfie tout en maintenant une certaine forme d'éthique.

### Guider la première lecture

Mettons-nous à la place d'un potentiel volontaire de CIWY. En parcourant le compte Instagram de l'organisation, on remarque que sur la majorité des photos les animaux y sont représentés seuls et les légendes qui les accompagnent comportent presque toujours les mêmes informations. On peut y relever les deux registres classiques utilisés pour présenter les animaux inscrits dans des programmes de réhabilitation (Larrère 2012). Le premier fait état des conditions dites « naturelles » dans lesquelles évolue l'espèce. Le second, dont il est question ici, introduit les animaux sur un registre plus personnel. Sont donnés leur nom, des éléments de leur histoire parfois tragique, les traits de caractère les plus marquants — en jouant sur le côté sympathique de la personnalité — et on finit toujours par une invitation à venir les rencontrer en rejoignant l'organisation. Un premier lien est ainsi créé entre un animal en particulier et le spectateur potentiellement volontaire.





**Figure 3 :** Photo publiée le 18 janvier 2019 sur les comptes officiels Instagram et Facebook de CIWY.

La figure 2 – même si elle ne mentionne pas directement l’animal – est un exemple particulièrement parlant de ce premier contact médiatisé par l’image, de cette possible relation entre un futur volontaire et un des animaux des refuges. Cette image est d’autant plus évocatrice que la prise de vue est faite en caméra subjective<sup>6</sup>, jouant ainsi sur

<sup>6</sup> La caméra subjective est un procédé filmique permettant de simuler au spectateur la vision du personnage de l’action. L’objectif est placé au niveau de ses yeux et tourné vers ce qu’il regarde. C’est une pratique courante dans les jeux-vidéos FPV (*First Person View*) qui s’est également popularisée dans le cinéma amateur avec l’arrivée des caméras légères pouvant se fixer sur la tête.

la possibilité de « devenir » la personne qui promène le félin. La présence de son bras dans le cadre renforce ce sentiment d'identification et donne l'impression de voir « à travers les yeux d'un autre ». Notons également qu'en représentant une partie du corps de la personne qui prend la photo, cette dernière peut être considérée comme un selfie (Escande-Gauquié 2015 : 37).

Loin d'être réduit à une simple mise en scène soi, CIWY utilise ici la valeur conversationnelle de l'image numérique (Gunthert 2015) pour en détourner la lecture. En anglais, puis en espagnol, la légende dit ainsi :

« Qui veut être là, dans cette photo ? Explorez la jungle avec un puma secouru en guise de guide. Observez la faune dans son habitat naturel. Rencontrez d'autres volontaires venant du monde entier. Faites une différence. Devenez volontaire avec la Comunidad Inti Wara Yassi pour vivre l'expérience de votre vie. Vous avez aimé cette photo ! Suivez l'ancien volontaire et l'auteur de ce cliché époustouflant @deeeaya et pour plus #FollowFriday. »

Ce type d'image joue indubitablement un rôle essentiel dans la stratégie de communication de CIWY pour attirer de nouveaux volontaires et ces derniers ne se cachent pas d'avoir parcouru les comptes Instagram et Facebook de l'ONG avant de venir séjourner dans un des centres. Pouvoir s'approcher jusqu'à toucher<sup>7</sup> les animaux et se photographier avec eux apparait alors comme un facteur clé dans leur engagement et un élément sur lequel CIWY n'hésite pas à jouer. Voyons à présent comment

---

<sup>7</sup> Sur ces mêmes comptes la possibilité d'avoir un contact physique avec les animaux n'est pas explicite. Toutefois d'autres sources d'informations existent pour attester de cela. Les comptes personnels des volontaires sur les réseaux sociaux, leurs blogs et les images qui y sont publiées sont autant de preuves de ces contacts.

l'organisation s'y prend pour parer à d'éventuels voyageurs venus uniquement pour se prendre en photo et puis repartir.

### Encadrer la première photo

Une fois arrivé sur place, l'accueil est assuré par le coordinateur des volontaires ou par l'administratrice du centre. La lecture du contrat est un des passages obligés et la première étape par laquelle doivent passer les nouveaux venus lors de leur introduction. Au cours de cette lecture, les règles concernant la photographie sont particulièrement soulignées :

Règle n° 4 : « Pendant la première semaine de travail (3 pour le travail avec les félins), l'utilisation d'appareils photo est interdite à l'intérieur du centre, pour permettre au volontaire d'apprendre la routine de travail et de se familiariser avec les animaux avec lesquels il travaille. »

Règle n° 5 : « Il est interdit de prendre des photos ou vidéos dégradantes qui pourraient nuire au travail de CIWY et/ou aux animaux sous sa protection. »

Notons également la règle 14 concernant le respect des animaux puisqu'elle encadre à la fois les photos et le contact physique avec les animaux :

Règle n° 14 : « Les volontaires doivent respecter le fait que les animaux dont CIWY a la garde sont des animaux sauvages et pas de compagnie. Toute indication qu'un volontaire traite un des animaux dont CIWY a la garde comme un animal domestique ou qu'il ne prend pas son travail au sérieux sera signalé à l'administration et pourra entraîner un renvoi sans aucun droit à un remboursement. »<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Les contrats sont en anglais ou en espagnol.

Les contrats rappellent aussi que dans la mesure où les volontaires souhaitent publier des photos sur les réseaux sociaux, ils peuvent le faire en ajoutant une légende expliquant le contexte et en y ajoutant des hashtags tels que #notapet ou #keepwildlifewild. Cela inscrit les photos publiées dans des « conversations » sur la protection des animaux. Enfin, il est précisé que l'organisation se réserve le droit de supprimer toute image qu'elle jugerait dégradante pour sa réputation. Les règles que nous venons de voir sont donc prévues afin de mesurer l'impact des images et d'en contrôler au maximum les effets. Dans un premier temps, en imposant une période de latence, elles replacent la pratique de la photographie au second plan de l'expérience touristique dans le but d'éviter de la part des volontaires tout comportement du type : « je viens prendre une photo et je m'en vais ». L'ajout de légendes et des hashtags prévient ensuite tout malentendu que pourrait inspirer la lecture d'une image. Ces prothèses textuelles et communicationnelles permettent de « canaliser sa réception » (Alloa 2017 : 24), de les inscrire dans un cadre qui favorise une « compréhension du contexte et de la situation » (*ibid* : 16).

On voit dès lors à quel point l'organisation est consciente de la force des images et de la confusion qui peut exister au moment de leur lecture. Bien entendu, ces règles en elles-mêmes ne suffisent pas. On peut facilement imaginer que des volontaires n'en tiennent pas compte. D'ailleurs, personne dans les refuges ne contrôle strictement la durée au bout de laquelle les photos sont prises. En outre, il est encore plus difficile de prévenir la manière dont les images sont publiées et lues sur les réseaux sociaux. Nous allons donc voir que le dispositif spatial (Estebanez 2010) joue également son rôle pour imposer une certaine retenue photographique.

## *Les contraintes du dispositif*

### Différents espaces, différents contacts

Continuons de découvrir le centre à la place d'un nouveau volontaire. Nous avons passé les premières étapes de l'introduction, signé notre contrat et payé notre séjour. Le coordinateur nous emmène alors faire une visite guidée du refuge pour nous en expliquer le fonctionnement. À la fin, nous serons assignés à une zone spécifique si nous sommes au C.C. Machia et à un ou plusieurs félins au C.C. Ambue Ari ou C.C. Jacj Cuisi. Voyons alors les différents dispositifs auxquels peuvent être confrontés les volontaires<sup>9</sup>.

Les capucins (*Sapajus apella*) à Machia sont répartis par aires de travail. Dans chacune d'elle, les primates disposent d'un degré d'autonomie et de liberté plus ou moins grand en fonction de leur parcours, des places disponibles et surtout de leur capacité à interagir avec humains et non-humains. Il existe ainsi trois types de zones nommées : Terre, Ciel et Mirador. En Terre, les singes sont maintenus en permanence dans des enclos individuels et les seules interactions qui existent entre les animaux et les volontaires se font au travers du grillage. En Ciel, les capucins passent la nuit, seuls ou par deux dans de petites cages. La journée ils sont sortis pour être répartis à travers l'aire de travail où ils sont placés sur des « îlots » faits de bois et de matériaux de récupération. À l'intérieur de ces espaces les singes sont reliés, via une longe attachée à un ceinturon, à des cordes le

---

<sup>9</sup> Dans le cadre de ce texte il ne s'agira que des singes et des félins. D'autres espèces d'oiseaux, de mammifères terrestres ou arboricoles et de reptiles sont présentes dans les centres. Par soucis de synthèse et parce que les méthodes de gestion ne diffèrent pas outre mesure de celles pour les primates et les félins, ces animaux ne seront pas mentionnés.

long desquelles ils peuvent se déplacer pour interagir entre eux. Le soir les volontaires ramènent les capucins dans leurs cages de nuit respectives. Dans cette zone les contacts avec les volontaires sont donc plus fréquents et plus directs.

Le Mirador est l'aire dans laquelle les singes disposent de la plus grande autonomie. Le groupe est essentiellement libre<sup>10</sup> et ne dépend des personnes qui y travaillent que pour la nourriture qu'ils sont incapables de trouver seuls dans la forêt. Les contacts sont ici en principe strictement limités, par exemple lorsqu'une intervention médicale est nécessaire. Il est aussi utile de mentionner dès à présent une dernière aire puisqu'elle nous servira à illustrer d'autres propos par la suite : le Spider Park. Semblable au Mirador du point de vue des installations et de l'autonomie des animaux, au lieu de capucins cet espace abrite un groupe de singes araignées (*Ateles chamek*), dont certains membres sont beaucoup plus enclins à chercher le contact avec les humains que les capucins du Mirador.

Les pumas<sup>11</sup> (*Puma concolor*) d'Ambue Ari et de Jacj Cuisi sont quant à eux logés dans des enclos individuels, répartis à travers la jungle et suffisamment éloignés les uns des autres afin de respecter leur nature solitaire. Pour la plupart, à l'aide d'une corde ils sont sortis une fois par jour par les volontaires qui leur sont attitrés. Ces promenades ont lieu sur un réseau de pistes autour de leur cage dans le but de leur faire faire de l'exercice, de stimuler leurs instincts par un contact avec la jungle environnante et de leur fournir ce qui s'apparente à un territoire. Ceux avec lesquels il est trop dangereux de marcher à travers la forêt profitent tout de même de volontaires qui viennent quotidiennement pour

---

<sup>10</sup> Quatorze capucins sont en semi-captivité, soit pour des raisons de sécurité, soit car ils sont en cours d'intégration dans le groupe.

<sup>11</sup> Ceci est également valable pour le reste des félins notamment les jaguars et les ocelots.

les nourrir et les stimuler via des techniques d'enrichissement<sup>12</sup>.

### Images absentes ou images distantes

En Terre, il est intéressant de constater le manque d'images issues de cet espace. À ce sujet voici ce que me raconta Andréa, une volontaire ayant travaillé dans plusieurs aires différentes :

« Ça va être chiant avec la cage, ils vont me niquer mon appareil. Peterli, il va me foutre de la merde sur mon appareil. Et si c'est pour avoir le grillage, je n'ai pas envie, mais je vais essayer. Ça ne me dérange pas, je peux faire des photos touristiques, mais j'aime bien faire de la photo en général. Pour faire de la photo en général, les cages ce n'est pas la folie non plus. Parce que j'ai envie de ressentir le côté un peu naturel d'ici. »

On voit alors que ce qui importe à Andréa, c'est l'aspect esthétique de la photo, le « côté naturel » que le grillage obstrue. Ajoutons à cela le fait qu'il est fortement déconseillé de s'approcher de trop près des cages au risque de se faire attraper les habits ou les cheveux par les singes. Il en devient alors très compliqué de se retourner pour faire un selfie avec un des singes de cette zone. Andréa privilégie donc la prise de vue dans d'autres endroits où elle peut photographier les animaux sans la présence des cages. En plus des règles établies dans le contrat, le dispositif de Terre impose une double restriction à la fois esthétique et

---

<sup>12</sup> Une définition trouvée dans un manuel (Arroyo Lambaer, SD) disponible au centre résume le travail d'enrichissement comme « la modification de l'environnement physique, mental et social des animaux vivant des conditions dites non-naturelles afin de promouvoir des conduites propres à son espèce et diminuer la manifestation de comportements anormaux et faciliter la gestion quotidienne. »

pratique. De ce fait, il s'agit d'une aire très peu représentée dans le corpus d'images issu des refuges et les selfies y sont inexistants. Peu de cas au Mirador également. Cela vient du fait que les singes y sont largement indépendants et les contacts avec les humains quasi inexistants. Les quelques personnes qui y travaillent ont donc le loisir de photographier des animaux libres. De même très peu de singes se rapprochent suffisamment pour pouvoir participer à un selfie.

Dans le cas des photos issues du Mirador, l'esthétique relevée souligne alors l'altérité radicale entre humains et non-humains (Descola 2006). C'est dans cette altérité que se justifie le travail qu'effectue CIWY et ces images ne peuvent donc pas nuire à sa réputation. Cette juste distance (Ravis Giordani 1995) avec les animaux sauvages existe soit par la figuration d'animaux libres et distants, soit par l'absence de représentation. Il convient toutefois de nuancer ce dernier argument. En Terre quelques photos sont tout de même produites et publiées. Dans ce cas, l'objectif est placé à travers les mailles du grillage pour dégager le premier plan et le second est flouté grâce à une faible profondeur de champ. La mise au point est faite sur l'animal et l'attention est portée par la légende sur une activité positive et stimulante qu'il réalise. On suit alors le même procédé d'orientation de la lecture de l'image que vu précédemment.

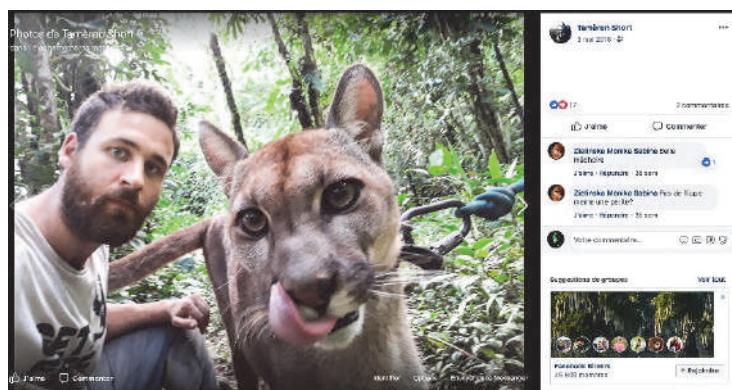
### ***Construire un selfie***

#### **Le choix du bon partenaire**

Les aires de travail où les selfies sont les plus fréquents sont donc Ciel, et les promenades avec les pumas. Toutefois, il n'en demeure pas moins difficile de se prendre en photo avec ces animaux. Les capucins par exemple sont



réputés roublards, curieux et parfois extrêmement possessifs. Ils savent très bien à quoi servent les poches de pantalons et à la première occasion, ils y glissent leurs bras pour en fouiller le contenu. Certains d'entre eux font d'ailleurs preuve d'une telle dextérité en la matière qu'il est souvent déjà trop tard lorsqu'on s'en rend compte. Dans ce cas, tout objet qui se retrouve entre leurs petites mains est soigneusement inspecté jusqu'à sa destruction la plus complète. Pour quiconque y travaille, le premier réflexe à avoir avant d'entrer en Ciel est donc d'entièrement vider ses poches. Les téléphones, instruments par excellence du selfie, sont par conséquent la plupart du temps laissés au casier et ne sont sortis que lors d'événements particuliers. Ce principe de précaution s'applique également aux promenades avec les pumas qui demandent tout de même une bonne dose d'attention.



**Figure 4** : Selfie pris par Mathias en 2019, avec Marley, une femelle puma au C.C Machia.

Que ce soit avec les singes ou avec les félins, le choix de l'animal avec lequel on va se prendre en photo est rarement le fruit du hasard. C'est ce dont parle ici Mathias, un volontaire belge qui au cours d'un entretien Skype évoque un des selfies qu'il a réalisé en compagnie d'une femelle puma au C.C Machia (fig.3) :

« C'était un peu vers la fin de mon séjour et je voulais avoir un souvenir de notre relation et puis du lien qu'on avait pu créer jusque-là. En fait, c'est un petit peu compliqué parce que Marley elle peut être très calme, très proche, et puis d'un coup s'exciter et donc ça devient un peu dangereux d'être à côté d'elle. Donc c'était le moment que j'avais choisi où elle était calme, pas trop proche non plus, pas trop à essayer de me choper la jambe, elle était juste en phase avec moi. »

Une fois le moment choisi, il s'agit de négocier sa place et d'attendre que l'animal nous invite. Puis le déclenchement se répète pour arriver à un résultat satisfaisant avant que la séance ne s'arrête :

« En fait, quand je la mettais sur le runner<sup>13</sup>, souvent elle allait un petit peu faire sa vie, jouer dans la rivière. Et puis se cacher dans l'herbe pour essayer de me surprendre. Et puis des fois elle arrivait, elle miaulait un petit peu pour que je vienne la voir. Du coup, je me suis rapproché d'elle. Elle a commencé à se frotter à moi un petit peu et comme elle était assez calme ce jour-là, je me suis dit que j'avais mon téléphone qui était à côté. Je l'ai sorti et j'ai essayé quelques photos. Enfin, j'en ai pris pas mal parce que c'était dur de trouver la bonne expression d'elle et de moi en même temps. Il y avait d'autres photos comme ça où tu vois qu'après elle essaye de manger l'appareil du coup, je l'ai rangé et j'ai arrêté. »

---

<sup>13</sup> Un runner est un câble d'une vingtaine de mètres tendu entre deux arbres auquel on accroche la corde du félin et le long duquel il peut se déplacer. Le runner est généralement utilisé en fin de promenade, avant de ramener le puma dans son enclos.

Mathias a donc prémédité son acte depuis longtemps. Il sait à quel moment il va pouvoir le réaliser et connaît suffisamment Marley pour juger de la faisabilité de la photo. Il en va de même dans d'autres cas de figure. Avec les singes notamment, les selfies sont le plus souvent réalisés lorsque les volontaires sont déjà habitués à la routine avec les animaux les plus abordables, ceux qu'ils préfèrent et avec lesquels ils ont pu nouer des liens de confiance.

### Un choix réciproque

On aurait toutefois tort de croire que la sélection se fait à sens unique. En d'autres termes, il ne faudrait pas oublier que les animaux, eux aussi, ont leur mot à dire. Marley par exemple a la réputation de se laisser photographier et « de prendre la pose ». Nous évoquions précédemment les singes araignées du Spider Park. Quelques membres du groupe sont particulièrement tranquilles et acceptent bien la présence des volontaires sur leur territoire. Ils descendent d'ailleurs régulièrement des arbres pour se faire épouiller par les humains<sup>14</sup>. Isabella, une des femelles, semble adorer les appareils photo. Dès qu'elle aperçoit un objectif, elle s'empresse de se placer devant pour regarder son reflet dans la lentille ou sur l'écran (fig.4). Ben, coordinateur de l'aire pendant six mois raconte :

« C'est toujours un événement pour Isabella lorsqu'une caméra arrive. Elle peut passer des heures à regarder son propre reflet. Ce qui plaît également beaucoup aux photographes. »

---

<sup>14</sup> C'est surtout le cas des femelles et des jeunes singes

D'autres animaux au contraire refusent d'être photographiés et n'hésitent pas à le faire savoir. C'est le cas par exemple de Luna, un puma du C.C Jacj Cuisi. Réputée difficile, Luna ne fait pas facilement confiance et est particulièrement exigeante lors de ses promenades. Alors que Marley tolère généralement le bruit et les maladresses, Luna requiert de ses volontaires qu'ils soient les plus silencieux possible et qu'ils se concentrent au maximum lors de la promenade. Dès que quelque chose lui déplaît, elle n'hésite pas à se retourner et à le faire savoir en gratifiant le fautif d'un avertissement.



**Figure 5 :** Photo de l'auteur et d'Isabella au C.C Machia en 2018.

Un jour, Michael un volontaire anglais ayant commencé à travailler depuis une semaine avec Luna, décida de filmer avec sa Gopro une des sorties dans la jungle. Arrimée sur sa tête, la caméra semblait focaliser son attention et il

s'employait davantage à la remettre en place et à s'assurer de son fonctionnement qu'à rendre la promenade agréable pour Luna. Au bout de quelques avertissements sonores suite à des maladresses de Michael, Luna, qui connaît bien ses sentiers, l'attira dans une pente et prit l'avantage du terrain. Elle se mit en hauteur par rapport à Michael. Pris au piège, elle lui sauta dessus et lui laissa plusieurs entailles sur le corps. Après quelques points de suture, Michael prit la décision de quitter le refuge et Luna retrouva son calme.

Difficile de dire si la présence de la caméra est l'unique raison de l'incident de cette journée. Toujours est-il que cela montre la part d'agentivité des animaux (Estebanez 2014 ; Picard 2013) dans la production photographique. La présence des appareils et téléphones dans les centres est loin d'être exceptionnelle et les animaux de CIWY y sont habitués. Souvenons-nous de leur parcours. Capturés dès leur enfance, beaucoup d'entre eux ont passé leur vie auprès des humains et ont pu être témoins de l'apparition et de l'usage croissant des outils photographiques. Vivant depuis de nombreuses années dans les refuges, ils sont aussi habitués aux pratiques des volontaires avec qui ils partagent le quotidien. Si certains n'y voient absolument aucun intérêt, d'autres s'amusent de ces instruments et jouent avec.

Dans le cas des singes-araignées et des capucins, même s'il est peu probable qu'ils aient conscience de leur propre image (De Wall 2016), ils peuvent tout simplement être intrigués par la vision d'un semblable dans le reflet de l'objectif, ou sur l'écran de visée d'un appareil photo (fig.4). Les miroirs sont d'ailleurs régulièrement utilisés comme outil d'enrichissement. Dans d'autres cas, avec les félins par exemple, ils peuvent simplement consentir à se prêter à un jeu avec les volontaires qu'ils connaissent suffisamment bien. Dès lors, pour une organisation telle que

CIWY, on peut se demander si la véritable problématique des selfies, et plus généralement des photographies avec les animaux, n'est pas tant qu'elles donnent à voir des animaux souffrants qu'elles soulignent les limites même de la réhabilitation.

En effet, alors que cette dernière a pour objectif de recréer de la distance, les photographies de proximité sont des marqueurs évidents des contraintes inhérentes à ce travail humain de reconstruction de l'animalité (Louchart 2014). Mettant en scène des animaux tout autant intéressés par un dispositif technologique, que par les volontaires qui les manipulent et les côtoient quotidiennement, ces images montrent à quel point le niveau d'imprégnation humaine des animaux demeure difficilement réversible. L'organisation doit donc à nouveau faire le choix entre autoriser une pratique qui s'avère être un fort outil promotionnel, ou suivre une ligne de conduite plus stricte, mais peut-être plus en phase avec l'objectif premier de son travail. Rappelons ici qu'en ce qui concerne les contraintes de la réhabilitation, d'autres facteurs sont à prendre en compte. Dans un précédent travail, j'ai démontré que la majorité des animaux de CIWY n'ont aucune ou très peu de chances d'être réintroduits avec succès dans leur milieu naturel (Renault 2020). Pour ceux qui devront passer la totalité de leur vie dans le refuge, le choix de CIWY est donc clair, tout en étant fait au cas par cas. L'administration considère qu'à partir du moment où la pratique photographique ne contrevient pas au bien-être élémentaire des animaux et que si un individu non-humain trouve un intérêt positif dans sa relation avec les travailleurs du centre, il n'est pas nécessaire d'interdire quoique ce soit. La pratique photographique devient dès lors un outil comme un autre d'enrichissement de la vie des animaux.

## Entre souvenir et exposition de l'intimité

En ce qui concerne les selfies, les responsables de la communication de l'ONG n'en publient jamais sur les réseaux sociaux. Ce choix est donc laissé aux auteurs des photos. Soulignons d'abord que la publication des selfies n'est pas une fin en soi. D'abord, lorsqu'ils sont partagés, ils peuvent l'être de manière privée via des applications de messagerie instantanée. Par ailleurs, il est courant que le geste photographique se suffise à lui-même sans que la publication de l'image soit nécessaire. C'est notamment ce qu'a démontré Jocelyn Lachance en analysant la pratique du selfie chez les adolescents. Il argumente que « ce n'est plus uniquement le contenu de la photographie qui sert la mémoire, mais aussi le corps engagé dans l'action de celui qui photographie et réalise une photo » (Lachance 2016 : 2). Pour expliquer la tendance presque compulsive au selfie de certaines personnes, il utilise le terme de « nostalgie du présent », désignant ainsi le sentiment de vivre une expérience qui nous échappe. Cela suppose « que la personne concernée se projette dans un futur proche, le lendemain par exemple, et imagine alors la fin, la disparition, l'effritement du moment. » (*ibid*). Mes observations vont également dans ce sens. En effet, dans bien des cas les selfies ne sont pas publiés sur les réseaux sociaux et demeurent des gestes de mémoire qui ne peuvent être réduits à leur trace visuelle. Il est donc nécessaire de revenir sur les raisons qui peuvent pousser certains volontaires à s'exposer publiquement avec leurs animaux. Voici en guise d'exemple les propos de Mathias, habituellement peu enclin à la publication de ce genre d'image sur les réseaux sociaux :

« Avec Marley, tu sais c'était fusionnel. C'était un truc où, au fur et à mesure des mois on arrivait à se comprendre. La moindre chose que je disais, elle me comprenait aussi. De

manière beaucoup plus facile et profonde au fur et à mesure des mois. C'est un peu ce désir de montrer ce qu'il est possible de vivre avec cet animal en comparaison avec le sort qui leur est réservé parfois avec les poachers [braconniers]. »

En les publiant, les volontaires cherchent bien entendu à valider leur démarche et à conserver un souvenir de l'instant vécu, mais ils témoignent surtout d'une manière de « posséder éthiquement » un animal censé être sauvage. C'est ce que l'on retrouve lorsqu'on les entend évoquer les animaux en disant : « mon singe », « mon puma ». Si l'analyse des selfies publiés par les volontaires n'a finalement pas révélé de commentaires de l'ordre du « moi aussi j'en veux un », il en existe bel et bien qui demandent : « comment puis-je m'investir ? » (fig.5). Si l'on y ajoute les hashtags qui vont orienter la discussion, l'image invite donc à s'engager dans la poursuite d'une telle complicité avec les animaux. Par sa valeur conversationnelle, l'image numérique fait intervenir directement le public dans la relation amicale qui s'est créée. En appuyant sur des logiques affectives de l'ordre de la curiosité ou parfois de la jalousie (Lorimer 2010), ces photos peuvent être à l'origine de la démarche d'engagement des volontaires. En dépit de sa mauvaise réputation, le selfie redevient alors un outil promotionnel indirect pour CIWY.





**Figure 6** : Photo prise et publiée par une volontaire en 2016 au C.C Machia.

La légende dit : « Un visage tellement animé. Je suis chanceuse qu'il soit toujours content de faire une pause dans sa vie de singe pour venir me dire bonjour. #singe #volontariat #ciwy. »

\* \*  
\*

Dans la nécessité de montrer son travail pour pouvoir exister, CIWY a adopté une stratégie de canalisation de la pratique du selfie et de sa réception. En la situant parmi d'autres façons de photographier, nous avons vu qu'elle contraind à une connaissance étroite et une confiance entre les humains et les animaux. Pour pouvoir (se) prendre en photo, les volontaires doivent attendre, puis s'adapter au dispositif dans lequel ils sont engagés au quotidien. Il s'opère ensuite un processus de sélection mutuelle où les animaux peuvent « accepter » ou « refuser » l'acte photographique. Il s'agit par exemple d'attendre que Marley fasse le « premier pas » et « autorise » Mathias à se prendre en photo avec elle. Sans garantie de succès, cela

peut nécessiter plusieurs semaines d'échanges quotidiens et implique quoiqu'il arrive certaines précautions. Pour les volontaires il s'agit alors de trouver la juste distance et d'attendre le moment propice pour engager la séance photo. C'est finalement une forme d'affectivité réciproque, construite au fil des mois dont témoignent ces images. Là où d'autres photographies renforcent les frontières classiques entre humains et non-humains, le selfie tend au contraire à les réduire, voire les effacer. Il prouve que l'autre n'est plus inaccessible et qu'une entente interspécifique est possible, bouclant ainsi la boucle entre safari animalitaire et selfie éthique.

## Bibliographie

ALLOA, Emmanuel

2017 « Comment (ne pas) lire les images. Une introduction », in Emmanuel Alloa (ed), *Penser l'image III. Comment lire les images*, Dijon, Les presses du réel, p. 5-39.

AUGÉ, Marc

1992 *Non Lieux : introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Éditions du Seuil.

APPADURAI, Arjun

1996 *Modernity at Large : Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

- ARROYO LAMBAER, Ana Alejandra  
s.d. *Taller de enriquecimiento ambiental para parques de conservación*, Barcelona, Yolcati.
- BARBICHON, Guy  
1994 « Usages de l'image : faire, dire », *Ethnologie française*, vol. 24, n° 2, p. 169-175.
- BARTHES, Roland  
1980 *La chambre claire, note sur la photographie*, Paris, Éditions Gallimard.
- CAZES, Georges  
1992 *Tourisme et Tiers-Monde un bilan controversé. Les nouvelles Colonies de Vacances ?*, Paris, L'Harmattan, collection Tourismes et Sociétés.
- COLLEYN, Jean-Paul, DEVILLEZ, Frédérique  
2009 « Le tourisme et les images exotiques. », *Cahiers d'études africaines*, vol. 49, n° 193-194, p. 583-594.
- CHABLOZ, Nadège  
2007 « Le malentendu. Les rencontres paradoxales du « tourisme solidaire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 5, n° 170, p. 32-47.
- CROS, Michèle, BONDAZ, Julien (dir)  
2010 *Sur la piste du Lion. Safaris ethnographiques entre images locales et imaginaire global*, Paris, L'Harmattan.
- DALLA BERNADINA, Sergio  
1996 *L'utopie de la nature, Chasseurs, Écologistes, Touristes*, Paris, IMAGO.

DALY, Natasha

- 2017 « The amazon is the new frontier for deadly wildlife tourism », *National Geographic* [En ligne].  
<https://www.nationalgeographic.com/photography/proof/2017/10/wildlife-watch-amazon-ecotourism-animal-welfare/>

DE WAAL, Frans

- 2016 *Sommes-nous trop bêtes pour comprendre l'intelligence des animaux*, Paris, Les liens qui libèrent.

DESCOLA, Philippe

- 2006 « La fabrique des images », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 30, n° 3, p. 167-182.

DIGARD, Jean-Pierre

- 2009 « Raisons et déraisons. Des revendications animalitaires. Essai de lecture anthropologique et politique », *Pouvoirs*, vol. 4, n° 131, p. 97-111.

DONALDSON, Sue, KYMLICKA, Will

- 2016 *Zoopolis : Une théorie Politique des droits des animaux*, Paris, Alma.

ESCANDE-GAUQUIÉ, Pauline

- 2015 *Tous selfie ! : pourquoi tous accro ?*, Paris, Éditions François Bourin.

ESTEBANEZ, Jean

- 2010 « Le zoo comme dispositif spatial : mise en scène du monde et de la juste distance entre l'humain et l'animal », *L'Éspace géographique*, vol. 39, n° 2, p. 172-179.
- 2014 « Des animaux-objets ? », *Géographie et cultures*, n°91-92, p. 1-22.

GELL, Alfred

2009 *L'art et ses agents, une théorie anthropologique*, Dijon, Les Presses du Réel.

GIRARD, Marc

2017 *Au temps des fauves*. Mémoire de master en anthropologie, Lyon, Université Lumière Lyon 2.

GUNTHER, André

2015 *L'image partagée. La photographie numérique*. Paris, Textuel.

KOPYTOFF, Igor

1986 « The cultural biography of things », in Arjun Appadurai, *The social life of things*, Cambridge, New-York, Cambridge University Press, p. 64-91.

LACHANCE, Jocelyn

2016 « Temps et photographies numériques chez les adolescents », *Captures*, vol 1, n° 1, p. 1-11.

LANGFORD, Martha, LAVOIE, Vincent

2016 « Utopies et anxiétés de la photographie en régime numérique. Présentation du dossier », *Captures*, vol. 1, n° 1, p. 1-6.

LARRERE, Raphael

2012 « Sauvagement artificiel », *Courrier de l'environnement de l'INRA*, n° 21, p. 35-37.

LORIMER, Jamie

2015 *Wildlife in the Anthropocene : Conservation after Nature*. Minneapolis, London, University of Minnesota Press.

2010 « Moving image methodologies for more-than-human geographies », *Cultural Geographies*, vol. 17, n° 2, p. 237-258.

LOUCHART, Frédéric

- 2014 « La réintroduction des orangs-outans : récit, figure et construction de l'animalité », *Techniques et Culture*, n° 62, p. 128-147.

MICHAUD, Maxime

- 2015 « De l'animal au trophée. Réification ou relation amoureuse ? », *Anthropologie et sociétés*, vol. 39, n° 1-2, p. 165-178.

MOLINO, Jean

- 1994 « Une infinie diversité de traces, de formes, de conduites », *Ethnologie française*, n° 2, p.177-185.

MOORHOUSE, Tom P., *et al.*

- 2015 « The customer isn't always right. Conservation and animal welfare implications of the increasing demand for wildlife tourism », *PLoS ONE*, n° 10, Australia, University of New South Wales, Paul Adam.

MURPHY, Margy

- 2017 « Instagram to carry abuse warning for koala and tiger selfies », *The Telegraph* [en ligne].  
<https://www.telegraph.co.uk/technology/2017/12/05/instagram-carry-abuse-warning-koala-tiger-selfies/>

PICARD, Bastien

- 2013 « Le protocole du Jabiru. Agentivités animales et animalières au zoo de Barcelone. », *Carnets de géographes*, n° 5, p. 1-18.

RAVIS GIORDANI, Georges

- 1995 « Postface » in Bernadette Lizet et Georges Ravis Giordani, *Des bêtes et des hommes : le rapport à l'animal : un jeu sur la distance*, Paris, Éditions du C.T.H.S, p. 363-366.

RENAULT, Gaspard

2020 « (Ré)apprendre à être un animal. Carrières interspécifiques en Bolivie », *Anthropologica*, n° 62, p. 119-128.

RENNESSON, Stéphane, GRIMAUD, Emmanuel, CÉSARD, Nicolas

2011 « Jeu d'espèces. Quand deux scarabées se rencontrent sur un ring », in Sophie Houdart et Olivier Thiery (eds), *Humains Non Humains. Comment repeupler les sciences sociales*, Paris, Éditions la découverte, p. 30-39.

SONTAG, Susan

1982 *Sur la photographie*, Paris, Éditions Christian Bourgois.

WORLD ANIMAL PROTECTION

2016 « Ten of the world's cruelest attractions », World animal protection [en ligne].  
[https://www.worldanimalprotection.nl/sites/default/files/media/nl\\_files/documenten/ten\\_of\\_the\\_worlds\\_cruelest\\_attractions.pdf](https://www.worldanimalprotection.nl/sites/default/files/media/nl_files/documenten/ten_of_the_worlds_cruelest_attractions.pdf)

ZUNIGO, Xavier

2007 « Visiter les pauvres. Sur les ambiguïtés d'une pratique humanitaire et caritative à Calcutta », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 5, n° 170, p. 102-109.

# **MASQUES D'AUJOURD'HUI**

---





# Selfie masqué et protection animale en RDC

Amandine Renaud<sup>1</sup>

J'ai créé l'association P-WAC en 2013 afin d'établir un centre de réhabilitation pour primates en République Démocratique du Congo et de donner une chance de retour à la vie sauvage à des singes orphelins victimes des activités anthropiques. Depuis 2017, le centre accueille des chimpanzés et des cercopithèques ascagnes, petits singes à queue rouge<sup>2</sup>.

Il est important de rappeler les trois grandes menaces qui pèsent sur les primates non humains (PNH). Tout d'abord, la déforestation et donc la perte de leur habitat au profit de l'agriculture, de la monoculture et du bois de chauffe. Ensuite, le braconnage puisque la viande de singe adulte est consommée par les populations locales. Dans la province du Kongo Central où agit P-WAC, une population rurale vit autour du site de réhabilitation pour primates. Dans cette zone du pays, d'après les témoignages recueillis au sein du projet, les animaux sauvages sont principalement

---

<sup>1</sup> Primatologue et doctorante en anthropologie, LADEC, [amandine.renaud@p-wac.org](mailto:amandine.renaud@p-wac.org).

<sup>2</sup> CHAPELLE, Cindy, N'GUESSAN, Marc, 2020, *Découvre les grands singes avec Amandine Renaud*, Toulouse, Éditions Plume de Carotte.

considérés comme une denrée alimentaire, un met de choix « mis à disposition des hommes par Dieu » ; les bébés singes, quant à eux, sont récupérés à même le ventre de leur mère fraîchement tuée pour être vendus comme animaux de compagnie à des villageois qui s'en serviront comme chiens de garde, ou encore à des expatriés venus remplir une mission professionnelle et souhaitant bénéficier de l'exotisme local, jusqu'à se procurer un animal sauvage. C'est le cas d'Inga et Sikila, deux jeunes singes présentés sur la photo ci-dessous : détenus par un hollandais souhaitant vivre le rêve africain et avoir à sa disposition la faune sauvage qu'il prenait plaisir à présenter tel un trophée à qui voulait venir visiter son jardin personnel. La troisième grande menace est la transmission de maladies : les zoonoses. Depuis le XX<sup>e</sup> siècle, les scientifiques confirment que les PNH montrent une telle proximité génétique avec l'homme qu'ils sont sensibles à nos pathogènes, et inversement. Ainsi, un rhume chez l'homme peut entraîner des problèmes respiratoires mortels chez des PNH<sup>3</sup>. Cette menace sanitaire est accentuée par les deux premières puisqu'en déforestant de nouvelles zones jusqu'alors isolées, les chasseurs circulent facilement sur les routes dédiées au transport des bois : ils transportent avec eux des maladies affectant la faune sauvage.

Cette intrusion humaine fragilise davantage tout un écosystème. La faune sauvage est condamnée à vivre sur un territoire restreint, à proximité de l'homme et en proie aux zoonoses. En négligeant les espaces de vie de la faune sauvage, nous négligeons les risques sanitaires encourus par nos interactions avec cette faune. Ainsi, nos habitudes sont à l'origine des épidémies, comme celle que nous

---

<sup>3</sup> PATRONO, Livia V, *et al.*, 2018, « Human coronavirus OC43 outbreak in wild chimpanzees, Côte d'Ivoire, 2016 », *Emerging Microbes & Infections*, Vol. 7, n° 1, p. 1-4.

connaissions actuellement, la Covid-19. Inutile de pointer du doigt le pangolin, c'est notre façon de concevoir notre lien à la nature et d'épuiser les ressources animales et végétales comme si elles étaient nôtres qui est en jeu dans ces épidémies. Il existe d'ailleurs une forte corrélation entre la destruction de la faune sauvage et l'apparition de zoonoses<sup>4</sup>. Les scientifiques l'affirment encore, avec 300 000 virus inconnus estimés à ce jour, sans changement radical de notre économie, d'autres épidémies sont à venir.

Sans précaution, la Covid-19 (comme toute autre maladie humaine) peut arriver dans les refuges animaliers<sup>5</sup>, comme le centre de réhabilitation P-WAC. Par conséquent, récupérer des PNH et assurer leur survie nécessite l'application stricte de protocoles sanitaires, avec notamment une quarantaine et le port du masque. À l'instar du peu d'information sanitaire que nous avons en croisant un passant dans la rue, à leur arrivée au centre, il est rare de connaître le vécu des orphelins : les vendeurs privés de leur butin par un agent assermenté ne communiquent que difficilement sur la provenance de l'animal. Cet inconnu sanitaire rend leur présence au centre de réhabilitation délicate : sans quarantaine instaurée, sans mesures sanitaires strictes, tous les individus vivant au centre pourraient être contaminés, humains comme non humains. Dans la même idée, il est important de suivre ces règles pour ne pas fragiliser davantage les arrivants.

---

<sup>4</sup> ALLEN, Toph, *et al.*, 2017, « Global hotspots and correlates of emerging zoonotic diseases », *Nature Communications*, vol. 8, n° 1124, p. 1-10. ; GUÉGAN, Jean-François, *et al.*, 2020. « Forests and emerging infectious diseases: unleashing the beast within », *Environmental Research Letters*, vol. 15, n° 8, p. 1-21.

<sup>5</sup> GILARDI, Kirsten V, *et al.*, 2015, *Best Practice Guidelines for Health Monitoring and Disease Control in Great Ape Populations*, IUCN SSC Primate Specialist Group, Gland.

Les PNH sont semblables aux primates humains en termes médicaux et aussi en termes affectifs. Une présence, une chaleur, une interaction peut favoriser leur survie : les orphelins qui ont, par chance, survécu jusqu'au centre ont vécu la misère humaine, la violence de la scène où leur groupe a été décimé, le transport en ville, la confrontation à un autre écosystème que le leur. Il est alors fréquent que des jeunes orphelins ne survivent pas à un tel choc traumatique. Pour les aider, au centre, tout est fait pour leur donner un repère affectif et augmenter leur chance de survie. Sur cette photo, Inga et Sikila, deux jeunes cercopithèques ascagnes, sont assis sur mes genoux. Ils viennent de finir leur repas. Cette scène prise quelques jours après leur arrivée au centre touche généralement le public, et l'envie de vivre une telle intimité se fait sentir : « Je rêve de venir t'aider et de serrer un bébé singe dans mes bras, ils sont tellement mimi avec leur nez en forme de cœur ».



**Figure 1** : Séance de nourrissage et d'épouillage de deux jeunes singes rescapés du braconnage au centre P-WAC, ©A.Renaud, janvier 2018, RDC.

À première vue, ce cliché peut conforter la pensée globalisée qui sous-tend l'aspect attendrissant et unique de côtoyer un bébé singe, vu comme un idéal animalitaire. Pourtant, ce cliché n'a pas vocation à susciter le désir maternel occidental, mais au contraire, à sensibiliser le public à la fragilité de ces singes et à leur devenir incertain du fait de notre impact sur leur environnement. Travailler auprès des primates conduit à des représentations collectives bien souvent faussées dans l'imaginaire occidental. Il existe tout un fantasme animalitaire et écologique biaisé, un réel fossé entre l'imaginaire collectif et la réalité des refuges pour primates. La pensée animalitaire occidentale rêve d'embrassades, de papouilles, de joie, invoque souvent la « chance » de porter un singe dans ses bras. Cette pensée valorise le côté exotique, sauvage, authentique de la vie africaine, où l'animal sauvage est domestiqué par l'humain et partage avec lui des relations intimes, et extraordinaires. Cet idéal fantasmé s'oppose totalement à la dureté du terrain, aux raisons mêmes de l'existence de tels refuges, à savoir la non-application des lois environnementales, et la disparition de nos cousins primates.

Ce cliché n'a pas non plus vocation à recruter des bénévoles ou à attiser la curiosité des touristes animalitaires, même si une telle ouverture permettrait un financement conséquent pour le projet. Le centre de réhabilitation P-WAC n'accueille ni bénévole ni touriste, afin de limiter la fréquentation humaine des orphelins et les désimprégner de l'homme, ce qui facilite par la suite leur retour à la vie sauvage. Pour rester dans cette vision de ré-ensauvagement et pour favoriser la création d'emplois pour les populations villageoises, seul le personnel local est en contact avec les orphelins. Ce cliché immortalise certes un événement de vie poignant et témoigne d'un travail continu du personnel à prodiguer des soins et à apporter de

l'affection à de jeunes orphelins, mais il n'est pas un appel à bénévoles : il a pour dessein d'interpeller la pensée collective sur la condition et l'avenir même de ces singes tout en montrant le parallèle entre nos deux espèces. On pourrait dire que ce cliché ne sous-entend que légèrement la souffrance animale et les causes ayant conduit, dans ce cas précis, ces deux singes à venir sur mes genoux. La souffrance des orphelins, la maltraitance vécue avant leur arrivée au centre ne sont que suggérées. Une image plus parlante rendrait certes la prise de conscience plus prompte, mais serait probablement jugée insoutenable par de nombreux interlocuteurs, qui se détourneraient alors de la cause. C'est sûrement pour cela que les clichés véhiculés par les refuges sont à dominante positive, sans trace visible de maltraitance. Pour cette image, un texte expliquant la raison de cette interaction est utile pour ne pas conforter la pensée faussée de « papouillage » de singes.

Dans la pensée occidentale, l'idée d'un singe devenu animal exotique de compagnie est connue, mais il reste important de déconstruire cet idéal de proximité et de conscientiser sur les raisons qui mènent à la création d'un refuge. Ce ne sont pas là des représentations fictives idéalisées par la mouvance animalitaire<sup>6</sup>, mais bien une représentation réelle de la souffrance environnementale.

Cette conscientisation, cette déconstruction de l'imaginaire collectif, passe dans cette image par le port du masque, rendu aujourd'hui banal, habituel, dans le quotidien de chacun : nous portons des masques pour protéger les autres, et nous protéger nous-mêmes. L'épidémie actuelle a permis la prise de conscience du manque sanitaire, des transmissions de maladies, des

---

<sup>6</sup> DIGARD, Jean-Pierre, 2009, « Raisons et déraisons. Des revendications animalitaires. Essai de lecture anthropologique et politique », *Pouvoirs*, vol. 4, n° 131, p. 97-111.

épidémies et de notre impact en tant qu'humains, sur la biodiversité. Ainsi, en regardant cette photo, on peut se dire qu'à l'instar des populations âgées, fragiles, les singes sont également sensibles aux maladies. Ici le port du masque dénote non pas l'intimité entre deux espèces, l'une sauveuse et l'autre sauvée, mais souligne au contraire la fragilité de nos cousins et l'importance de limiter les contacts avec la faune sauvage pour la préserver. Le parallèle avec les personnes fragiles est parlant.

Dans le cadre de l'ouvrage *Safaris & Selfies*, il est intéressant de faire le parallèle entre la condition animale face aux épidémies rendues possibles du fait des activités humaines, et la crise sanitaire que nous vivons actuellement. Dans le milieu de la primatologie, les protocoles sanitaires stricts existent depuis des décennies : travailler avec des grands singes ou des primates nécessite de réels efforts pour les préserver. Ainsi, un touriste gravira les montagnes du Rwanda masqué pour ne pas contaminer un gorille d'un potentiel rhume, un autre conservera une distance minimale de dix mètres pour ne pas impacter un groupe de chimpanzés sauvages. La primatologie est une discipline qui a pris conscience voilà quelques années de notre rôle quotidien pour limiter les transmissions de maladies à nos plus proches cousins. Aujourd'hui, cette pandémie nous confronte au fait que, malgré toute la science et toutes nos avancées médicales, nous restons sensibles à de simples virus : il est à souhaiter que cette étude anthropologique puisse contribuer également à mieux comprendre la fragilité de notre monde et celle de nos plus proches cousins : et qu'ainsi, tous masqués, nous nous protégeons les uns les autres.





# Chasseurs de virus et chauves-souris en Guinée

## Photo-souvenir d'un safari scientifique

Benjamin Frerot<sup>1</sup>



**Figure 1** : Photo-souvenir de l'équipe scientifique Ebo-Sursy avec une chauve-souris mâle adulte *Hypsignathus monstrosus*.

©Thibault Pouliquen, CIRAD,  
janvier 2020, Préfecture de Macanta (Guinée).

---

<sup>1</sup> Doctorant en anthropologie, LADEC et TransVIHMI IRD,  
benjamin.frerot@univ-lyon2.fr.

## *Sur la piste du réservoir Ebola en Guinée<sup>2</sup>*

Après des études de sociologie et une formation militaire, Aboubacar Diallo (à droite, avec les mains levées), parvient à trouver un poste dans le corps des conservateurs de la nature à l'Office Guinéen des Parcs et Réserves (OGUIPAR), un service dépendant du Ministère de l'Environnement, des Eaux et Forêts. Aboubacar Camara (qui tient ici la chauve-souris) est vétérinaire et laborantin à la Direction Nationale des Services Vétérinaires (DNSV) du Ministère de l'Élevage. En 2018, leur supérieur leur propose d'intégrer une équipe multisectorielle qui sera menée sur le terrain par un écologue français (et ici photographe), Thibault Pouliquen, et dont la mission consistera à capturer et échantillonner des chauves-souris en Guinée Forestière. S'ouvre alors la branche guinéenne du programme de recherche Ebo-Sursy<sup>3</sup>, qui vise à améliorer dans le cadre de la *santé globale*

---

<sup>2</sup> Les données présentées ici sont issues d'une recherche ethnographique en Guinée dont les missions de terrain ont bénéficié d'un financement de l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD-TransVIHMI) et de MUSE (Montpellier Université d'excellence) dans le cadre du projet de recherche EboHealth (MUSE, Centre de Recherche et de Formation en Infectiologie de Guinée [CERFIG]). Je remercie particulièrement les responsables et les membres de l'équipe Ebo-Sursy sur laquelle porte cet article, Mathieu Bourgarel, Hélène De Nys, Thibault Pouliquen, Aboubacar Diallo, Aboubacar Bountouraby Camara, Mamadou Aliou Sow, Pierre Kabinet Kamano et Aboubacar Camara. Je remercie également Michèle Cros, Alice Desclaux, Gaspard Renault et Souana Goumou pour leur relecture attentive. Les personnes décrites et citées dans cet article, dont il a été fait le choix de conserver les noms d'usage, ont donné préalablement leur consentement.

<sup>3</sup> Le projet Ebo-Sursy est coordonné par l'Organisation Internationale de la Santé Animale (OIE) et mis en œuvre par le Centre International en Recherche Agronomique pour le Développement (CIRAD), l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD) et l'Institut Pasteur. Voir : <https://rr-africa.oie.int/fr/projets/ebo-sursy-fr/>.

(Nichter 2018) les systèmes de surveillance de la faune sauvage dans plusieurs pays d'Afrique occidentale et centrale pour mieux prévenir l'émergence des zoonoses, ces maladies infectieuses dues à la transmission d'agents pathogènes des animaux aux humains. La composition de l'équipe reflète les objectifs définis par l'approche *One Health* en associant les santés humaine, animale et environnementale (Cunningham, Daszak, et Wood 2017).

L'épidémie Ebola qui a touché pour la première fois l'Afrique de l'Ouest en 2013-2016 a entraîné une importante mobilisation internationale se traduisant notamment par une accélération des investigations scientifiques dans la quête du réservoir animal du virus. Les chauves-souris, unique mammifère volant, hébergent de nombreux virus dont elles parviennent à se protéger grâce à un système immunitaire très performant. Néanmoins quand ces virus franchissent la barrière des espèces, ils développent parfois une pathogénicité telle qu'ils peuvent provoquer des maladies infectieuses chez leurs nouveaux hôtes à l'origine d'importantes épidémies : ainsi les chauves-souris joueraient-elles un rôle dans la transmission des virus Hendra, Nipah, Ebola, Marburg, SRAS, MERS ou dernièrement, SARS-CoV-2<sup>4</sup>. Dès 2014, en Guinée, une étude épidémiologique émet l'hypothèse d'une transmission initiale du virus Ebola lors de la manipulation d'une chauve-souris insectivore par un enfant dans un village de la région forestière guinéenne (Marí Saéz *et al.* 2015). Depuis, le pays fait partie de la liste des pays prioritaires en termes de sécurité sanitaire et voit le déploiement de

---

<sup>4</sup> Si l'origine animale de la pandémie de la Covid-19 reste encore débattue, faisant intervenir dans un schéma incertain pangolins et chauves-souris (Zhou *et al.* 2020), les recherches virologiques confirment que plusieurs espèces de chauves-souris hébergent une importante diversité de coronavirus. Voir notamment en Guinée : Lacroix *et al.* 2020.

nombreux programmes de surveillance et un renforcement des systèmes d'alerte (Drame 2018). C'est dans le cadre d'une recherche anthropologique de Master portant sur les cohabitations entre humains et chauves-souris en Guinée que j'eus l'occasion de participer en 2019 à l'une des missions du projet Ebo-Sursy en Guinée Forestière. Par la présentation d'une pratique photographique observée sur le terrain, cet article propose d'interroger les relations entre les chauves-souris et les « chasseurs de virus », selon l'expression utilisée pour désigner les scientifiques investis dans des techniques spécifiques de préparation aux épidémies.

Le protocole demande de photographier chaque chauve-souris prélevée : un objet numérique qui accompagnera les échantillons biologiques pour la suite de leur parcours en laboratoire. La prise photographique consiste le plus souvent en un gros plan sur l'animal maintenu devant l'appareil, auquel s'ajoute parfois le papier filtre qui a servi à recueillir jusqu'à cinq petits cercles de sang et sur lequel figure une référence numérotée propre à chaque spécimen. La photographie de la chauve-souris peut aussi être utilisée lorsqu'il s'agit de confirmer l'identification de l'espèce capturée : la différentiation entre certaines petites insectivores reposant par exemple sur la forme de la dentition ou sur la longueur des phalanges. Pour autant, la pratique répétée du terrain, sur des mêmes sites et avec des espèces devenues familières, conduit l'équipe à n'utiliser l'appareil que lorsque la chauve-souris présente des caractéristiques jugées singulières :

« Dès que je vois une femelle bien gestante je prends une photo, si je vois un nouveau-né, par exemple la dernière mission il y avait encore le cordon ombilical sur le nouveau-né donc j'ai pris une photo, si je vois des petites anomalies

comme des ectoparasites que je n'ai pas l'habitude de voir je prends des photos, et aussi si je vois qu'elle a une blessure »<sup>5</sup>.

Ainsi énumère Thibault avant de conclure que ces clichés pourraient avoir une utilité si les échantillons se révélaient « positifs » (c'est-à-dire en cas de détection en laboratoire des traces du virus, voire du virus lui-même). La photographie, en tant que donnée et preuve scientifique, prend ainsi la forme d'une archive de terrain de la recherche du virus Ebola qui pourra être étudiée a posteriori par les scientifiques.

L'image ici mise en exergue présente cependant une toute autre configuration qui, à première vue, « n'a pas vraiment d'intérêt scientifique », précise Diallo, « c'est plutôt une photo-souvenir qu'on fait quand quelqu'un de l'équipe veut se faire photographier avec une chauve-souris ». A la fin des prélèvements, juste avant de le relâcher, la personne qui a « contentonné » l'animal le positionne devant elle, de manière à ce qu'il garde les ailes écartées, et fixe l'objectif<sup>6</sup>. La réalisation fréquente de ces portraits lors des missions, toujours selon la même mise en scène, invite à interroger le sens donné à ce type de prise

---

<sup>5</sup> Les paroles rapportées sont extraites des notes prises lors de la mission Ebo-Sursy de mai-juin 2019 ainsi que des entretiens effectués lors du retour sur le terrain en 2020 après avoir demandé aux membres de l'équipe de commenter la photographie présentée ici. Des échanges ont également eu lieu avec l'équipe Réservoir du CERFIG qui effectue aussi des missions d'échantillonnage des chauves-souris en Guinée.

<sup>6</sup> La chauve-souris déployée de toute son envergure semble une condition sine qua non à la réalisation d'une photographie esthétique : une position des corps dans le cadre qui empêche la réalisation d'un selfie puisqu'elle demande l'usage des deux mains du porteur et donc l'intervention d'une tierce personne. Les règles biosécuritaires contraignent également une telle pratique photographique : la personne qui manipule l'animal a les gants « contaminés » et ne peut donc se saisir de son appareil photo sans avoir préalablement pris le temps de changer de gants.

photographique. Quelles raisons motivent le souhait de prendre une photographie en cet instant et avec cette chauve-souris ? Que nous apprend-elle des relations interspécifiques qui se jouent dans la surveillance des chauves-souris en Guinée ? La ressemblance visuelle avec les photos-trophées réalisées lors des safaris de chasse (Michaud 2015) invite à questionner l'expression de « chasseurs de virus » et les relations cynégétiques mobilisées dans la préparation aux épidémies. Les missions de prélèvement des chauves-souris peuvent alors prendre la forme d'un safari scientifique consistant en la poursuite, la capture puis l'échantillonnage de tout ou partie de l'animal. Nous verrons que pour les membres de l'équipe, la photographie permet de mettre en image la rencontre professionnelle, affective, mais aussi incertaine avec la chauve-souris qu'ils viennent de pister, capturer et prélever.

### ***Imaginer les virus, photographier la rencontre***

Dans la préface de l'ouvrage de Christophe Perrey (*Un ethnologue chez les chasseurs de virus*, 2012), Anne Marie Moulin nous rappelle que l'expression « chasseurs de virus » est d'abord apparue en 1926, dans les mots du biologiste Paul de Kruif, sous le terme « chasseurs de microbes » pour illustrer la découverte au microscope par les savants de l'époque « du petit monde des bactéries » auquel on attribuait alors la responsabilité des grandes maladies de l'humanité (Moulin 2012 : 16). La métaphore cynégétique renforce ainsi cette idée que les scientifiques doivent se parer des attributs et qualités du chasseur pour pister et affronter ces nouveaux prédateurs. Jean-Pierre Dozon fait état de la même métaphore utilisée par les Pastoriens lorsqu'ils « traquaient » la maladie du sommeil dans les colonies africaines françaises : pour les

épidémiologistes, « la trypanosomiasse prépare, “tel un feu sous la cendre”, ses flambées meurtrières. Elle est capable, ajoutent-ils, de toutes les ruses, de déjouer l’attention des populations et surtout celle des services sanitaires qui se croient à l’abri de ses attaques brutales » (Dozon 1985 : 51). Après la lecture des travaux de Sergio Dalla Bernardina retraçant les transformations de la chasse occidentale en Afrique, on serait tenté de voir chez les scientifiques contemporains une certaine continuité avec cette « image du chasseur humaniste », comme une « sorte de héros civilisateur aux prises avec une nature envahissante » (Dalla Bernardina 1991 : 55-56) qui vient défendre les populations contre des forces invisibles, hier les grands fauves, aujourd’hui les virus. Les appels à s’aventurer au cœur des forêts tropicales africaines du très connu et controversé virologue étatsunien Nathan Wolfe pourraient en être l’une des incarnations<sup>7</sup>.

Cependant une autre approche, détachée de la vision prégnante de la médecine coloniale jusqu’à la culture populaire nord-américaine contemporaine, invite à lire dans cette analogie les relations humains-animaux qui se jouent dans la préparation aux épidémies. Frédéric Keck décrit alors les pratiques cynégétiques des chasseurs de virus comme des manières animistes de se relier aux animaux et aux pathogènes lorsqu’ils tentent d’adopter leurs perspectives pour imaginer les scénarios catastrophes des prochaines pandémies (Keck 2020). Il évoque ainsi une certaine confusion ontologique opérée par les virologues en laboratoire qui stockent, manipulent, font réagir et muter des pathogènes dans l’espoir d’améliorer les connaissances sur leurs mouvements et leurs mutations probables. En reproduisant ces rencontres interspécifiques et en essayant d’adopter le point de vue du virus, leur travail s’inscrit à la

---

<sup>7</sup> Pour l’une de ses conférences remarquées, voir Wolfe 2009.



frontière entre le visible et l'invisible, tout comme le chasseur ou le chamane des collectifs animistes préparent le dialogue avec certains non humains par le rêve et l'imagination. Qu'en est-il de cette relation au virus des protagonistes de la photo ?

Les équipes de terrain s'embarquent elles aussi « sur la piste du virus Ebola » (Saget et Tendero 2018) et sont donc confrontées à sa présence et à l'éventuel risque de sa rencontre. Ici le virus n'est plus seulement réduit au statut d'échantillon biologique ou de codage numérique mais il est pensé au travers des chauves-souris. Les mesures de biosécurité (tenues de protection, incinération des déchets « souillés », désinfection quotidienne à l'eau de javel, etc) rappellent à chaque instant la possibilité qu'un virus puisse être présent sur la table des prélèvements aux côtés de l'animal capturé. Les scientifiques cherchent avant tout à éviter les bio-accidents, comme une piqûre d'aiguille ou une morsure de chauve-souris, conscients des risques de provoquer eux-mêmes ce fameux débordement entre les espèces (*spillover*). « Moi c'est plus la rage qui me fait peur, si je me fais mordre c'est à ça que je pense »<sup>8</sup>, dit Thibault, « mais forcément tu penses à Ebola, tu surveilles, et c'est vrai que si tu commences à avoir de la fièvre tu commences à paniquer ». Depuis qu'il a été mordu, Camara explique redoubler d'attention quand il contentionne des chauves-souris frugivores, dont certaines sont « plus agressives que les autres, comme les *Eidolon* surtout, et les *Hypsi* ».

---

<sup>8</sup> La rage, maladie mortelle en l'absence de traitement, est le plus souvent transmise par un chien enragé, mais d'autres animaux, dont les chauves-souris, en sont également les réservoirs. En cas d'exposition à un risque infectieux lors de la manipulation d'une chauve-souris, la personne de l'équipe, bien que déjà vaccinée contre la rage, recevra un traitement prophylactique à base d'injections antirabiques.

L'*Hypsi* est le diminutif donné à l'*Hypsignathus monstrosus* ou chauve-souris à tête de marteau, qui apparaît sur cette photographie. Elle est devenue une « espèce-cible » pour les scientifiques, notamment depuis la découverte d'anticorps et de séquences virales d'Ebola dans des échantillons sanguins prélevés au Gabon et au Congo après les épidémies qui ont touché la région en 2003 (Leroy *et al.* 2005). Lors de l'épidémie Ebola de 2007 en République Démocratique du Congo, une enquête auprès des habitants suggéra que la première victime aurait pu être contaminée suite à la consommation de chauves-souris *Hypsignathus monstrosus* ou *Epomops franqueti* installées dans les arbres fruitiers de la zone lors de leur migration annuelle (Leroy *et al.* 2009). Depuis, d'autres recherches continuent de renforcer cette hypothèse du rôle de l'espèce, parmi d'autres chiroptères frugivores et insectivores, dans la transmission du virus (De Nys *et al.* 2018). Parmi les différents sites visités en Guinée par l'équipe Ebo-Sursy, l'un (celui de la photo) fut notamment sélectionné pour la présence en grand nombre de ces individus, offrant les possibilités de mener un suivi longitudinal et d'améliorer ainsi les connaissances virologiques et écologiques de l'espèce. En regroupant en un même lieu les différentes conditions supposées de l'émergence de la prochaine pandémie<sup>9</sup>, celui-ci prend la forme d'un « hotspot » (Brown

---

<sup>9</sup> La présence de cette colonie augmenterait les risques de cohabitations potentiellement pathogènes entre les chauves-souris, la faune sauvage et domestique, et les populations locales. Le site se trouve aux abords d'un village toma, une population autochtone qui, avec d'autres populations de la région forestière guinéenne, ont par ailleurs pu être décrites comme logiquement responsables de l'émergence de l'épidémie Ebola, du fait notamment de leur consommation de chauves-souris. Une telle accusation, sur fond de stigmatisation à caractère ethnique de manières de vivre jugées « arriérées », s'est vue renforcée par la diffusion des messages sanitaires condamnant publiquement cette pratique alimentaire et ses acteurs (Bonwitt 2018).

et Kelly 2014), ou pour reprendre les termes de Frédéric Keck, d'un site sentinelle investi par des acteurs scientifiques et des stratégies de préparation (Keck 2020).

La chauve-souris, ainsi érigée en porteuse instable et incertaine du virus Ebola, peut motiver le choix de la photographie en ce qu'elle symbolise les raisons de la présence de l'équipe sur ce site : « C'est une photo qui montre mon travail », commente Camara<sup>10</sup>. Les équipements de protection portés par les hommes, les ustensiles de laboratoire déposés sur la table, l'obscurité de la nuit et la présence d'une *Hypsignathus* sont autant d'éléments réunis qui participent à rendre présente la rencontre, toujours hypothétique, entre les scientifiques, les chauves-souris et les pathogènes<sup>11</sup>. La photographie

---

<sup>10</sup> L'une des motivations principales à la réalisation de ce type de photographie serait le partage d'un moment vécu ou, plus exactement, d'un moment qui est en train d'être vécu. Le portrait de soi avec la chauve-souris, et l'ensemble des indices matériels qui l'entoure, délivre « un effet de présence » qui permet de *montrer* à d'autres ce qui se passe (Merlo 2018 : 8). Néanmoins, si quelques photos des missions de terrain sont postées sur les réseaux sociaux par les membres de l'équipe, force est de constater que ces autoportraits n'y figurent pas. Leur diffusion semble se limiter à un entourage proche mais aussi entre pairs (ils sont souvent placés en annexe des rapports de mission envoyés aux autres scientifiques du projet qui travaillent au contact des chauves-souris). Cette moindre visibilité serait peut-être une parade à « la fonction d'embrayeur de conversation » (Gunthert 2014 : 9) que pourrait avoir le partage médiatique d'une telle photographie dans un contexte post-Ebola où la manipulation des chauves-souris par les équipes reste source de nombreuses rumeurs (voir note n°13).

<sup>11</sup> Dans un article interrogeant la perception des chauves-souris par des scientifiques ayant fait de ces animaux leur objet d'étude, Serge Morand et Christophe Boëte rappellent notamment l'impact sur l'opinion publique de la diffusion de photographies dans les publications. Ils soulignent que les épidémiologistes et virologues font généralement le choix « d'images effrayantes » (*frightening pictures*) alors que les biologistes et spécialistes de la conservation optent plutôt pour des « images attrayantes » (*appealing pictures*) (Boëte et Morand 2016 : 2).

mettant ici en scène un contact humain-animal médié de consignes biosécuritaires vient exprimer l'incertitude qui entoure le rôle de l'animal dans la transmission zoonotique. Elle ne vient ni le confirmer ni le nier et arbore en ce sens « les facultés prophétiques de la photographie épidémique », telles que définies par Christos Lynteris (2016). L'imaginaire de la prochaine pandémie s'incarne, selon l'auteur, à travers « une configuration photo-pathogène » (*ibid* : 123) destinée, par métonymie, « à transformer chacun des éléments [de la photographie] en un signe de débordement du virus et, finalement, de l'extinction humaine en tant qu'événement à jamais terminé mais toujours en cours, et inévitable » (*ibid* : 129)<sup>12</sup>.

Néanmoins, précise Thibault en commentant le titre de cet article : « le but c'est de chercher des virus, mais je me sens plus concerné si tu dis chasseurs de chauves-souris que chasseurs de virus ». Par cette distinction, il invite à complexifier l'analyse de la photographie en interrogeant ce qu'elle révèle des relations interspécifiques particulières qui se nouent sur le terrain avec les chauves-souris pistées, capturées, échantillonnées puis relâchées.

### ***Du pistage à la « photo-trophée »***

Pendant la journée, les mammifères volants appliquent l'art de se faire discrets, endormis au fond d'une grotte, dans le creux d'un arbre ou suspendus en position retournée entre d'épais branchages. L'installation du matériel de capture, filets et pièges-harpes, s'effectue néanmoins de jour et nécessite de chercher dans le paysage des traces

---

<sup>12</sup> « *They are photographs whose pandemic frame is meant to transform every element in them [...] into a sign of spillover and ultimately of human extinction as a never-completed but always in-the-process, inevitable event.* » (Lynteris 2016 : 129).

permettant d'imaginer ce qui se passe à la nuit tombée. Les membres de l'équipe s'embarquent véritablement sur la piste de l'animal en mobilisant leur savoir éthologique et les expériences des missions passées. Ils peuvent aussi compter sur les connaissances de la brousse et des animaux de leurs guides, bien souvent des chasseurs locaux, qui les aident jour et nuit, contre rémunération, tant dans leur mission de prospection que dans le dialogue avec les communautés<sup>13</sup>.

« Pister, ici, c'est décrypter et interpréter traces et empreintes, pour reconstituer des perspectives animales : enquêter sur ce monde d'indices qui révèlent les habitudes de la faune, sa manière d'habiter parmi nous, entrelacée aux autres », écrit Baptiste Morizot dans un ouvrage philosophique dédié à cette pratique (Morizot 2018 : 21). Dans la surveillance des animaux, l'acte de pistage invite à développer une attention vigilante envers l'autre et permet de faire exister des manières de cohabiter qui ne sont pas toujours visibles, comme ici avec les chauves-souris évoluant dans l'ombre. Ann Kelly et Almudena Mari-Saéz,

---

<sup>13</sup> Les deux équipes interrogées insistent sur le très bon accueil des populations mais elles ont aussi le souvenir de quelques tensions avec des habitants qui ont refusé la présence des scientifiques. Les missions de l'autre équipe d'échantillonnage du CERFIG (Projet Réservoir) ont commencé en 2016 alors que l'épidémie Ebola touchait à sa fin. Souana Goumou, biologiste et responsable sur le terrain, explique qu'ils ont dû changer la couleur des tenues de protection car « avec les blouses blanches, on nous associait aux gens d'Ebola ». Les rumeurs autour du travail des équipes d'échantillonnage rejoignent ainsi les méfiances envers l'Etat et les acteurs de la réponse à Ebola qui ont pu s'exprimer parfois avec violence lors de l'épidémie (Faye 2015). Ils cherchent notamment à éviter l'interprétation complotiste, entendue encore récemment sur le terrain de la part d'un habitant qui interpellait l'autre équipe (Projet Ebo-Sursy), soupçonnant les scientifiques de venir inoculer le virus dans les chauves-souris pour provoquer la prochaine épidémie. S'entourer de guides locaux est donc un moyen de gagner l'accord et la confiance des communautés.

dans un article explorant les cohabitations entre humains et rongeurs au risque des zoonoses, montrent les richesses d'une ethnographie s'intéressant aux coins sombres et à l'obscurité, « révélant les opérations conviviales qui se déroulent aux marges de la visibilité »<sup>14</sup> (Kelly et Marí-Saéz 2018 : 23). En cela, le pistage est aussi une enquête sur des vies multispécifiques, par exemple quand l'équipe prospectant une grotte y trouve à la fois les excréments de chauves-souris, les restes du passage de damans des rochers et les bâtons abandonnés à terre par quelques chasseurs du coin.

La découverte de fruits entamés ou de feuilles mâchées jonchant le sol, la reconnaissance de guanos, d'arbres à la cime effeuillée ou encore de passages ouverts au-dessus des cours d'eau ou dans les clairières, sont autant d'indices qui permettent d'extrapoler les déplacements nocturnes des chiroptères. D'autres formes d'attention se développent également la nuit avec une reconnaissance visuelle, auditive voire olfactive des espèces présentes sur le site. Selon les nouveaux scénarios, le lieu, l'orientation, la taille des mailles du filet ou la hauteur des perches seront ajustés le lendemain dans l'espoir d'améliorer les efforts de capture. Thibault raconte que c'est cette partie du travail qu'il préfère :

« C'est le fait de chercher, de se mettre à la place de la chauve-souris. Tu te dis : où est-ce que je vais aller manger aujourd'hui si je suis une chauve-souris ? Des fois, je regarde la montagne, et je me dis : est-ce qu'il n'y a pas une grotte là-bas qui pourrait être pas mal pour passer la journée ? ».

Il mobilise ses connaissances sur l'animal pour imaginer son emplacement, se prêtant peut-être ici à l'expérience de

---

<sup>14</sup> « *Investigations of the spaces humans and nonhumans share reveal the convivial operations that occur at the edge of visibility* » (Kelly et Marí-Saéz 2018: 23).

« ce que cela fait d’être une chauve-souris », pour reprendre la formule du philosophe Thomas Nagel (1974).

Néanmoins si le pistage peut être considéré « à petit échelle [comme] une pratique qui fait circuler entre les mondes, entre les ontologies » (Morizot 2018 : 129), mobiliser la question du perspectivisme dans ce contexte de préparation aux zoonoses reste pertinent « à condition de l’envisager comme une hypothèse de travail et non comme une vision du monde » (Bondaz 2020 : 146)<sup>15</sup>. Dans son étude des relations interspécifiques auprès des observateurs d’oiseaux dans la campagne anglaise, Vanessa Manceron invite en ce sens à ne pas sur-interpréter les formes de coexistence entre humains et animaux au profit d’une analyse en termes de brouillage ontologique. Ce serait justement chez les naturalistes la reconnaissance de l’altérité animale, de formes de vie discrètes que l’on ne pourra jamais connaître entièrement, qui produit ce qu’elle appelle « “une proximité à distance” entre des mondes dissemblables mais interconnectés » (Manceron 2015 : 138). Une formule qui paraît correspondre aux relations entre humains et chauves-souris décrites ici. Si le pistage permet un rapprochement imaginaire et sensoriel provoquant un enchevêtrement éphémère des mondes respectifs, la satisfaction du chercheur s’éprouve dans la rencontre avec une chauve-souris radicalement autre et maintenue sauvage dans son environnement naturel. Un

---

<sup>15</sup> Je reprends ici la proposition faite par Julien Bondaz dans son étude comparée des formes de pistage à l’œuvre dans la divination par la souris au Burkina Faso et dans les pratiques de dératisations observées au Mali. Si, écrit-il, « transformer des indices d’origine animale en données mobilisables dans des projets humains est une activité commune aux chasseurs, aux devins, aux dératisateurs et aux scientifiques », il convient de toujours interroger « à quelles modalités de connaissance sont soumis [les animaux] et dans quel régime commun d’accusation ou de preuve ils sont pris » (*ibid* : 146).

rapport qui prolonge la frontière opérée par la santé globale dans la surveillance des animaux entre une faune domestique qu'il faut contrôler et une faune sauvage avec laquelle il faut garder ses distances (Fearnley 2013 ; Fortané et Keck 2015).

L'*Hypsignathus monstrosus* intrigue et passionne les chercheurs par son comportement. Les individus volent discrètement au niveau de la canopée et se déplacent en solitaire ou en petits groupes. Ils mènent « une vie cachée », selon les termes plusieurs fois entendus sur le terrain, mettant au défi les pisteurs qui doivent redoubler d'attention et d'ingéniosité pour espérer les capturer. Thibault raconte :

« La journée c'est très difficile de les voir, c'est pas comme les *Eidolon* qui se rassemblent. Sur le site au village je n'ai jamais observé les *Hypsi* le jour alors que je passe mon temps à regarder les arbres. A certains endroits quand je passe, je reconnais leur odeur, je regarde par terre et je trouve leurs déjections, je lève la tête mais elles ont une couleur qui fait qu'elles se camouflent bien. Mais je suis sûr qu'elles dorment sur place parce qu'elles commencent à vocaliser à 19h, si elles venaient d'autre part on les verrait arriver, elles sont tellement grosses que tu les vois dans le ciel au crépuscule. Alors la première nuit, j'observe bien où sont situés les mâles chanteurs pour mettre les filets, je me promène, j'écoute et j'essaie de les voir avec les jumelles nocturnes ».

Afin d'attirer les femelles, les mâles peuvent se rassembler la nuit pour chanter et former ainsi un *lek*, terme issu de l'ornithologie qui désigne une aire de parade où se produit ensuite l'accouplement. « Ce n'est pas la seule espèce qui fait ça, précise Thibault, il y a aussi les *Epomophorus*, mais le chant de l'*Hypsi* est très particulier



et on l'entend depuis le village »<sup>16</sup>. Alors que l'équipe a échantillonné seulement quelques individus lors des missions précédentes, des filets accrochés entre deux palmiers à vingt mètres de hauteur ont permis cette fois-ci la capture d'une cinquantaine d'*Hypsignathus* en cinq jours. « On était content, explique Diallo, on a retrouvé la plus grosse chauve-souris qu'on avait perdue depuis longtemps, alors Camara a jugé nécessaire de prendre une photo avec l'*Hypsignathus* ». Ainsi la photographie exprime la réussite du pistage et permet de capturer numériquement la rencontre avec une espèce qui ne se laisse pas attraper facilement<sup>17</sup>.

### « *Maintenant j'ai l'amour des chauves-souris* »

Lors de la collaboration entre « chasseurs » évoquée précédemment, se pose inévitablement la question de la mise à mort ou du traitement de l'animal. Les histoires ne

---

<sup>16</sup> Plusieurs habitants de la région forestière guinéenne (kissi et guerzé) expliquent qu'entendre le chant de cette espèce de chauve-souris est annonciateur d'un malheur ou d'un décès. Elle est en effet soupçonnée d'entretenir des relations dans l'obscurité de la nuit avec le monde de la sorcellerie, voire même d'être un sorcier métamorphosé. Se pose ainsi la question (non développée ici) des conséquences, tant pour les scientifiques que pour les habitants, de la capture de chauves-souris dont l'identité animale demeure incertaine.

<sup>17</sup> Elle rejoint en cela certains aspects de la « photo-trophée », et plus particulièrement celle qui est réalisée dans ce nouveau type de chasse qu'est le *green hunting* où l'animal est immobilisé le temps de la photo avec une fléchette tranquillisante (Michaud 2015 : 175). Néanmoins l'expérience d'un contact inédit avec l'animal, immortalisé par la mise en scène photographique, tend à s'amenuiser au fil des missions. Par ailleurs l'immobilisation de la chauve-souris n'a pas pour finalité, dans ce contexte scientifique, la réalisation d'un portrait de chasse. Loin d'être réduite à un objet fantasmé, elle est davantage considérée comme un acteur de la préparation aux épidémies, un partenaire légitime à figurer aux côtés des membres de l'équipe sur ce qui se rapprocherait donc plutôt d'une « photo-souvenir ».

manquent pas de guides qui négocient la possibilité de conserver les plus grands individus pour les cuisiner ou encore d'enfants qui espèrent eux aussi remporter les gains de leur chasse en apportant une chauve-souris adroitement tirée au lance-pierre (Cros 2020). C'est à chaque fois l'occasion pour les équipes de sensibiliser les populations sur le statut de réservoir des chauves-souris capables de transmettre des agents potentiellement pathogènes mais aussi sur leurs rôles essentiels dans la préservation des écosystèmes (élimination des insectes, pollinisation, dispersion et germination des graines, etc). Un balancement entre des régimes de biosécurité et de conservation (Roth 2019) qui interroge les vulnérabilités humaines, animales, environnementales, et qui résonne parfois avec ambiguïté : comment se protéger des chauves-souris sans mettre en place des mesures pour les tuer ou les éloigner ? Dans la préparation aux épidémies à l'ère du *One Health*, toutes les actions humaines qui pourraient nuire au bien-être des chauves-souris ou à la perturbation de leur habitat sont perçues comme un risque de provoquer le saut du virus entre les espèces (Fairhead 2018). Penser le risque d'émergence avec les chauves-souris implique de s'allier avec elles et d'en faire des sentinelles, des êtres capables de nous alerter sur les signes annonciateurs d'une prochaine épidémie (Keck 2020).

Les membres de l'équipe expliquent avoir changé leur vision des chauves-souris : « Avant je consommait la viande quand j'étais tout jeune, je ne connaissais pas l'impact que ça pouvait donner » dit Camara ; Diallo se souvient ne pas leur avoir accordé d'intérêt mais « maintenant j'ai l'amour des chauves-souris et en tant que conservateur de la nature je connais les avantages sur le plan environnemental ». En travaillant à leur contact et en restant attentifs aux possibles modifications écologiques et virologiques, les équipes d'échantillonnage se situent en

première ligne. Dans le chapitre d'un ouvrage collectif qui s'attache à replacer les « chauves-souris dans l'Anthropocène », Karin Schneeberger et Christian Voigt soulignent néanmoins que certaines pratiques scientifiques liées à la surveillance des zoonoses sont discutables, notamment lorsque les chauves-souris sont systématiquement tuées pour être échantillonnées, peu importe leur statut de protection (Schneeberger et Voigt 2016 : 177)<sup>18</sup>. Les relations entre les scientifiques et les chauves-souris peuvent donc faire figure d'exemple lorsqu'elles concilient les règles de biosécurité (limiter les contacts et toujours avec des équipements de protection) et les enjeux de protection animale (limiter le stress provoqué et les perturbations anthropiques). Le statut d'autorité des interventions en santé globale, au nom de la sécurité sanitaire mondiale, amène les scientifiques à être seuls sur le terrain à pouvoir revendiquer une proximité avec les chauves-souris (susceptible d'attirer en retour certaines méfiances). S'exprime ici l'une des limites de l'approche épidémiologique *One Health* qui tend, pour agir, à réduire la complexité des relations entre les humains et les chauves-souris aux seuls risques de retombées pathogènes, avec bien

---

<sup>18</sup> Il faut préciser que la mort de l'animal permet le prélèvement de ses organes : des échantillons biologiques qui ont récemment montré en Guinée leurs capacités à contenir et révéler des traces de la dernière souche découverte du virus Ebola (Ebola-Bombali), là où les échantillons de sang étaient négatifs (Karan et al. 2019). Le choix de mettre en priorité le bien-être des chauves-souris, au risque d'amoindrir les résultats virologiques, révèle ainsi l'appropriation par l'équipe du concept émergent de *One Health*. Les auteurs rappellent la publication d'un guide de bonnes pratiques édité par l'Organisation des Nations Unies pour l'Alimentation et l'Agriculture (FAO) afin de réduire les impacts de la recherche sur les chauves-souris et sur les humains, voir FAO, 2011, *Investigating the Role of Bats in Emerging Zoonoses: Balancing Ecology, Conservation and Public Health Interest*, Rome, Édité par Scott H. et al., Manual, n°12.

souvent une focalisation sur les pratiques de chasse et de consommation (Narat et al. 2017)<sup>19</sup>.

Or c'est bien ici la construction d'une juste distance avec l'animal qui autorise et légitime finalement la rencontre des deux corps lors des étapes de démêlage et de prélèvements. C'est au cours de ce rapprochement physique et sensoriel que la chauve-souris est extraite temporairement de son espèce pour être perçue à la lumière de toute son individualité. Au crépuscule, les premiers individus pris au piège dans les filets sonnent le départ d'une nouvelle nuit de travail. Il est l'heure pour chacun d'enfiler son équipement de protection, qui le transforme en un étrange homme masqué déambulant à la seule lueur des lampes frontales dans l'obscurité de la forêt. Après une première paire de gants en nitrile, il faut se vêtir d'une combinaison à manches longues à laquelle s'ajoutent des manchettes blanches maintenues par du ruban adhésif autour des poignets. S'en suit le masque et les lunettes de protection, une deuxième puis une troisième paire de gants avant d'enfiler les bottes. Des gants de contention sont utilisés lors du contact direct avec les chauves-souris, mais leur épaisseur protectrice rend plus difficile la manipulation de l'animal qui demande pourtant beaucoup d'habileté et de délicatesse. Alors qu'il s'évertue à démêler une chauve-

---

<sup>19</sup> Sans les détailler ici, au moins deux critiques peuvent être avancées à une telle approche unilinéaire : elle laisse inexplorée les autres dimensions (socio-économiques, symboliques, etc) de ces rencontres multispécifiques ; elle limite la compréhension de l'émergence du virus à des relations causales. Or, rappellent Hannah Brown et Ann Kelly à partir de l'exemple d'Ebola : « La propagation virale n'est pas réductible au contact viral. Ebola émerge dans un "maillage" (Ingold 2008) de noix de palme, de fusils de chasse, de politiques nationales et de passés coloniaux. C'est l'assemblage des processus écologiques et historiques, les croisements de migrations des chauves-souris avec les "débris impériaux" (Stoler 2008) qui créent les conditions d'une commensalité risquée » (Brown et Kelly 2014 : 288).

souris depuis plusieurs minutes, Diallo exprime son agacement : « Avec les gants tu ne peux pas bien sentir ses os, alors que c'est très important de prendre soin de ne pas casser ses ailes ». Lors d'un autre échange, Souana explique « qu'une chauve-souris qui crie est une chauve-souris mal contentionnée, elle se sent menacée. Si tu fais attention de bien prendre les ailes, elle se laisse faire tranquillement ».

Une fois retiré du sac en coton dans lequel il patientait (certains individus sont visibles, suspendus, à l'arrière-plan de la photo), l'animal est amené sur la table en plastique faisant office de laboratoire. Dans une grande concentration, l'équipe se lance dans une chorégraphie gestuelle finement répétée. Sont relevés successivement son poids, la mesure de l'avant-bras, la longueur totale du corps et de la queue. On note également l'âge estimé, le sexe, une possible gestation, lactation ou suitée avant de passer aux prélèvements dits « invasifs » : des écouvillons récoltent respectivement deux échantillons de salive et de selles, une pince permet le retrait de quelques poils et parfois la capture d'ectoparasites, des ciseaux sectionnent une partie de l'aile lors de la biopsie<sup>20</sup>, tandis qu'une aiguille ponctionne la veine afin de recueillir un peu de sang sur le papier filtre. Devant la quantité d'opérations demandées, les scientifiques restent attentifs au bien-être de la chauve-souris qu'ils tiennent entre leurs mains. « Les *Hypsignathus monstrosus*, malgré leur taille impressionnante, semblent très sensibles à la capture et à la manipulation. Leur stress et l'augmentation de leur rythme cardiaque lors des manipulations est palpable », peut-on lire

---

<sup>20</sup> La biopsie de l'aile sectionne une petite partie de la membrane de la chauve-souris qui servira notamment lors des analyses génétiques pour confirmer l'espèce. Le trou au centre de l'aile visible sur la photographie est la conséquence de ce prélèvement. Il permet par ailleurs de reconnaître parmi les individus capturés lesquels ont déjà été prélevés : dans ce cas ils seront généralement relâchés.

dans le rapport de la 3<sup>ème</sup> mission Ebo-Sursy (février 2019, non publié). Les prélèvements s'achèvent systématiquement par l'administration de quelques gouttes d'eau sucrée censées leur redonner les forces nécessaires pour reprendre leur envol dans un lancer à la fois précis et rapide de la part du scientifique.

Mais c'est avant de rompre cette rencontre qu'une « photo-souvenir » peut justement la prolonger. L'usage de la technologie (on aurait pu évoquer également l'utilisation par l'équipe de colliers et puces GPS ou encore de jumelles et caméras nocturnes), « produit une affinité plus étroite avec les chercheurs. Ceux qui recherchent le comportement des chauves-souris rencontrent leur monde social sophistiqué qui était jusque-là insaisissable » (Fairhead 2018 : 176)<sup>21</sup>. La chauve-souris sélectionnée est parfois, aux yeux d'une personne de l'équipe, celle qui s'est démarquée des autres par son physique ou son comportement, ou bien celle qui représente le mieux son espèce. « On a tous nos petites préférences avec les chauves-souris, dit Thibault, les *Hypsi* c'est une espèce un peu originale, elle sort de l'ordinaire, même leur nom, *Hypsignathus monstrosus*, ça fait tout de suite impressionnant ! ». Elle est la plus grosse chauve-souris de l'Afrique continentale (les mâles peuvent atteindre plus de 300 g et 90 cm d'envergure) et arbore un dimorphisme sexuel très marqué (les mâles sont reconnaissables aisément par leur long museau élancé s'ouvrant sur de larges lèvres). Diallo explique que la chauve-souris sur la photographie a été sélectionnée pour ses critères physiques remarquables : « C'est un mâle adulte mature bien en forme, ce sont les plus gros avec, comme on le dit dans l'équipe, des grosses

---

<sup>21</sup> « *The technology produces closer researcher affinity, too. Those researching bat behaviour encounter bats' sophisticated social world that has hitherto been elusive* » (Fairhead 2018 : 176).

testicules ». Sa bonne santé apparente et ses particularités physiques bien marquées à cet âge, mis particulièrement en avant par la position ailes écartées qui lui est donnée, semblent faire de cet *Hypsignathus* un individu parfait dans sa monstruosité<sup>22</sup>. Comme l'écrit Dan Sperber dans son article lorsqu'il reprend la célèbre expression de Claude Lévi-Strauss, la singularité de l'espèce et ses critères physiques remarquables semblent faire de cette chauve-souris un animal « bon à penser symboliquement » (Sperber 1975), ou plutôt ici bon à photographier.

\*   \*  
\*

La « photo-souvenir » prise à la fin des prélèvements ne répond a priori à aucune attente scientifique et donne ainsi la possibilité aux membres de l'équipe d'exprimer leurs visions de cette rencontre plus qu'humaine dont ils font l'expérience. Elle permet d'attraper dans la lumière, le temps d'un flash à travers la nuit, la chauve-souris qui d'ordinaire se maintient cachée aux frontières du visible. Si la présence potentielle du virus est peut-être induite malgré les scientifiques dans la mise en scène photographiée, par

---

<sup>22</sup> Ce sont justement ces caractéristiques remarquables qui semblent avoir inspiré son nom au docteur et anatomiste étatsunien Harrison Allen, à qui l'on attribue la première description en 1861 à partir d'un spécimen collecté au Gabon (du grec ancien « *hupsos* » – en haut, « *gnathos* » – mâchoire, auquel s'ajoute l'adjectif latin « *monstruosus* » – qui a la qualité d'un monstre) (Allen 1861). L'administrateur britannique et spécialiste des mammifères, Donovan Rosevear, dans son ouvrage dédié aux chauves-souris d'Afrique de l'Ouest, écrit à son propos : « Ces traits donnent au visage une caractéristique unique et peut-être, à ceux qui sont sensibles à de telles choses, une apparence effrayante ; en vérité, on pourrait penser qu'elle mérite la description de 'monstruosus' dans toutes ses nuances de sens - étrange, déformé, laid, surnaturel, présageant le mal, monstrueux » (Rosevear 1965 : 89).

le contexte et les équipements de biosécurité, c'est bien le contact avec la chauve-souris qu'ils souhaitent montrer au premier plan. A la manière d'un trophée exhibé, la chauve-souris contentionnée semble incarner pour la personne cette rencontre dûment gagnée après des heures de pistage diurne et de prélèvements nocturnes. Dans l'intention de capturer ce souvenir et peut-être de le partager avec d'autres, la personne tient à sublimer la photographie en sélectionnant soigneusement la chauve-souris pour la particularité de son espèce et l'exemplarité de son physique.

Finalement, l'*Hypsignathus monstrosus* apparaît comme une espèce particulièrement appréciée (au vu de sa présence sur de nombreux clichés) pour au moins trois raisons : la positivité de certains de ses échantillons biologiques faisant d'elle une cible privilégiée des programmes de surveillance et l'incarnation métonymique du risque de la prochaine pandémie ; un comportement intrigant et relativement peu documenté qui rend le pistage d'autant plus attrayant ; et enfin des caractéristiques physiques remarquables qui, outre le fait de symboliser la liminarité taxonomique des chiroptères, permet l'expression d'une certaine sensibilité animale. Le rôle de sentinelle attribué aux chauves-souris dans la surveillance des zoonoses conduit à les considérer comme des partenaires à protéger plutôt que des proies à conquérir ou même des spécimens à collecter (Juhé-Beaulaton et Leblan 2018). Le désir de photographier la chauve-souris entre ses mains semble exprimer davantage une forme d'appropriation respectueuse du monde sauvage où la santé des chauves-souris, pensée comme étroitement liée à celles de l'environnement, des humains et autres non-humains, reste au centre des préoccupations scientifiques.



## Bibliographie

ALLEN, Harrison

- 1861 « Description of new Pteropine Bats from Africa », *Proceedings of the Academy of Natural Sciences of Philadelphia*, n°13, p. 156-59.

BOËTE, Christophe, MORAND, Serge

- 2016 « Bats and Academics: How Do Scientists Perceive Their Object of Study? », *PLOS ONE*, n°11, p. 1-12.

BONDAZ, Julien

- 2020 « Le devin et le dératisseur. Traces de souris en Afrique de l'Ouest », *Anthropologica*, vol. 62, n° 1, p. 139-150.

BONWITT, Jesse, et al.

- 2018 « Unintended consequences of the 'bushmeat ban' in West Africa during the 2013–2016 Ebola virus disease epidemic », *Social Science & Medicine*, n° 200 (mars), p. 166-173.

BROWN, Hannah, KELLY, Ann H.

- 2014 « Material Proximities and Hotspots: Toward an Anthropology of Viral Hemorrhagic Fevers », *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 28, n° 2, p. 280-303.

CROS, Michèle

- 2020 « Bat portraits in times of pandemic », *Medicine Anthropology Theory*, vol. 7, n° 2, p. 273-284.

CUNNINGHAM, Andrew A., DASZAK, Peter, WOOD, James L. N.

- 2017 « One Health, emerging infectious diseases and wildlife: two decades of progress? », *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, vol. 372, n° 1725, p. 1-8.

DALLA BERNARDINA, Sergio

- 1991 « De la chasse aux grands fauves au safari-photo. La nature sauvage : amateurs et modes d'emploi. », *Ecologie Humaine*, vol. 9, n° 2, p. 55-68.

DE NYS, Hélène M., *et al.*

- 2018 « Survey of Ebola Viruses in Frugivorous and Insectivorous Bats in Guinea, Cameroon, and the Democratic Republic of the Congo, 2015–2017 », *Emerging Infectious Diseases*, vol. 24, n° 12, p. 2228-2240.

DOZON, Jean-Pierre

- 1985 « Quand les Pastoriens traquaient la maladie du sommeil », *Sciences Sociales et Santé*, vol. 3, n° 3-4, p. 26-56.

DRAME, Mamadi

- 2018 *Etude des pratiques socio-économiques et culturelles des communautés vivant à l'interface avec la faune sauvage favorisant les risques d'émergence du virus Ebola de la faune sauvage à l'homme, et perception des pratiques de surveillance*, Rapport de stage de Master en Gestion Intégrées des Maladies Animales Tropicales, Ecole Vétérinaire de Toulouse.

FAIRHEAD, James Robert

- 2018 « Technology, Inclusivity and the Rogue: Bats and the War Against the “Invisible Enemy” », *Conservation and Society*, vol. 16, n° 2, p. 170-80.

FAYE, Sylvain Landry

- 2015 « L' “exceptionnalité” d'Ebola et les “réticences” populaires en Guinée-Conakry. Réflexions à partir d'une approche d'anthropologie symétrique », *Anthropologie & Santé*, n° 11, p. 1-19.

FEARNLEY, Lyle

2013 « The Birds of Poyang Lake: Sentinels at the Interface of Wild and Domestic », *Limn*, n° 3, p. 20-24.

FORTANE, Nicolas, KECK Frédéric

2015 « Ce que fait la biosécurité à la surveillance des animaux », *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 9, n° 2, p. 125-37.

GUNTHER, André

2014 « L'image conversationnelle », *Études photographiques*, n° 31 (Printemps), p. 1-16.

JUHÉ-BEAULATON, Dominique, LEBLAN, Vincent (dir.)

2018 *Le spécimen et le collecteur : savoirs naturalistes, pouvoirs et altérités (xviii-xxe siècles)*, Paris, Museum National d'Histoire Naturelle.

KARAN, Lyudmila S., et al.

2019 « Bombali Virus in Mops Condylurus Bats, Guinea ». *Emerging Infectious Disease Journal*, vol. 25, n° 9, p. 1774-1775.

KECK, Frédéric

2020 *Les sentinelles des pandémies*, Bruxelles, Zones Sensibles.

KELLY, Ann, MARÍ-SAÈZ, Almudena

2018 « Shadowlands and Dark Corners: An Anthropology of Light and Zoonosis », *Medicine Anthropology Theory*, vol. 5, n° 3, p. 21-49.

LACROIX, Audrey, et al.

2020 « Wide Diversity of Coronaviruses in Frugivorous and Insectivorous Bat Species: A Pilot Study in Guinea, West Africa », *Viruses*, vol. 12, n° 855, p. 1-20.

LEROY, Eric, *et al.*

- 2009 « Human Ebola Outbreak Resulting from Direct Exposure to Fruit Bats in Luebo, Democratic Republic of Congo, 2007 », *Vector-Borne and Zoonotic Diseases*, vol. 9, n° 6, p. 723-728.

LEROY, Eric, *et al.*

- 2005 « Fruit Bats as Reservoirs of Ebola Virus », *Nature*, vol. 438, n° 7068, p. 575-576.

LYNTERIS, Christos

- 2016 « The Prophetic Faculty of Epidemic Photography: Chinese Wet Markets and the Imagination of the Next Pandemic », *Visual Anthropology*, vol. 29, n°2, p. 118-132.

MANCERON, Vanessa

- 2015 « “What is it like to be a bird?”. Imagination zoologique et proximité à distance chez les amateurs d’oiseaux en Angleterre », in Michèle Cros, Julien Bondaz et Frédéric Laugrand (eds.), *Bêtes à pensées. Visions des mondes animaux*, Paris, Editions des archives contemporaines, p. 117-140.

MARÍ-SAÈZ, Almudena, *et al.*

- 2015 « Investigating the zoonotic origin of the West African Ebola epidemic », *EMBO Molecular Medicine*, vol. 7, n° 1, p. 17-23.

MERLO, Marina

- 2018 « De la carte postale au selfie : histoires de présences médiatisées », *CONTEXTES*, n° 20, p. 1-16.

MICHAUD, Maxime

2015 « De l'animal au trophée : réification ou relation amoureuse ? », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 39, n° 1-2, p.165-178.

MORIZOT, Baptiste

2018 *Sur la piste animale*. Paris, Actes Sud.

MOULIN, Anne Marie

2012 « Préface », in Christophe Perrey, *Un ethnologue chez les chasseurs de virus. Enquête en Guyane française.*, Paris, L'Harmattan, p. 11-22.

NAGEL, Thomas

1974 « What is it like to be a bat ? », *The Philosophical Review*, vol. 83, n°4, p. 435-450.

NARAT, Victor, *et al.*

2017 « Rethinking Human-Nonhuman Primate Contact and Pathogenic Disease Spillover », *EcoHealth*, vol. 14, n° 4, p. 840-850.

NICHTER, Mark

2018 « Global Health », in *The International Encyclopedia of Anthropology*, édité par Callan Hilary, p. 1-14.

ROSEVEAR, Donovan

1965 *The bats of West Africa*, Londres, Trustees of the British Museum (Natural History).

ROTH, Emmanuelle

2019 « “We are told to treat animals humanely”: balancing animal ethics and biosecurity in the search for Ebola reservoir », communication au colloque *Les animaux en ethnographie : quelles*

*méthodes d'enquête, quelles postures éthiques ?*,  
Paris, Muséum National d'Histoire Naturelle, 21-  
22/11/2019.

SAGET, Estelle, TENDERO, Alain

2018 « En Guinée, sur la piste du virus Ebola »,  
*La Croix*, [en ligne] : <https://www.la-croix.com/Monde/Afrique/En-Guinee-piste-virus-Ebola-2018-12-11-1200988855>.

SCHNEEBERGER, Karin, VOIGT, Christian C.

2016 « Zoonotic Viruses and Conservation of Bats », in  
Christian C. Voigt et Tigga Kingston (eds), *Bats in  
the Anthropocene: Conservation of Bats in a  
Changing World*, Cham, Springer International  
Publishing, p. 263-292.

SPERBER, Dan

1975 « Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les  
monstres sont-ils bons à penser  
symboliquement ? », *L'Homme*, vol. 15, n° 2,  
p. 5-34.

WOLFE, Nathan

2009 « The jungle search for virus », *TED*, [en ligne] :  
[https://www.ted.com/talks/nathan\\_wolfe\\_the\\_jungle\\_search\\_for\\_viruses](https://www.ted.com/talks/nathan_wolfe_the_jungle_search_for_viruses).

ZHOU, Hong, *et al.*

2020 « A Novel Bat Coronavirus Closely Related to  
SARS-CoV-2 Contains Natural Insertions at the  
S1/S2 Cleavage Site of the Spike Protein », *Current Biology*, n° 30 (mai), p. 2196-2203.



# Des safaris masqués sur Instagram

Christine Ambard<sup>1</sup> & Marc Girard<sup>2</sup>

Le tourisme du safari-photo a fortement reculé en Afrique avec la pandémie de Covid-19. Il reste toutefois possible de rencontrer la faune africaine en allant au zoo, ou dans des parcs d'attractions ayant reconstitués des paysages de savanes peuplés d'animaux en « semi-libertés » qui immergent le visiteur dans une ambiance de safari<sup>3</sup>. Dans ces parcs, les visiteurs s'adonnent parfois à des séances de selfies. Ce type de photo permet d'accroître la visibilité de la personne sur les réseaux sociaux en montrant qu'elle vit une expérience hors du commun. Le nombre de *like* vient traduire la popularité et la capacité à faire rêver, ou pour reprendre l'expression anglo-saxonne, « *selling the dream* »<sup>4</sup>. C'est en effet l'un des conseils apporté par l'auteur du guide *Instagram Stories* :

---

<sup>1</sup> Doctorante en anthropologie, LADEC, christine.ambard@univ-lyon2.fr.

<sup>2</sup> Doctorant en anthropologie, LADEC, girardmarc@outlook.fr.

<sup>3</sup> Le *Kilimanjaro safaris* de *Disney's Animal Kingdom* à Orlando en Floride, le *Safari Madrid*, et le safari du parc zoologique *Planète Sauvage* à Port Saint Père, près de Nantes, en sont quelques exemples.

<sup>4</sup> GUARDINO, Felipe, 2019, *Instagram stories: share your success*, Royaume-Uni, Curza Press, p.11.



« Vous cherchez à promouvoir un certain style de vie et à partager une manière de vivre originale qui inspirera votre public et les convaincra de suivre votre compte ».<sup>5</sup>

L'engouement pour les selfies animaliers entraîne la circulation de nombreuses images sur les réseaux sociaux sous le hashtag #safari selfie ou sous ses déclinaisons animales #lion selfie, #girafeselfie ou encore #zebraselfie. On y voit des personnes affichant un visage souriant ou grimaçant en compagnie d'un animal, mais dans le contexte de l'épidémie de coronavirus, le port du masque est devenu obligatoire dans un grand nombre de lieux publics, créant de nouvelles formes de selfies qui inondent les réseaux sociaux : le selfie masqué<sup>6</sup>.

### *Selfie masqué, selfie défiguré ?*



**Figure 1** : Le garçon masqué et les rhinocéros à *Animal Kingdom Disney*, Orlando. (Capture d'écran sur Instagram, 2020, le visage a été flouté afin de garantir l'anonymisation).

<sup>5</sup> « You want to promote a certain life style and communicate a particular way of life that your audience will find inspiring and that will convince them to follow your channel » (ibid : 39).

<sup>6</sup> Sur les selfies et les masques, voir CROS, Michèle, 2020, « Respirer comme des chauves-souris », *Anthropologie & Santé*, n°21, p. 1-11.

Le masque qui recouvre la moitié du visage interroge l'essence même du selfie. En effet, si le but de cette pratique est de se montrer et de s'afficher sur les réseaux sociaux, comment comprendre qu'elle subsiste même lorsque le visage devient très peu visible ? Le selfie est-il une monstration de soi et de son corps ou exprime-t-il autre chose ? Le sens d'un selfie semble être variable et circonstanciel, s'il est réalisé seul, avec un proche, en présence d'un animal de compagnie, ou avec un animal sauvage, il ne viendra pas délivrer les mêmes informations sur la personne. L'objectif d'un selfie en contexte de safari n'est pas tant de s'afficher ou d'exposer son corps mais de montrer que l'on vit des expériences extraordinaires. Ce rôle est d'autant plus perceptible avec la crise sanitaire puisque le visage est caché, diminué, uniformisé par la présence du masque<sup>7</sup>, il apparaît donc évident qu'il n'est pas l'élément le plus important dans ce type de selfie.

### ***D'un masque à l'autre***

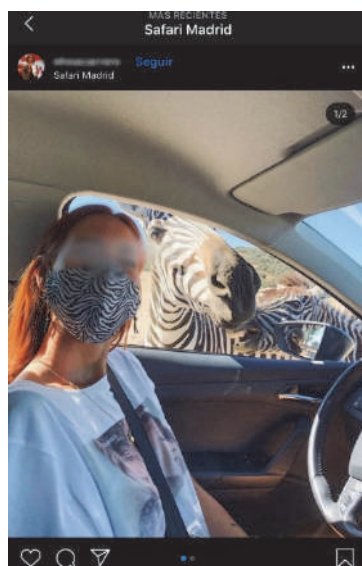
« Le masque de la pandémie [...] est là pour nous protéger et rappeler combien le risque de la maladie peut se lover dans nos interactions quotidiennes »<sup>8</sup>. Dans le selfie, il compromet l'unité du visage et prend sa place sur l'image. Cependant nombreux sont ceux qui ont détourné l'objet de sa fonction première pour le transformer en un accessoire esthétique et de mode. Le traditionnel masque bleu chirurgical est remplacé par d'autres plus colorés et personnalisés. Il y a donc une appropriation du masque,

---

<sup>7</sup> Sur l'idée du visage diminué par le masque, voir LAURENT, Pierre-Joseph, 2020, « La voie des masques (partie 3) : sourire avec les yeux », in Julie Hermesse, et al., *Masquer le monde. Pensées d'anthropologues sur la pandémie*, Louvain-La-Neuve, L'Harmattan, p.101.

<sup>8</sup> *Ibid* : 103.

l'objet froid et médical se transforme en motif d'expression identitaire, en un média pour véhiculer une idée, ou un sentiment.



**Figure 2** : Selfie zébré à *Safari Madrid*.  
(Capture d'écran sur Instagram), 2020.

Revêtir un masque avec des rayures noires et blanches en présence d'un zèbre (fig.2) relève d'un travail de composition de la photographie en rappelant les formes et les couleurs de l'équidé, c'est une recherche esthétique pour donner une plus-value à l'image ; ici le masque permet une bonification ou une optimisation. Si dans la plupart des cas, le masque « défigure » le visage, et que celui-ci s'en trouve diminué, il peut cependant, s'il a fait l'objet d'un détournement et d'une appropriation, être une aide, un accessoire d'embellissement ou d'accroissement. Mais porter ce type de masque ne pourrait-il pas exprimer autre chose qu'un jeu esthétique ? Serait-il possible d'y voir une tentative de rapprochement vers l'animal ? Une manière humoristique d'exprimer l'affection que l'on porte pour les

animaux, un procédé pour créer, grâce à l'image, un espace de sympathie interspécifique en changeant son apparence pour tendre vers celle de l'autre ?



**Figure 3** : Masques animaux. ©Christine Ambard, 2019.

Si le masque de la pandémie peut parfois amener à un rapprochement entre les humains et les animaux, au moins sur un point de vue esthétique, les déguisements ou les filtres zoomorphes sur Snapchat et Instagram peuvent aussi remplir cette fonction. C'est ce qu'expose la figure 3, où l'on peut voir des humains masqués faire un selfie dans l'Aire de Conservation du Ngorongoro en Tanzanie. Ces derniers jouent aux animaux par l'intermédiaire du masque qui remplit une double fonction : « montrer et cacher. [Il] se montre lui-même mais cache l'individu »<sup>9</sup>. Le masque permet une subversion, un renversement temporaire de l'ordre, comme au carnaval où il vise « l'inversion des

---

<sup>9</sup> ECZET, Jean-Baptiste, 2019, *Amour vache. Esthétique sociale en pays mursi (Éthiopie)*, Milan, Editions Mimésis, p.154.

rôles »<sup>10</sup>. Ici, les touristes se prêtent à un jeu de travestissement au sein même de l'espace consacré aux animaux.

### *Code pour des selfies respectueux*

Si de prime abord le selfie animalier semble être une pratique anodine où l'animal accompagne le photographe, les réseaux sociaux mettent en garde ses utilisateurs depuis le 4 décembre 2017 suite à des pratiques abusives<sup>11</sup>. Ainsi, lorsque l'on cherche un selfie animalier sur Instagram, le message suivant s'affiche :

« La maltraitance animale et la vente d'animaux en voie de disparition ou de certaines parties de leur corps n'est pas autorisée sur *Instagram*. Vous recherchez un hashtag qui pourrait être associé à des publications encourageant des comportements nuisibles pour les animaux ou l'environnement »<sup>12</sup>.

Ce « message d'alerte » invite les utilisateurs à repenser leurs interactions avec les animaux sauvages et l'environnement afin d'éviter leurs exploitations. Cependant il ne constitue en rien une interdiction de publier ou une censure, mais simplement un avertissement sur la maltraitance animale. Force est de constater que les différents hashtags problématiques continuent d'être alimentés ou que certains selfies animaliers sont postés sans que l'auteur voie apparaître l'avertissement<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> DUBOIS, Jacques, 1979, « Carnaval : fête, révolte, spectacle – Pour une histoire », *Études françaises*, vol. 15, n° 1-2, p.16.

<sup>11</sup> [https://www.sciencesetavenir.fr/animaux/biodiversite/instagram-decide-de-lutter-activement-contre-les-selfies-avec-des-animaux-sauvages\\_118911](https://www.sciencesetavenir.fr/animaux/biodiversite/instagram-decide-de-lutter-activement-contre-les-selfies-avec-des-animaux-sauvages_118911).

<sup>12</sup> <http://help.instagram.com/859615207549041>.

<sup>13</sup> Un exemple en serait la photographie publiée par un footballeur de l'Olympique lyonnais sur son compte Instagram, où il pose devant

L'ONG World Animal Protection précise dans son « Code du selfie de voyage » que ces pratiques « immortalisent des moments de pure joie pour les auteurs, mais restent souvent floues sur la souffrance des animaux utilisés »<sup>14</sup>. L'association a établi deux catégories de selfies : le mauvais et le bon. Dans le premier, « on touche, on tient, on restreint l'animal sauvage ou on l'attire avec de la nourriture ; il sert d'accessoire photo. » Dans le second, « l'animal n'a aucun contact direct avec l'humain, il n'est ni restreint, ni en captivité pour les besoins de la photo »<sup>15</sup>. Ce code invite les touristes à adopter des comportements responsables et éthiques, il s'agit de modifier le « contrat photographique »<sup>16</sup> (en intégrant des pratiques plus déontologiques qui incluent le respect de l'animal). En ce sens, l'objectif de l'ONG prend la forme d'une biopolitique qui cherche la bonne gouvernance de la Wildlife<sup>17</sup>.

---

l'objectif avec un lionceau sur le dos (<https://www.instagram.com/p/B-cfGtrBhgj/>). Voir à ce propos : PEZET, Jacques, 2021, « Selfies. Près de Dubaï, les influenceurs cumulent les fauves de goût », *Libération* (19 février) [en ligne].

<sup>14</sup> <https://fr.worldanimalprotection.ca/node/20932>.

<sup>15</sup> Traduction personnelle, voir World Animal Protection, 2017, *A close up on cruelty: The harmful impact of wildlife selfies in the Amazon*, [rapport], p.7.

<sup>16</sup> PETERSON, Nicolas, 2003, « The Changing Photographic Contract. Aborigines and Image Ethics », in Christopher Pinney et Nicolas Peterson (ed.), *Photography's Other Histories*, Durham, Duke University Press, p.119-145.

<sup>17</sup> Pour une nouvelle conception de la Wildlife voir : LORIMER, Jamie, 2015, *Wildlife in the Anthropocene: conservation after nature*, Minneapolis, University of Minnesota Press, et ses retombées ethnographiques dans les textes de Gaspard Renault et d'Amandine Renaud publiés plus avant dans cet ouvrage.



# OUVERTURE

---





# Le selfie d'une « île-bodhisattva » en Chine

Claire Vidal<sup>1</sup>

Souriante et énergique, Mme Chen a ce visage chaleureux qui invite spontanément aux brèves conversations ou aux discussions enjouées bien plus longues. Âgée d'une soixantaine d'années lors de notre rencontre en 2009, elle se montrait souvent enthousiaste à l'idée d'accueillir les voyageurs croisés au hasard des chemins de pèlerinage qui traversent l'île du Putuoshan 普陀山. Elle les conseillait sur les splendeurs du site à ne pas rater, leur indiquait une ancienne route moins encombrée ou les adressait à des amis vendeurs d'offrandes à bas prix à proximité de tel ou tel temple. Tous ces savoirs, Mme Chen les avait acquis avec son mari durant les décennies passées au Putuoshan depuis leur arrivée du Nord de la Chine dans les années 1980.

Du haut de la fenêtre de sa cuisine, elle regardait chaque jour passer les groupes souvent bruyants de pèlerins et se félicitait de la prospérité du Putuoshan. Tout comme son époux, employé de la régie des transports dédiés aux

---

<sup>1</sup> Maître de conférences au département d'anthropologie de l'Université Lumière Lyon 2 et affiliée à l'Institut d'Asie Orientale (UMR 5062), [claire.vidal@ens-lyon.fr](mailto:claire.vidal@ens-lyon.fr).

voyageurs, elle avait contribué, par son travail de comptable dans l'hôtellerie, au développement du site et elle restait très attentive à l'évolution de l'économie locale. Cependant, la joie qu'elle ressentait lorsqu'elle évoquait l'essor de l'île tenait aussi de l'importance du site sur le plan religieux. Situé à quelques encablures de Shanghai, dans l'archipel de Zhoushan, le Putuoshan est un haut lieu du bouddhisme chinois considéré, depuis le X<sup>e</sup> siècle, comme la montagne où réside le célèbre bodhisattva Guanyin<sup>2</sup>. Pour Mme Chen, il était important de faire preuve d'hospitalité à l'égard de tous ceux qui entreprennent le pèlerinage dans l'espoir de *voir* Guanyin, cet être d'Éveil aux traits féminins, connu pour sa grande compassion et capable de miracles. Son culte attire en effet des millions de dévots qui viennent chaque année, de toutes les contrées d'Asie, pour recevoir des bénédictions et afin de voir s'accomplir leurs vœux de guérison ou de maternité.

Depuis les années 1980, Mme Chen et son mari ont vu le Putuoshan se transformer sous l'effet des politiques d'ouverture post-maoïstes pour devenir un microcosme insulaire dont l'économie est presque totalement dédiée à l'accueil quotidien des nombreux visiteurs qui arpentent les routes de l'île le temps d'une journée ou dont le séjour, pour les plus fortunés, durent quelques jours. Avec les mesures prises en faveur du développement du tourisme intérieur, le site du Putuoshan s'est profondément métamorphosé. Labellisé « zone de panoramas et site remarquable » (*fengjing mingsheng qu* 风景名胜区), il est devenu un espace où se mêlent aux pratiques religieuses (visites aux temples, offrandes à Guanyin, techniques d'ascèse, fêtes religieuses) les activités touristiques facilement reconnaissables tant

---

<sup>2</sup> Un *bodhisattva* est un être divin issu du panthéon du bouddhisme mahāyāna (ou « Grand Véhicule »). Doté de grandes vertus, il œuvre, avec sagesse, à conduire tous les êtres sur la voie de l'Éveil.

elles sont copiées d'une attraction touristique à une autre partout en Chine<sup>3</sup> ; il s'agira par exemple du découpage spatial en *scenic spots* dont la description, traduite en trois langues (japonais, coréen, anglais), est écrite sur de larges panneaux d'information, mais aussi de la vente des spécialités gastronomiques régionales que beaucoup achètent pour les offrir à leurs proches de retour de voyage, ou encore d'un service de photographie qui propose aux visiteurs de prendre la pose, déguisés en grand empereur ou en ravissante courtisane. Ce choix économique et ses implications (l'interruption de la pêche, notamment) ont dessiné les contours d'une organisation sociale divisée en catégories bien visibles : les familles de commerçants et d'employés de service, les communautés monastiques, les autorités politiques et également l'armée présente dans ce lieu stratégique situé à la croisée des mers de Chine orientale et méridionale.

Logeant chez Mme Chen et son époux, dans la chambre de leur fille partie s'installer en Europe, je bénéficiais des précieuses recommandations du couple qui, désireux de m'aider dans mes recherches, s'était donné pour mission de me montrer chaque recoin de l'île. Récemment retraitée, Mme Chen me servait de guide ; il arrivait parfois que son mari vienne nous rejoindre après son travail au cours d'une de nos visites. Je découvris à leurs côtés ce qui était abondamment décrit dans la littérature de voyage : les monastères, les temples de taille plus modeste, les pavillons, les grottes, les espaces boisés peuplés des statues de Guanyin et les plages aménagées. Chacune de nos visites était marquée par le même événement : lorsque je portais un regard intéressé sur un aspect d'un temple ou de l'environnement de l'île qu'elle estimait important pour

---

<sup>3</sup> Pour un panorama de l'histoire du tourisme intérieur en Chine, voir Pál Nyíri (2010).

mes recherches, Mme Chen me prenait en photo à côté de celui-ci, me demandait d'être photographiée suivant la même pose, ou sollicitait un passant pour qu'il nous prenne en photo toutes les deux ; si bien que les images de mon terrain ressemblaient étrangement à une série de selfies qu'orchestre Mme Chen pour elle-même et pour moi<sup>4</sup>. De retour de nos explorations du site, nous nous installions avec son mari devant l'écran de mon ordinateur portable pour passer en revue les clichés de la journée, ce qui ne manquait pas de susciter commentaires et explications.

Un jour, au cours d'une de nos promenades sur une plage, et alors que nous discutons, Mme Chen s'arrêta brusquement, ouvrit grand les bras et s'écria « j'embrasse la mer ! » (*wo bao hai*), puis elle se saisit d'un bâton et traça les trois sinogrammes 我抱海 dans le sable. Soucieuse que j'en comprenne le sens, elle changea l'objet de sa phrase et s'exclama « je t'embrasse », m'étéignant affectueusement. Elle me demanda de répéter haut et fort ses premières paroles tout en reproduisant son geste face à l'horizon. Puis, comme à son habitude, elle réclama que je la prenne en

---

<sup>4</sup> La notion de « selfie » est difficile à définir tant elle ne cesse d'évoluer en raison de l'émergence des innovations technologiques et du fait de la transformation des normes sociales et morales associées aux pratiques selfiques. Dans sa petite histoire culturelle du selfie datée de 2015, André Gunthert constatait déjà l'extension progressive du qualificatif du selfie ; dans un article plus récent (2018), Marina Merlo note dès les premiers mots de son texte toute la difficulté de définir un phénomène en constante évolution. Dans le cas présent, le terme est entendu dans une large acception incluant les photographies de soi réalisées par une tierce personne détentrice de l'appareil numérique ; il ne s'agit pas pour autant de la pratique du portrait à l'exemple des tirages effectués par un professionnel dans un studio. Mme Chen orchestre seule l'élaboration de l'image autophotographique, quand bien même elle me délègue l'action manuelle (de tenir l'appareil et d'appuyer sur le bouton), c'est elle qui met en scène le « *self* » (elle, moi, parfois nous deux) dans le cadre, gérant l'organisation et la captation de l'image. En ce sens, l'image est selfie.

photo, posant les bras écartés ; puis il en fut de même avec moi. Ces selfies n'avaient pas vocation à être de simples souvenirs de voyage, ils traduisaient une réalité du Putuoshan qui était aux yeux de Mme Chen significative. Comme pour les images produites ailleurs sur l'île, il me fallait les ramener pour les étudier.



**Figure 7** : Selfie de Mme Chen, les bras ouverts pour « embrasser la mer ». ©C.Vidal, 2010.

Ce que Mme Chen m'avait demandé de prendre en photo n'était pas l'étendue d'eau face à nous, mais bien *elle qui embrassait la mer*. Toutefois, le selfie ne servait pas à la montrer sous une apparence esthétisée à l'image d'un reflet embelli de soi et que d'aucuns cherchent, mais il devait capturer dans l'instant sa relation au paysage de l'île dans toutes ses spécificités chinoises<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Cet usage n'est pas sans rappeler ce qu'écrit Marina Merlo à la suite de Paul Frosh, « [...] la gestuelle du selfie montre ce qu'il y a à voir, elle guide le regard, procurant ainsi à l'image un pouvoir suggestif. »

La notion de paysage renvoie en Chine à bien davantage qu'à un simple regard posé sur la nature ou sur la morphologie de l'environnement ; elle englobe, depuis son apparition au III<sup>e</sup> siècle (mille ans avant son émergence en Europe), la poésie et la peinture, la calligraphie gravée sur des rochers ou des falaises, la création de jardins, les récits de voyage des anciens lettrés et les promenades sur les sites remarquables devenus aujourd'hui lieux touristiques. Comme l'écrit Yolaine Escande, « S'interroger sur l'art et la nature du paysage chinois revient ainsi *a priori* à embrasser un pan entier de la culture chinoise, dès lors que l'on tenterait une définition de ce que serait un paysage dans la culture chinoise. » (Escande 2017 : 149) ; la constellation des expressions utilisées évoque d'ailleurs la multiplicité des nuances du paysage, désignant aussi bien l'objet que sa représentation. Il suffira de citer le terme courant de *shanshui* 山水, littéralement « monts et cours d'eau », lequel se rapporte plus généralement au paysage littéraire et pictural (les monts et les eaux étant des motifs récurrents de la peinture) et le mot bien connu de *fengjing* 风景 qui, formé des caractères « vent » et « lumière », renvoie à la *perception* du paysage par tous les sens, puisqu'un paysage se regarde tout autant qu'il s'écoute (Keravel 2010).

Ainsi, tout part de l'émotion, du sentiment paysager, « le paysage n'existe pas en dehors de nous, qui non plus n'existons pas hors de *notre* paysage » (Berque 1994 : 27). C'est ainsi qu'il nous faut penser le spectateur non pas seulement comme celui qui *fait le paysage*, mais comme celui qui *est fait par le paysage*, selon la formule de Yolaine Escande. Cette idée trouve son origine dans les conceptions

---

(Merlo 2018 : 7), précisant plus loin « [...] le selfie n'est pas juste un autoportrait, il est aussi une captation du processus photographique, de la pose ou de la posture physique de celui qui prend la photo. » (*ibid* : 9).

religieuses qui donnent une place primordiale à l'univers de « la montagne » (*shan* 山), un espace investi depuis des siècles par les adeptes du taoïsme et du bouddhisme, ermites et ascètes en quête d'immortalité. La montagne est ainsi le domaine des dieux, ce « lieu de l'indéfinissable » où l'on attend que se produisent rencontres et métamorphoses (Lauwaert 2007). Cet imaginaire s'est façonné au fil des siècles dans les écrits relatant les promenades des poètes, dans les récits de pèlerinage, dans les traités de géographie et dans les essais sur la peinture et les jardins, induisant des pratiques religieuses diverses, allant du sacrifice de l'empereur au pied et au sommet de la montagne à la retraite méditative des clercs et des laïcs.

Toutefois, il ne faudrait pas croire que ces conceptions des paysages appartiennent aux sociétés anciennes, ce serait là omettre les usages contemporains qui, en lien avec l'expansion du tourisme, ont permis de réactualiser et diffuser largement cette grammaire culturelle ; les guides touristiques actuels reproduisent par exemple les descriptions des paysages d'antan invitant les voyageurs à vivre de la même façon que leurs ancêtres la sensibilité paysagère<sup>6</sup>. C'est ainsi que l'île du Putuoshan est tout entière dédiée à ressentir, admirer, apprécier, « le vent et la lumière » (*fengjing*) ; il suffira, pour s'en convaincre, de se référer au label de « zone de panoramas et site remarquable » qui reprend la notion de *fengjing* et auquel est associée une commission d'administration des espaces, proche dans ses prérogatives d'un gouvernement local. Le paysage à la chinoise s'inscrit ainsi dans la réalité du Putuoshan, aussi bien au cœur des pratiques des voyageurs qu'au centre des dispositifs de production du site mis en œuvre par les acteurs de l'économie insulaire.

---

<sup>6</sup> Voir par exemple à ce sujet l'étude de Benjamin Taunay sur les paysages de Guilin (2010).



Pour (me faire) vivre le paysage, Mme Chen ne chercha pas à copier les photographies des points de vue de l'île, figées et très souvent sublimées (avec un soleil couchant ou une brume matinale), telles qu'on peut les voir dans la littérature touristique, sous la forme de cartes postales vendues dans les commerces ou reproduites sur de larges affiches accrochées dans le port. Elle préféra s'incorporer elle-même dans le paysage et mettre en scène sa relation paysagère. Puis, suivant son exemple, *à son image*, j'embrassai la mer. Pourtant, mon regard ne plongea pas vers l'horizon maritime, il s'arrêta sur la petite île de Luojiashan 洛迦山, dont la forme rocheuse donne à voir, dit-on amplement, la silhouette de Guanyin allongée sur l'eau. La plage est d'ailleurs l'un des points de vue recommandés par les guides touristiques et les panneaux si l'on veut admirer l'île-bodhisattva. Mme Chen ne s'était pas figée devant l'horizon vide, elle avait ouvert ses bras en direction du corps divin flottant sur la mer. Elle avait dirigé ses embrassades vers une image divine de Guanyin.



**Figure 8** : La petite île de Luojiashan. ©C.Vidal, 2010.

L'îlot de Luojiashan forme avec le Putuoshan le site dédié à Guanyin dont l'appellation originelle, *putuoluojia* 普陀洛迦, est une transcription phonétique du « Potalaka », le paradis terrestre du bodhisattva situé au Nord de l'Inde. Les deux îles chinoises seraient nées il y a dix siècles d'un déplacement du lieu mythique indien en différents endroits d'Asie suivant un phénomène que les historiens étudient sous le nom de « montagnes volantes »<sup>7</sup> ; le Potalaka d'Avalokiteśvara est ainsi devenu en Corée du Sud le temple Naksan de Gwanseeum et au Japon le temple Fudarakusan de Kannon. En Chine, il est devenu le Putuoshan dédié à Guanyin<sup>8</sup>, la montagne sainte sur les mers, un lieu réputé comme étant à la fois *dans* et *hors du monde*, un lieu où il est possible de faire l'expérience d'une apparition divine. Faiseuse de miracles, donneuse d'enfants, parfois exorciste, Guanyin est connue sous de multiples représentations iconographiques (trente-trois officielles) ; elle est réputée capable de revêtir diverses formes pour se manifester aux humains<sup>9</sup>. Un court métrage diffusé sur les navettes maritimes prépare d'ailleurs les voyageurs, avant qu'ils n'accostent sur le site, à deviner Guanyin en chaque personne croisée au hasard sur les chemins pèlerins. Le passager assis à côté, le maître bouddhiste descendant le chemin, la vieille femme qui vend de l'encens à l'ombre du temple, peuvent se révéler être des manifestations terrestres de Guanyin. Cette suggestion du film fait écho à l'abondante littérature aux registres diversifiés (opéras, mythes, récits miraculeux) qui, depuis des siècles et en différents lieux de Chine, façonne la

---

<sup>7</sup> Voir notamment l'article de synthèse de James Robson (2010).

<sup>8</sup> Pour l'histoire religieuse du Putuoshan, voir les ouvrages de Yü Chünfang (2001) et Marcus Bingenheimer (2016).

<sup>9</sup> À propos des mythes de Guanyin, voir l'étude de référence de Rolf Stein (1986).

présentification du bodhisattva et ses régimes de communicabilité avec les humains.

Sur l'île, les cartels posés à l'entrée des différents espaces visités actualisent le mode de présence de Guanyin ; ils mentionnent les manifestations dans les grottes, dans les paysages de forêt et de falaise, dans les salles des monastères, suscitant l'attention des voyageurs désireux d'interagir avec cet être divin. Guanyin est en réalité partout ; son nom gravé, son image démultipliée, occupent totalement l'espace naturel et bâti du site. Cette omniprésence se joue de la notion équivoque du visible : sa présence renvoie ainsi tout à la fois à l'*icône matérielle* (sculptée ou peinte), animée par un rituel et dotée d'une agentivité, et à la *forme visible* (objet d'une vision) que le bodhisattva parvient à faire exister dans le mondain pour rendre son corps divin perceptible aux yeux des humains. C'est ainsi que coexiste dans l'environnement de l'île pléthore de Guanyin : les statues et les gravures anciennes des monastères, l'image immense installée en pleine nature dans les années 1990, les petites statuettes données par les visiteurs et rassemblées dans des salles dédiées, les *goodies* vendus dans les commerces, les broderies offertes par les dévots et disposées sur les autels, mais aussi les images acheiropoïètes de roche ou de bois visibles dans la nature de l'île et les récits matérialisés çà et là des visions divines qu'ont eues certains voyageurs.

Face aux multiples Guanyin, les visiteurs se saisissent souvent de leur appareil photo numérique ou de leur smartphone pour tenter à leur tour de produire leurs propres images du bodhisattva ; certains les publieront d'ailleurs sur leur blog. De l'autre côté du rivage du Luojiashan, debout face à la mer, Mme Chen a mis en image sa relation au paysage dans ses caractéristiques supra-mondaines. Son selfie, c'était *elle* interagissant avec la montagne-Guanyin,

c'était *moi* mise en rapport avec la part mythique de ce haut lieu de pèlerinage.

\* \*

\*

Pour Marina Merlo, la pratique du selfie nous invite à une réflexion sur l'acte de représentation (Merlo 2018 : 3). C'est d'ailleurs sous cet angle que j'ai analysé le selfie de Mme Chen. L'enjeu était pour elle de me faire comprendre et expérimenter cette facette *dans et hors du monde* du Putuoshan en représentant la sensibilité paysagère comme interaction (au lieu de simplement copier les images sublimées des panoramas) et la présence de Guanyin comme relation (au lieu de se contenter de reproduire une image divine). C'est en répétant nos pratiques selfiques que je compris le sens et l'intention que Mme Chen donnait à ces clichés. Loin de maîtriser l'herméneutique bouddhique, incapable d'un discours érudit sur les conceptions du visible et de l'invisible dans le bouddhisme, elle a tâché de mettre en image ce qu'elle comprenait du mythologique, la photo numérique devenant par la suite un medium partagé et discuté au sein du foyer avec son mari. Leurs commentaires visant à m'instruire de la culture chinoise et des particularités de l'île de Guanyin ne se sont jamais présentés comme un regard réflexif porté sur leurs manières de faire auprès de moi. Ils n'étaient pas non plus étendus à la sphère des réseaux sociaux puisqu'à cette époque-là, WeChat n'avait pas encore la place qu'il occupe aujourd'hui, devenu depuis un espace médiatisé du récit de soi et des autres, et une plateforme de paiement et de services en tout genre très largement utilisée. Il est fort à

parier que la version 2020 de notre selfie aurait été échangée sur WeChat<sup>10</sup>.

Au-delà des évolutions techniques des appareils photos et des nouveaux usages des réseaux sociaux, les selfies et les photographies du Putuoshan informent des transformations des pratiques de pèlerinage. Armés d'une perche à selfie, avec un smartphone ou un appareil photo dernier cri, certains voyageurs prennent la pose devant l'objectif pour se figurer aux côtés d'une statue de Guanyin ; d'autres préfèrent continuer à avancer sur les chemins tout en filmant les paysages qui défilent au rythme de leur marche. En ce lieu saint habité par une profusion d'images de Guanyin et investi par des dispositifs touristiques qui recourent également à la photo, ces pratiques dites (auto)photographiques apparaissent comme autant de manières renouvelées d'être et de faire le pèlerinage. Dans un article publié en 2016, Pierre-Olivier Dittmar lançait un appel à étudier davantage les évolutions de la photo dans les espaces religieux (suite au passage de l'argentique au numérique) ; *la photographie dévotionnelle* doit être considérée, selon lui, non pas seulement comme un objet, mais bien plus comme « [...] un *acte*, une façon d'occuper l'espace, de s'approprier un lieu, de positionner son corps et de partager un moment que l'on cherche à intensifier. » (Dittmar 2016 : 186). Cela est permis techniquement par l'accès immédiat et in situ de l'image et par la possibilité de la partager parfois instantanément sur un réseau social. À ces usages pèlerins répandus à travers le monde, s'ajoutent les dispositifs techniques mis en œuvre par les institutions religieuses qui produisent, parfois avec prouesse, des images numériques de statues, de reliques et

---

<sup>10</sup> Au sujet des selfies comme usage populaire et pratique artistique en Chine, voir l'étude documentée de Gabriele de Seta et Michelle Proksell (2015). Concernant plus largement l'histoire de la photographie chinoise, voir l'article de synthèse de Gu Yi (2013).

même de cérémonies rituelles, afin de les rendre accessibles à distance à des dévots situés à proximité ou à une communauté d'internautes dispersés sur la planète. Sur ce plan-là, le monde bouddhiste n'est pas en reste<sup>11</sup>. Ainsi, comme l'écrit Pierre-Olivier Dittmar, la conception de la photo comme témoin du passé, le « *ça a été* » de Roland Barthes, prend aujourd'hui les apparences d'une archive historique (*ibid* : 184).

Il faudrait certainement ajouter à cette réflexion – encore à mener – l'usage d'une potentialité technique que n'évoque pas l'auteur, celle des filtres qui font apparaître à l'écran une réalité augmentée ; une possibilité qui semble bien connue en Chine. En juillet 2019, dans une station de métro à Shanghai, un écran publicitaire de la taille du mur diffuse, comme un miroir, le reflet animé des passants occupés à longer les couloirs. Intrigués, beaucoup interrompent leur marche pour s'approcher de l'écran. C'est bien leur reflet qui s'affiche sur le mur, mais il est accompagné de l'image d'une petite briquette de thé au citron et de sa paille. Celle-ci apparaît d'ailleurs au bout des lèvres comme s'ils buvaient la boisson. Au-dessus de leur tête apparaît le slogan de la marque ponctué d'un son semblable à ceux des jeux-vidéos. Amusés, la plupart se saisissent alors de leur smartphone pour prendre en photo le selfie *augmenté* et certainement le partager sur les réseaux sociaux. Les couloirs du métro sont encombrés de *photographes* ; le succès est bien là. Cette mise en abyme du selfie revêt ici des visées clairement commerciales, mais il n'est pas invraisemblable de songer que cette technologie puisse être utilisée un jour dans un contexte de pèlerinage. Qu'advient-il alors des selfies des paysages du Putuoshan et du bodhisattva Guanyin ?

---

<sup>11</sup> Voir l'étude de Stefania Travagnin (2019) sur les rituels en ligne dans le contexte bouddhique chinois.

## Bibliographie

BERQUE, Augustin

- 1994 « Douter du paysage », in Augustin Berque, Michel Conan, Pierre Donadieu (dir.), *Cinq propositions pour une théorie du paysage*, Seyssel, Champ Vallon, p. 13-29.

BINGENHEIMER, Marcus

- 2016 *Island of Guanyin. Mount Putuo and Its Gazetteers*, Oxford, Oxford University Press.

SETA, Gabriel de, PROKSELL, Michelle

- 2015 « The Aesthetics of Zipai: From Wechat Selfies to Self-Representation in Contemporary Chinese Art and Photography », *Networking Knowledge: Journal of the MeCCSA Postgraduate Network*, vol. 8, n° 6, p. 1-27.

DITTMAR, Pierre-Olivier

- 2016 « De la trace à l'apparition, la prière photographique », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 174, n° 2, p. 169-190.

ESCANDE, Yolaine

- 2017 « Le paysage en Chine, entre art et nature », in Jean-Noël Bret et Yolaine Escande (dir.), *Le paysage, entre art et nature*, Rennes, PUR, p. 149-165.

GU, Yi

- 2013 « What's in a Name? Photography and the Reinvention of Visual Truth in China, 1840-1911 », *The Art Bulletin*, vol. 1, n° 95, p. 120-138.

GUNTHER, André

- 2015 « La consécration du selfie », *Études photographiques*, vol. 32, p. 1-17.

KERAVEL, Sonia

2010 « Paysage. Asie, Occident », in Laurent Gervereau (dir.), *Dictionnaire mondial des images*, Paris, éditions du nouveau monde, p. 1200-1204.

LAUWAERT, Françoise

2007 « La montagne, lieu de rencontres et de métamorphoses », in Joël Noret et Pierre Petit (dir.), *Corps, performance, religion. Études anthropologiques offertes à Philippe Jaspers*, Paris, Publibook, p. 187-200.

MERLO, Marina

2018 « De la carte postale au selfie : histoires de présences médiatisées », *ConTEXTES*, vol. 20, p.1-16.

NYÍRI, Pál

2010 « Tourism in Contemporary China », *Mobility and cultural authority in contemporary China*, Seattle, University of Washington Press, p. 61-76.

ROBSON, James

2010 « Buddhist sacred geography », in John Lagerwey et Lü Pengzhi (dir.), *Early Chinese Religion*, Paris, Gallimard, p. 1353-1397.

STEIN, Rolf

1986 « Avalokiteśvara/Kouan-yin, un exemple de transformation d'un dieu en déesse », *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 2, p. 17-80.

TAUNAY, Benjamin

2010 « Regard chinois sur le "plus beau paysage sous le ciel" », *Téoros*, vol. 2, p. 26-34.



TRAVAGNIN, Stefania

- 2019 « Cyberactivities and "civilized" worship. Assessing Contexts and Modalities of Online Ritual Practices », in Ji Zhe, Gareth Fisher et André Laliberté (dir.), *Buddhism After Mao. Negotiations, continuities, and reinventions*, Honolulu, University of Hawai'i Press, p.290-311.

YÜ, Chünfang

- 2001 *Kuan-yin. The Chinese Transformation of Avalokiteśvara*, New York, Columbia University Press.

## **STRUCTURES ÉDITORIALES DU GROUPE L'HARMATTAN**

**L'HARMATTAN ITALIE**  
Via degli Artisti, 15  
10124 Torino  
harmattan.italia@gmail.com

**L'HARMATTAN HONGRIE**  
Kossuth l. u. 14-16.  
1053 Budapest  
harmattan@harmattan.hu

---

**L'HARMATTAN SÉNÉGAL**  
10 VDN en face Mermoz  
BP 45034 Dakar-Fann  
senharmattan@gmail.com

**L'HARMATTAN CONGO**  
67, boulevard Denis-Sassou-N'Guesso  
BP 2874 Brazzaville  
harmattan.congo@yahoo.fr

**L'HARMATTAN CAMEROUN**  
TSINGA/FECAFOOT  
BP 11486 Yaoundé  
inkoukam@gmail.com

**L'HARMATTAN MALI**  
ACI 2000 - Immeuble Mgr Jean Marie Cisse  
Bureau 10  
BP 145 Bamako-Mali  
mali@harmattan.fr

**L'HARMATTAN BURKINA FASO**  
Achille Somé – tengnule@hotmail.fr

**L'HARMATTAN GUINÉE**  
Almamy, rue KA 028 OKB Agency  
BP 3470 Conakry  
harmattanguinee@yahoo.fr

**L'HARMATTAN TOGO**  
Djidjole – Lomé  
Maison Amela  
face EPP BATOME  
ddamela@aol.com

**L'HARMATTAN RDC**  
185, avenue Nyangwe  
Commune de Lingwala – Kinshasa  
matangilamusadila@yahoo.fr

**L'HARMATTAN CÔTE D'IVOIRE**  
Résidence Karl – Cité des Arts  
Abidjan-Cocody  
03 BP 1588 Abidjan  
espace\_harmattan.ci@hotmail.fr

---

## **NOS LIBRAIRIES EN FRANCE**


**LIBRAIRIE INTERNATIONALE**  
16, rue des Écoles  
75005 Paris  
librairie.internationale@harmattan.fr  
01 40 46 79 11  
www.librairieharmattan.com

**LIBRAIRIE DES SAVOIRS**  
21, rue des Écoles  
75005 Paris  
librairie.sh@harmattan.fr  
01 46 34 13 71  
www.librairieharmattansh.com

**LIBRAIRIE LE LUCERNAIRE**  
53, rue Notre-Dame-des-Champs  
75006 Paris  
librairie@lucernaire.fr  
01 42 22 67 13



Vol. 39  
n° 1



REM

vol. 39 - n°1 | 2023

## **Death and Migration: Perspectives from the Post-Soviet Space**

*Mort et migration : perspectives depuis l'espace post-soviétique*

*Muerte y migración: perspectivas desde el espacio postsoviético*

**Juliette Cleuziou, Françoise Lestage and Julien Thorez (dir.)**

---



**Electronic version**

URL: <https://journals.openedition.org/remi/21899>

DOI: 10.4000/remi.21899

ISSN: 1777-5418

**Publisher**

Université de Poitiers

**Printed version**

Date of publication: March 1, 2023

ISBN: 978-23-81940-23-6

ISSN: 0765-0752

Provided by Université Lumière Lyon 2



**Electronic reference**

Juliette Cleuziou, Françoise Lestage and Julien Thorez (dir.), *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 39 - n°1 | 2023, "Death and Migration: Perspectives from the Post-Soviet Space" [Online], Online since 01 January 2024, connection on 28 February 2025. URL: <https://journals.openedition.org/remi/21899>; DOI: <https://doi.org/10.4000/remi.21899>

---

**Cover description**

**Le cercueil d'un migrant défunt transporté jusqu'au cimetière par des membres de sa communauté. Province de Tver en Russie, 2017.**

**Cover credits**

Juliette Cleuziou



The text only may be used under licence CC BY 4.0. All other elements (illustrations, imported files) are "All rights reserved", unless otherwise stated.

## INTRODUCTION TO THE PUBLICATION

The last decade has witnessed the proliferation of research articles and projects about death in a migratory context — the focus being alternatively on the body of migrants (Lestage, 2019) or on the creation of community through the management of death among (settled) immigrants. This thematic dossier proposes to capture a specific moment — that of death occurring abroad, within a particular space, namely the post-Soviet space — in order to understand not only how migratory flows are perpetuated and anchored in the arrival territories, but also how management of the deceased can contribute to perpetuating and shaping transnational groups over time, on both sides of the borders they cross. This thematic dossier reviews several dimensions of death management in the context of migration: transnational care and translocal funeral rituals, risk mitigation and resource pooling practices, and transnational deathscapes.

La décennie qui s'est écoulée a vu la prolifération d'articles et de projets de recherche sur la mort en contexte migratoire — l'accent étant mis alternativement sur le corps des migrants ou sur la création d'une communauté à travers la gestion de la mort chez les immigrés (installés) (Lestage, 2019). Ce dossier thématique propose de saisir un moment spécifique — celui de la mort survenue à l'étranger, au sein d'un espace particulier, à savoir l'espace post-soviétique — afin de comprendre non seulement comment les flux migratoires se perpétuent et s'ancrent dans les territoires d'arrivée, mais aussi comment la gestion des défunts peut contribuer à perpétuer et façonner des groupes transnationaux dans le temps, de part et d'autre des frontières qu'ils traversent. Ce dossier thématique aborde plusieurs dimensions de la gestion de la mort dans ce contexte de migration : les soins transnationaux et les rituels funéraires translocaux, les pratiques d'atténuation des risques et de mise en commun des ressources, ainsi que les « deathscapes » transnationaux.

En la última década han proliferado los artículos y proyectos de investigación sobre la muerte en el contexto de la migración, alternando el enfoque entre el cuerpo del migrante (Lestage, 2019) y la creación de una comunidad a través de la gestión de la muerte entre los inmigrantes (asentados). Este dossier temático propone captar un momento específico — el de la muerte ocurrida en el extranjero, dentro de un espacio particular, a saber, el espacio postsoviético — para comprender no sólo cómo se perpetúan y anclan los flujos migratorios en los territorios de llegada, sino también cómo la gestión de los muertos puede contribuir a perpetuar y conformar grupos transnacionales a lo largo del tiempo, a ambos lados de las fronteras que cruzan. Este dossier temático aborda varias dimensiones de la gestión de la muerte en el contexto de la migración: los cuidados transnacionales y los rituales funerarios translocales, la mitigación de riesgos y las prácticas de puesta en común de recursos, y los «deathscapes» transnacionales.



Vol. 39  
n° 1

# Death and Migration: Perspectives from the Post-Soviet Space

Coordination: **Juliette Cleuziou,**  
**Françoise Lestage and Julien Thorez**

Publication éditée par l'Université de Poitiers avec le concours de

- InSHS du CNRS (Institut des Sciences Humaines et Sociales du Centre National de la Recherche Scientifique)
- MSHS (Maison des Sciences de l'Homme et de la Société de Poitiers)









## **Mort et migration : perspectives depuis l'espace post-soviétique**

Coordination : **Juliette Cleuziou, Françoise Lestage et Julien Thorez**

<b>Juliette Cleuziou</b> .....	<b>7</b>
Éditorial : Mort et migration : perspectives depuis l'espace post-soviétique	
<b>Ketevan Gurchiani et Mariam Darchiashvili</b> .....	<b>27</b>
« Liminalités imbriquées » : mort, migration et pandémie chez les Géorgiens en Russie	
<b>Olga Davydova-Minguet et Pirjo Pöllänen</b> .....	<b>53</b>
De longs adieux : la bureaucratie de la mort transnationale dans les pratiques mortuaires des immigrés russophones en Finlande	
<b>Juliette Cleuziou et Aksana Ismailbekova</b> .....	<b>77</b>
Transférer les corps des défunts, construire des communautés transnationales. Le cas des migrants kirghizes et tadjiks en Russie	
<b>Sandra Pellet et Marine de Talancé</b> .....	<b>101</b>
Travailleurs migrants à risque : stratégies d'assurance formelles et informelles parmi les centrasiatiques à Moscou	
<b>Juliette Cleuziou</b> .....	<b>131</b>
Aider les migrants en Russie : retours d'expérience de deux activistes originaires d'Asie centrale. Entretiens avec Zarnigor Omonillaeva et Karimdzhon Yorov	
<b>Portfolio</b>	
<b>Ariane Zevaco</b> .....	<b>153</b>
En migration du Tadjikistan vers la Russie : intimités et risques en images	
<b>Varia</b>	
<b>Cyriac Bouchet-Mayer et Sylvain Ferez</b> .....	<b>161</b>
Le poids des dispositions pour survivre et préparer les épreuves de l'asile. Enquête auprès des demandeurs d'asile homosexuels exclus du dispositif national d'accueil	
<b>Alessandro Jedlowski</b> .....	<b>185</b>
Médias audiovisuels et diasporas africaines en France : des enjeux de la représentation aux défis de la production	
<b>Sofia Stimmattini</b> .....	<b>207</b>
Les expériences politiques de l'absence : le processus de subjectivation de proches de disparus par migration en Tunisie	
<b>Chronique juridique</b>	
<b>Florian Aumond</b> .....	<b>229</b>
Dynamiques du droit international relatif à l'éducation dans son application aux étudiantes et étudiants réfugiés	
<b>Notes de lecture</b> .....	<b>237</b>
<b>Livres reçus</b> .....	<b>247</b>
<b>Note aux auteurs</b> .....	<b>251</b>



## Contents

Vol. 39 n° 1

# Death and Migration: Perspectives from the Post-Soviet Space Labour

Coordination: **Juliette Cleuziou, Françoise Lestage and Julien Thorez**

<b>Juliette Cleuziou</b> .....	7
Editorial: Death and Migration: Perspectives from the Post-Soviet Space	
<b>Ketevan Gurchiani and Mariam Darchiashvili</b> .....	27
"Nested Liminalities": Death, Migration and Pandemic among Georgians in Russia	
<b>Olga Davydova-Minguet and Pirjo Pöllänen</b> .....	53
Long Farewell: Bureaucracy of Transnational Death in (Post)-Mortal Practices of Russian-Speaking Immigrants in Finland	
<b>Juliette Cleuziou and Aksana Ismailbekova</b> .....	77
Transferring Deceased Bodies, Building Transnational Communities. The Case of Kyrgyz and Tajik Migrants in Russia	
<b>Sandra Pellet and Marine de Talancé</b> .....	101
Labor Migrants at Risk: Formal and Informal Insurance Strategies among Central Asians in Moscow	
<b>Juliette Cleuziou</b> .....	131
Helping Migrants in Russia: Reflections from Two Activists from Central Asia. Interviews with Zarnigor Omonillaeva and Karimdzhon Yorov	
<b>Portfolio</b> .....	
<b>Ariane Zevaco</b> .....	153
Migrating from Tajikistan to Russia: Intimacies and Risks in Images	
<b>Varia</b> .....	
<b>Cyriac Bouchet-Mayer and Sylvain Ferez</b> .....	161
The Weight of Social Dispositions in Survival and Preparation for the Trials of Asylum Process. Investigation among Gay Asylum Seekers Marginalized from the Reception Scheme	
<b>Alessandro Jedlowski</b> .....	185
Screen Media and African Diasporas in France: From the Issue of the Representation to the Challenges of Production	
<b>Sofia Stimmattini</b> .....	207
Political Experiences of Absence: The Process of Political Subjectivation of Relatives of the Missing Tunisian Migrants in Tunisia	
<b>Legal Column</b> .....	
<b>Florian Aumond</b> .....	229
Dynamics of International Law on Education in its Application to Refugee Students	
<b>Books Reviews</b> .....	237
<b>Books Received</b> .....	247
<b>Note to Authors</b> .....	251



## Índice

Vol. 39 n ° 1

# Muerte y migración: perspectivas desde el espacio postsoviético

Coordinación: **Juliette Cleuziou, Françoise Lestage y Julien Thorez**

<b>Juliette Cleuziou</b> .....	7
Editorial: Muerte y migración: perspectivas desde el espacio postsoviético	
<b>Ketevan Gurchiani y Mariam Darchiashvili</b> .....	27
«Liminalidades anidadas»: muerte, migración y pandemias entre los georgianos en Rusia	
<b>Olga Davydova-Minguet y Pirjo Pöllänen</b> .....	53
Largas despedidas: la burocracia de la muerte transnacional en las prácticas mortuorias de inmigrantes de habla rusa en Finlandia	
<b>Juliette Cleuziou y Aksana Ismailbekova</b> .....	77
Traslado de cadáveres, construcción de comunidades transnacionales. El caso de los migrantes kirguises y tayikos en Rusia	
<b>Sandra Pellet y Marine de Talancé</b> .....	101
Migrantes laborales en riesgo: estrategias de seguro formales e informales entre los centroasiáticos en Moscú	
<b>Juliette Cleuziou</b> .....	131
Ayudando a los migrantes en Rusia: comentarios de dos activistas de Asia central. Entrevistas con Zarnigor Omonillaeva y Karimdzhon Yorov	
<b>Portfolio</b>	
<b>Ariane Zevaco</b> .....	153
Migrando de Tayikistán hacia Rusia: intimidades y riesgos en imágenes	
<b>Varia</b>	
<b>Cyriac Bouchet-Mayer y Sylvain Ferez</b> .....	161
El peso de las disposiciones sociales en la supervivencia y la preparación para el asilo. Investigación sobre los solicitantes de asilo gays excluidos del sistema de acogida	
<b>Alessandro Jedlowski</b> .....	185
Medios audiovisuales y diásporas africanas en Francia: de los desafíos de la representación a los desafíos de la producción	
<b>Sofia Stimmattini</b> .....	207
Las experiencias políticas de la ausencia: el proceso de subjetivación política de los familiares de los desaparecidos por la migración en Túnez	
<b>Crónica jurídica</b>	
<b>Florian Aumond</b> .....	229
Dinámica del derecho internacional de la educación en su aplicación a los estudiantes refugiados de integridad corporal	
<b>Notas bibliográficas</b> .....	237
<b>Libros recibidos</b> .....	247
<b>Nota a los autores</b> .....	251



# Editorial: Death and Migration: Perspectives from the Post-Soviet Space

Juliette Cleuziou<sup>1</sup>

The last decade has witnessed the proliferation of research articles and projects about death in a migratory context — the focus being alternatively on the body of migrants or on the creation of community through the management of death among migrants (see the thoughtful review by Lestage, 2019). This thematic issue proposes to capture a specific moment — that of death occurring abroad, within a particular space, namely the post-Soviet space — in order to understand not only how migratory flows are perpetuated and anchored in the arrival territories, but also how management of the deceased can contribute to perpetuating and shaping transnational groups over time, on both sides of the borders they cross. A two-fold approach is at the heart of this publication project: on the one hand, questioning of the administrative, financial, logistical and ethical logic — still poorly known within this very large space — which governs management of the dead and their burial on the spot or repatriation, and, on the other hand, questioning of the effects of death (its daily proximity, its representations, its impact on the perception of danger and on migratory projects, etc.) on preventive practices and adaptation to risk, both in relation to the administrative and financial situations of immigrants and the socio-political and media contexts surrounding migration. This dimension includes the collective pooling of resources or care practices towards the deceased and their relatives.

The geographical and political framing of the post-Soviet space is not a rigid one (this volume contains, for example, an article about Russian speakers in Finland) but seeks to raise questions on the meaning and the effects — notably in terms of migratory regimes — of the recent shared history of the countries involved in the Soviet Union or neighbors of the Eastern Bloc. These commonalities begin with the way people refer to circulating corpses up to this day, still using the Russian term “Cargo 200” [*Gruz 200*], a legacy of the Soviet-Afghan war in which the zinc coffins carrying dead Soviet soldiers were qualified only

---

<sup>1</sup> Anthropologist, Associate professor (MCF), University Lumière Lyon 2/LADEC, 5 avenue Mendès France, 69500 Bron, France; <https://orcid.org/0000-0003-4170-5528>; [juliette.cleuziou@univ-lyon2.fr](mailto:juliette.cleuziou@univ-lyon2.fr)

I wish to warmly thank Olivier Ferrando, Carolina Kobelinsky, Françoise Lestage and Julien Thorez for their thoughtful comments on this introduction. All remaining inaccuracies are mine.

by their freight code.<sup>2</sup>

The post-Soviet context is also marked by recent history. Following the breakdown of the Soviet Union, most of the ex-Soviet republics turned towards Russia, the former centre, as a resource for employment. Although this mobility trend started before 1991, and at first concerned mostly ethnic Russians living in the rest of the USSR, it then affected the general population and dramatically increased in the 1990s (Rahmonova-Schwarz, 2010). Most of the former Soviet Republics<sup>3</sup> integrated the Commonwealth of Independent States (CIS) and signed the Bishkek agreement on Free Movement of Citizens of CIS States (1992), which allowed the citizens of these countries to cross borders freely inside the community. Regarding migration, the Federation of Russia ranks in fourth place of the world immigration countries (when looking at the number of immigrants) and most of the influxes come from former Soviet republics. However, this “near abroad”<sup>4</sup> is connected differently to Russia. In South Caucasus, namely Georgia, Armenia and Azerbaijan, all have numerous and visible diasporas living in Russia — although Georgia withdrew from the CIS following the Russia-Georgian war of 2008, leading to a reorientation of migratory fluxes notably towards Greece or the United States. Armenia and Azerbaijan, as well as Central Asian Republics such as Kyrgyzstan, Tajikistan or Uzbekistan still rely immensely on the money transfers sent home by migrants from Russia. Russia’s invasion of Ukraine in 2022 has dramatically affected the relations between the two countries and, it can be presumed that it will profoundly transform migratory flows, as well as their nature (Ukrainian workers used to travel to Russia in large numbers since 1991). In neighboring countries, such as Finland or the Baltic states, now part of the European Union, the population may be connected to Russia by belonging or family ties. This is the case of the Russian speaking population and/or descendants of formerly Soviet nationalities<sup>5</sup> who returned to their “homeland” (one of the papers in this volume focuses on formerly Soviet people of Finnish descent who migrated to Finland).

In other words, many of the former links of mutual dependency have been maintained despite the dissolution of the USSR. Migrants provide highly needed economic resources and liquid assets to their home countries as well as a cheap labour force contributing to the Russian economy.<sup>6</sup> Interestingly enough, Russia is a country of migration but does not actually perceive itself as such. Its frequently changing migration policies and anti-migrant narratives reactivated during any sort of hardship (the COVID-19 pandemic being one of them) attest to that (Zakharov, 2015).

2 See also the book by Svetlana Alexievich, *Цинковые мальчики* [*Boys in Zinc*], 1990.

3 With the exception of the Baltic States. Since the creation of the CIS in 1991, Turkmenistan withdrew in 2007, Georgia in 2008 and Ukraine in 2018.

4 The “Near abroad” [blizhe zarubjezhe] is a notion developed by Russia to shape its foreign policy towards the former Soviet republics which became independent states after the collapse of the USSR.

5 The word “nationality” refers, in Russian, to national/ethnic affiliation. “Nationality” is distinct from citizenship, which refers to a civic and administrative identity. Among the nationalities listed by the Soviet regime were Russians, Kyrgyzs, Jews, Ukrainians, Germans, etc.

6 The budget of Moscow alone, which hosts about half of the migrants in Russia, received more than 263 million euros (18.3 billion rubles) in 2019 from the payment of work permits (“patents”) needed by migrants. Almost 90% of these work permits were taken out by Uzbekistanis (about 50%) and Tajikistanis (38%). See: <https://tass.ru/ekonomika/7725753>

We shall question the specificities of the post-Soviet region on how death affects migratory processes and how migration affects people's relationship with death, including death abroad. Exploring the links between death and migration renews our understanding of transnationalism and translocalism by examining the material conditions for the circulation of bodies, the transnational division of ritual labour, the circulation of emotions and the transnational provision of care. It also provides new perspectives on the religious and ritual bricolage among migrant groups. It raises questions not only about the formation of civic and political mobilisation in countries of migration, but also regarding conceptions of nation-states, nationals and foreigners, and of border management. It offers concrete practices for a nuanced understanding of the articulations of identity, territoriality and belonging.

This publication was born from a collective research project that started in 2018 and called "Circulating Dead Bodies. Considering Postsocialist Funerary Rituals and Economy in Contexts of Mobility."<sup>7</sup> However, the results we present today go beyond the topics and fieldworks covered by members of the project, and we hope will appear as a stimulating sample for our colleagues.<sup>8</sup>

## Dealing with Migrant Death – a Political Issue

Despite the intense migration flows between the former Soviet republics and the former centre, Russia, most deaths in the migration context do not occur during the journey but once people are located in the country of migration. However, the lack of statistics on foreign deaths on Russian soil contributes to the relative indifference regarding this issue. It is likely that the absence of a visa regime for most migrants travelling to Russia (or to other countries of the CIS<sup>9</sup>) makes border crossings less dangerous<sup>10</sup> — in contrast to, for example, the European Union or the United States, where border security is increasingly stepped up, and therefore treacherous as people try to cross them anyway. Moreover, the Eurasian Economic Union (EAEU) now comprising Russia, Belarus, Kazakhstan, Armenia and Kyrgyzstan also facilitates the circulation of their respective citizens on their territory, sparing them in particular the costly monthly work permits in Russia.<sup>11</sup> But migrants do die abroad, in Russia, Kazakhstan, Finland and elsewhere. In the vast majority of cases, these deaths can be described as "violent" because they occur outside the statistical framework. In CIS countries, life expectancy at birth ranges from 68.2 (Russia) to 74 (Azerbaijan) years for men, and from 75.1 (Moldova) to 78.2 (Russia) years for women<sup>12</sup> (Zbarskaya,

7 The project was funded by the French National Agency for Research. See also: <https://refpom.hypotheses.org/>

8 The publication project started before the 2022 war in Ukraine, and does not deal with war-related migratory flows.

9 Except for citizens of Turkmenistan, Ukraine and Georgia who need a visa to enter Russia, as well as citizens of the Baltic States, which are part of the EU.

10 Recent events at the border of Belarus and Poland created new solidarities with the victims of border management: <https://www.currenttime.tv/a/reportazh-s-pohoron-migranta-v-polskoy-derevne/31568200.html>

11 In 2022, the work permit for the Moscow region increased from 5,490 to 5,900 rubles (sixty to sixty-seven euros) per month: <https://www.mos.ru/news/item/99301073/>

12 Data from 2019.

2021). In contrast, we assume that death in a migratory context mostly concerns people of working age, as they represent the largest proportion of the overall migrant population in the post-Soviet space. Migrants usually die from car accidents, accidents at work, rapid deterioration of health due to poor living/working conditions and lack of adequate care, or from homicides including xenophobic attacks.

Yet the way in which the deceased are moved between their place of death and their place of burial remains a neglected issue. In her pioneer work, Verdery (1999) highlighted the connections between national narratives, religious beliefs and claims of identity and territoriality through the circulation of the dead, which she describes as the “politics of dead bodies.” These deaths abroad are occasions where people or governments can point to the accountability and culpability of each party, i.e. that of the Russian state, for example, which pursues harsh migration policies forcing migrants to remain in informal and less protected sectors where they remain vulnerable to fraud and violence. Anti-migrant rhetoric is encouraged and the perpetrators of violence against migrants are rarely prosecuted (Reeves, 2015; Schenk, 2018). And migrants may well blame their states of origin, often corrupted and unable to create a sustainable economic environment (despite the steady demographic expansion in Central Asia and Azerbaijan), thus forcing people to live and work abroad. In the light of these multiple accusations and incapacities pointed out by migrants and their families, self-organisation often appears to be a solution without any consistent alternative.

Grenet’s work (2023) on 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> century Europe shows that death abroad was used for both national, if not nationalistic, assertiveness and diplomatic purposes by the emerging modern states in Europe. To this end, and in connection with increased mobility and trade relationships, “the roles of consuls then started to include the identification of the bodies of deceased nationals, the drawing up of after-death inventories and the maintenance of ‘national cemeteries’” (Grenet, 2023, my translation). Yet, the post-Soviet space somehow shows different developments. While the States where the migrants originate only occasionally claim to protect the dignity of their dead abroad as a political leverage to both diplomatic and domestic purposes, Russia itself seems quite indifferent to the way its own “contemporary” dead are buried on its territory.<sup>13</sup>

Firstly, the role of the various relevant states in dealing with their citizens’ death remains anecdotal. The lack of a standardised procedure for treating the bodies of the foreign dead can be seen as a reflection of the negligence or indifference of the states (Kobelinsky and Furri, 2020). Depending on citizenship, some embassies are more helpful than others following the death of a fellow citizen. Regarding Tajikistan, for example, the role of the consulate, the embassy or the Ministry of Labour representation in Moscow seems to be minimal and limited to occasional assistance through networking. However, the state-owned Tajik Air repatriates the coffins to Tajikistan free of charge — even if the coffins had to be

---

13 Although the Russian Government is extremely worried about the commemoration of death (and of the dead) who died under (or because of) the Soviet rule. See for example the recent affair concerning the organisation “Memorial”. See also <https://www.france24.com/en/tv-shows/revisited/20211217-in-russia-the-battle-for-the-memory-of-soviet-repressions>



stored in the cargo area waiting for the next flight out. As the company is on the verge of bankruptcy, it remains uncertain whether the private airline, Somon Air (owned by President Rahmon's brother-in-law), will assume this duty.<sup>14</sup> In 2008, the President of Uzbekistan Shavkat Mirziyoyev's government radically reversed his predecessor's policy towards migrants, which had either ignored them or viewed them as traitors, by creating a fund dedicated to helping migrants abroad which would be allocated the sum of 26 million dollars.<sup>15</sup> In many ways, the fund is a presidential response to a hot debate launched online by migrant bloggers, who showed corpses stranded in Russia or Kazakhstan and denied posthumous return for financial reasons.<sup>16</sup> The fund now covers the repatriation of the deceased to Uzbekistan provided that they hold a valid work permit (see interview with Zarnigor Omonillaeva and Karimzdzhon Yorov in this volume). Kyrgyzstan has very recently allowed families of a person who died in Russia to apply for social assistance in the form of a financial allowance, if they live in Kyrgyzstan.

Moreover, and not surprisingly given the lack of involvement of individual states in dealing with the dead, Russia has become a rear base for a number of political, religious and related movements, which are often involved in helping migrants, among whom they can rally support and fuel more activists. Looking at the issue of dead repatriation, one may end up with individuals who are more or less politically committed and connected. The absence of rigid regulation lends room for some people to take charge of this process. Therefore, state management and/or funding of the repatriation of the bodies of migrants who have died in Russia, if effective, could be in direct competition with the influence of activists in Russia whose reputation and prestige are maintained through the concrete help they provide to migrants. However, Russia has also entered a phase of particular aggressiveness towards all political and human rights activists, and many organisations, whether working on migration issues or not, are being dismantled.<sup>17</sup> The future of migrant-specific activism<sup>18</sup> is now very much uncertain as the Russian authorities repeatedly attack any critical movements — and with them, migrant self-organisation, including areas such as body repatriation.

---

14 RFE/RL's Tajik Service (2021) Who's Behind The Downfall Of Tajikistan's National Airline?, *Radio Free Europe/Radio Liberty*, 21/09, [online]. URL: <https://www.rferl.org/a/tajik-airline-downfall-orchestrated/31471322.html>

15 Called "Fund for support and protection of the rights and interests of citizens engaged in work abroad." See the governmental page: <https://mehnat.uz/en/subordinate-organizations/position/247>

16 In addition, in January 2018, the death of fifty-two Uzbekistani nationals in a bus accident while travelling to Kazakhstan for work helped to bring the conditions of migration, let alone the repatriation of fellow citizens who died abroad, into public debate. At the time, President Mirziyoyev took responsibility for the tragedy as a result of his country's difficulties in creating jobs locally. The "Migrant Workers' Support Fund" was then set up on 1 September 2018 and provides, among other things, for the repatriation of the bodies of migrants who have died abroad. See also <https://www.fergananews.com/news.php?id=31039>

17 On this topic, see the Russian documentary "People from the list. Ten years of the law on 'Foreign Agents'", produced by NO.Media from Russia (НО.Медиа из России), available on <https://www.youtube.com/watch?v=eEKnPWWTPmc>

18 Among others, let us point to the deportation of Karomat Sharipov and Izzat Amon (originating from Tajikistan) or Valentina Chupik (originating from Uzbekistan), all involved in activism supporting migrants.

The use of the dead as political leverage by community leaders to mobilise around them or by states to negotiate political deals reminds us that despite the intense mobility that characterises our transnational world, states retain and readily apply their ability to control the mobility of people — the living as well as the dead — whenever it seems necessary. The worldwide closure of borders in 2020 in response to the COVID-19 pandemic clearly demonstrated this. The once mobile living and the dead were all trapped in one territory and forbidden to return “home”. The pandemic also shed light on the rather invisible role of migrant organisations that were no longer able to repatriate bodies. The scale of the pandemic, however, has led to the repositioning of some migrant-sending states, which have felt the need to provide an unprecedented response to the issue of the circulation of corpses. Thus despite the very rare exchanges between Central Asia and Russia during the first lockdown in 2020, special convoys were organised to bring the coffins of deceased migrants home to their families (Ivaschenko, 2020; Orlova, 2020). Also since the pandemic, certain political measures aimed at reducing the disturbingly long line of bodies and have facilitated the burial of foreign dead on Russian soil. For example, the city of Saint Petersburg decided in July 2021 to allocate funeral concessions free of charge in the city’s cemeteries, as the crematoria could not cope with the queue of bodies to be processed (Petlyanova, 2021). In this case, the pandemic has paradoxically reduced the differential treatment between nationals and foreigners in death. Bodies that cannot be buried within a reasonable time frame, whether they are nationals or foreigners, disturb the lives of the living *anyway*. When they are abnormally numerous, the agency of the dead goes beyond individual religious, ethnic or national identification. In certain cases, ‘surplus deaths’ or unwanted visible ones lead to a formerly unimagined State response (Willis *et al.*, 2021: 9).

## **Caring for the Dead: Sociality and Transnational Rituals**

Most migrants, and sometimes their families too, want to return home for their last journey. This “eschatology of return” (Grenet, 2017) is present everywhere, even if it does not necessarily concern everyone. This particular relationship to homeland, where one should return at the time of death is not unique to post-Soviet migrants. It exists in most migrant communities around the world (Sayad, 1999; Gardner and Grillo, 2002; Petit, 2005; Lestage, 2012; Hunter and Soom Ammann, 2016). Gardner has captured this aspect well when she speaks of the “sacred capital” (2002: 5) that Bangladesh represents in the eyes of Bengali migrants living in the UK. When post-mortem repatriation is considered the best option, ensuring a “good death” requires the organisation of transnational funerals (Chaïb, 2000; Gardner, 2002; Gardner and Grillo, 2002; Petit, 2005; Olwig, 2009; Masinda, 2014; Moreras and Arraràs, 2019; Saramo, 2019).

This volume shows no exception and highlights the recurrent desire of post-Soviet migrants to be buried in their country of origin — especially if the family lives there. This is why migrants’ bodies are often repatriated and taken care of in the country of origin. In this context, migrants send the body while funerary rituals are generally entrusted to relatives and friends in the country of origin. Transnational rituals are part of a routine procedure that seeks to make transna-

tional death “familiar” (*Ibid.*) and, in so doing, socialised despite an unsuitable environment and post-mortem mobility. This raises questions of belonging and identity, but also of “last moment” migration (when a person has expressed a wish to be buried “at home” after a life spent abroad) (see also Berthod, 2018). Death and commemoration connect and affect both spaces at the same time. They work in tandem, dividing ritual work along territorial, gender and generation lines, but to various degrees. It involves moments of sociality that closely link the place of migration to the place of origin.

Transnational death thus affects family and kin work: caring for the dead, like any other form of care, contributes to the reproduction of transnational families and their anchoring in different territories over time (Reeves, 2011; Baldassar and Merla, 2014; Cleuziou, 2023a). The transnationalisation of dead care has been increasingly visible with the outbreak of the pandemic and the subsequent rise in online funerals — as evidenced, for example, by the article by Gurchiani and Darchiashvili (in this volume). Yet while in some situations, the project of repatriation reactivates neglected transnational links, it may, on the contrary, reveal the absence of links that have been broken for too long. Care also implies some form of constraint and control over how care is provided and how it should be organised (Baldassar and Merla, 2014). Controlling how the dead are treated can be a source of power, but the other side of the coin is that it creates a mutual obligation between the living and the dead. Indeed, taking care of one’s dead means paying attention to them, feeling responsible for them and ensuring the means to care for them are developed. To these three moral dimensions of care (attentiveness, responsibility and competence) identified by Tronto (1993: 127 sq.), she adds a fourth: that of responsiveness, that is, the possibility left to the (vulnerable) recipient of the care to respond to it, to react to it. What kind of reciprocity of care can there be in relationships with the deceased?

Whether they are referred to as ancestors, spirits, moral entities, etc., the dead can indeed exercise authority and, to some extent, agency over the living and force them to act in certain ways. This feeling of obligation towards them can be all the more compelling in a migratory context, and requires adjustment and adaptation. For example, while in Georgian funerary practices, the house of the deceased is the central piece for the rituals (such as the wake, mourning and other ritual gatherings), the Georgian migrant community in Russia delegated this role to the Georgian Church, particularly in Saint Petersburg, where the events take place in the Church building.

Differences in how death is managed may also emerge depending on the cause of death — be it “expected” following aging or serious illness, or more sudden following an accident and tragic event. In fact, “doing death” (Matyska, 2019) uncovers different practices, ranging from caring for the elderly and sick, using hospices, to identifying responsibilities and even claiming rights in more violent situations, as well as honouring the dead with proper funerals and commemorations. Moreover, caring for the dead may be managed to varying degree depending on who and where the migrants are, and the extent of their inclusion into wider societal groups. When taking care of the dead becomes a community-based practice abroad, the deceased are identified as part of the community, albeit at different levels: national, ethnic, religious, village, etc.

Such translocal community-based practices in a funerary context create transnational intimacy for mourning shared by scattered people and which connects the place of migration and the place of origin (Stierl, 2016; Cleuziou, 2023b) — the paper by Juliette Cleuziou and Aksana Ismailbekova shows the role of transnational intimacy in stabilising Kyrgyz and Tajik transnational hometown organisations. Shared mourning intimacy can indeed serve collective identification despite a distant homeland. This themed issue also attempts to understand how the living wish their dead to define them in a context where links between ancestry and territoriality are being profoundly redefined. This questioning invariably arises in the case of burials *in situ*, without repatriation.

## **The Pooling of Resources and Risk-Mitigation Practices**

In terms of community-based practices, this volume focuses on the pooling of resources — a central dimension reminding people that the politics of death and mortuary economics are closely intertwined. Although this is not specific to post-Soviet migrants, the pooling of resources is one of the many informal practices allowing migrants to navigate in uncertain environments (Reeves, 2015; Henig and Makovicky, 2017; Turaeva and Urinboyev, 2021). The pooling of resource is not unknown to Central Asians, and even less when rituals are concerned: most people from the Caucasus and Central Asia have experienced the contribution to informal funds of solidarity, especially in times of mourning, as it used to exist even during the Soviet regime despite the official stigma addressed to religious rituals (see for example, Dudoignon and Qalandar, 2014; Ohayon, 2020). Moreover, in most Muslim countries of the world, including former Soviet ones, commercial funeral homes do not exist. Death requires the performance of a collective duty on behalf of the community.

In Russia, most migrants make every effort to bypass the local market of death, which in Russia is highly liberalised, sometimes making the charitable and benevolent treatment of the deceased a pillar of their distinction from local society. The pooling of resources also generates and reinforces the identification with and care of the dead and the ethical and religious values this conveys, thus contributing to building a sense of common belonging and why not, a delineated community (Petit, 2005; Lacroix, 2016 and 2021).

The pooling of resources dedicated to bury the dead “here” or “there” is considered a charity and ethical act, entrenched in religious beliefs (see Cleuziou and Ismailbekova, in this volume). In the post-Soviet space, the pooling of resources in the form of a “fund” refers to a specific history, as criminal groups have made it a trademark. The “*obshak*” of the mafia were fed by racketeering or/and “voluntary” contributions from those seeking protection, or from the income generated by illegal businesses in which these groups were involved. The money was used to support members in prison, to pay for hospitalisations or funerals and to cover bribes or legal fees. However, this type of pooling of resources is not unique to criminal groups. A number of migrant groups, varying in terms of size and structure, also use common funds based on voluntary contributions. While some funds are raised after a tragic event, such as the death of a compatriot, others are organised to prevent a difficult situation. While in the first case,

calls for contributions circulate widely on social networks and among different migrant groups, in the second case, they are based on a more clearly delineated community, in which members often have a common origin and closer contacts, and which relies on regular contributions. Religious rhetoric often plays a central role in calls for contribution, yet the “scale” of identification may vary according to the situation — is the deceased a “Muslim brother” or a Christian, a fellow regional or villager, a friend or a colleague? Who is the deceased and in what capacity is he or she a dead to “us”?

Binding members together into a community implies to discriminate among the deceased, as well as among the living, i.e. identify who should be helped and who should not. In fact, we observe that the care provided to the deceased is not unconditional: it has its limits, some of which are identified in the articles presented in this themed issue. Moreover, not all of the living are allowed to contribute or indeed actually contribute to these funds. In the cases analysed by Sandra Pellet and Marine de Talancé (in this volume), fund participants and non-participants are distinguished by their migration experiences and administrative status in particular. Not everyone therefore has the means or the will to “appropriate” the dead, or to ensure their own dignity in death. In addition, Juliette Cleuziou and Aksana Ismailbekova’s article (in this volume) shows that, where they exist, Kyrgyz and Tajik funds are mainly a “male affair”. The men take care of the bodies of deceased women, but the latter do not contribute when they are alive. In this context, community building is a highly gender-based process in which taking care of the dead supports the reproduction of hierarchies and gender division in terms of decision-making practices.

The increasing visibility of death among migrant groups has the corollary effect of highlighting the risk of death for those who decide to work abroad, in their own eyes and in those of their families. Exploring the perception of risk raises both methodological and ethical problems. Risk perception is always multifaceted because it is a subjective approach to a situation, which changes over time and space. According to Boholm, risk is a framing device that translates uncertainty into a “bounded set of possible [negative] consequences”, and it is always associated with mitigation strategies. Risk is thus always situated, and “risk perception is influenced by communication via the media, power relations, institutions and by societal dimensions of marginality, gender and ethnicity” (2015: 17). Thus, although death may be considered a very high risk by informants and researchers, sometimes the immediate need to earn a living or repay debts takes precedence and risks that could derail the migration project (such as administrative or political restrictions) need to be managed more immediately than the risk of death. In the face of these methodological difficulties, our volume shows a variety of approaches to the risk of death: through qualitative and quantitative study, through the exploration of narratives and practices, through written texts and images (see Zevaco, in this volume).

Another way to look at the pooling of resources is to understand it as an insurance scheme in the event of death (Pellet and de Talancé, in this volume; see also Urinboyev, 2021: 105). In a recent, edited volume on security-scapes in Kyrgyzstan (von Boemcken *et al.*, 2020), the authors chose to focus on the mundane practices that take place in micro-spaces and through which people seek to secure or avoid risks, depending on how they recognise, experience

and imagine them, both individually and collectively. Our volume shows that migrants who regularly contribute to (sometimes preventive) funds for the dead expect that, should something happen to them, the fund will take care of their body and help their family (financially) to organise appropriate rituals. Preventive funds organised for the dead are one of many other risk-mitigation practices that migrants and former (now settled) migrants develop in order to make uncertain environments secure. But what is the risk we are talking about here? The articles in our volume that deal with this question show that the funds are not intended to mitigate the risk of death itself (and indeed, how could they?) but the risk of leaving a body uncared for, un-socialised, untended. "Being dead for no one is precisely the risk for the dead: the void" (Despret, 2015: 80, my translation). Indeed, for each contributor, it is a question of ensuring that his or her body, or that of a fellow countryman, does not become a mirror of the lack of dignity of the living person he or she was. Regardless of the life one has led, it is about ensuring dignity in death. Let's remark here that dissensions can arise when the actors conceive posthumous dignity differently: while most families consider that a dignified death ends with a burial in the village of origin, near his or her relatives, some activists will value burial at the place of death, based on both religious and practical considerations. In all cases, the dignity of death intertwine with the capacity of the living to act in favour of the dead: in the first case, dignity is based on the possibility of being able to provide the last care for the body (mourning, ritual washing, choosing a suitable coffin, etc.) and, later, to visit the grave; in the second case, it is a question of avoiding posthumous mobility of the bodies, which is sometimes risky, often costly and without any ritual obligation. The dignity of the dead thus owes much to the possibility for the living to pay tribute to them — a dimension that Olga Davydova-Minguet and Pirjo Pöllänen also address in this volume, when they discuss the complex relationship between two funeral administrations (Russian and Finnish), in a context where the collective of "migrants" (in this case, Russian-speakers) does not offer much of a solution. Instead, people are forced to find resources in rather loose interpersonal relationships.

While Olga Davydova-Minguet and Pirjo Pöllänen' article analyses how the failure of transnational bureaucracy has led to the commercialisation and individualisation of mortuary practices among Russian speakers in Finland, other articles focus on the collective funeral action among migrants (Pellet and de Talancé; Cleuziou and Ismailbekova; Gurchiani and Darchiashvili, in this volume).

Some of the preventive funds eventually turn into development funds, which aim to send money home whenever needed for a collective purpose (building a school or a religious building, restoring a road or a house, etc.), acting, more generally, as a centralised diasporic resource. Preventive funds demand more institutionalised organisations, relying on trust, reciprocity and control. In this context, community leaders may emerge whose charisma should impose respect through authority and their availability "on the ground" should anyone need them, when dealing with the administration or the police (Cleuziou and Ismailbekova, in this volume).

At the same time, these organised solidarity practices contribute to the more visible delineation of community boundaries abroad and the recreation of behavioural expectations and social norms from which individuals may have wished



to move away by migrating. This brings us back to the political question — the dead may serve political goals when migrants decide to organise community-based “funds for the dead.” Interestingly, preventive contribution practices, although not exercised only by Muslims, can also be linked to the Muslim ideal of dying without leaving any debts behind. In fact, the *ja’noza* (funeral prayer) recited in front of the corpse asks whether the deceased left any debts and, if so, who would be willing to take them on (in theory, the children if he or she has any). In this context, men and women are expected to store their own shroud and all the materials needed for their funeral bath in a chest, so as not to be “indebted” to their relatives who would, otherwise, have to buy everything. The insurance-like fund for the dead reflects the Muslim ideal of debt-free death where the living do not want to become the “burdening dead” for their family, be it logistically, financially or emotionally.

## Cemeteries, Funerary Discretion and Diasporic Deathscapes

Historians who have focused on death “far away” have shown that this issue became increasingly relevant as the world began to globalise and states had to deal with the death of their citizens abroad. The work of Lopez (2017) on the French Royal Company of Africa, which operated between 1741 and 1793, reminds us that Catholic merchants and seamen would cast a dead body into the sea or bury it at night rather than ostentatiously perform religious rituals in a foreign land. Despite their beliefs, they would not take the risk of being seen as provocateurs by their Muslim trade partners (*Ibid.*: 67). The management of death then remained very context-dependent, and was subsumed under more important (here: commercial) interests.

How does this echo the contemporary situation of migrants in the post-Soviet space?

One recent anecdote may be a starting point. The informal Muslim cemetery discovered in July 2020 by the authorities of Yakutia province, in Russia, is one example of how migrants try to mitigate external constraints (unavailability of a formal burial place, imposed funeral discretion, lack of administrative control over cemetery) by informal practices (a handwritten sign nailed to a nearby tree stating “Muslim cemetery”), in tune with their personal beliefs.<sup>19</sup> Five people were buried there: two graves had tombstones (indicating the Tajik and Kyrgyz origin of the deceased), the other three were marked only by an earth bank. This shows that, if necessary, the ritual conditions of the dead (discretion if not invisibility or anonymity) depends to a considerable extent on the situation of the living who implement them and who must, for one reason or another, keep a low profile. Funerary rituals are realised, often adapted and compressed according to material constraints within spatial and temporal interstices. Ismaili Tajikistanis in Moscow often pray at the (hospital) morgue before the body departs for

19 Следственное управление (2020) По факту обнаружения несанкционированного кладбища СКР по Якутии проводится доследственная проверка [The Investigative Committee of Yakutia carries out an investigation following the discovery of an authorised cemetery], *sledcom.ru*, 06/07, [online]. URL: <https://ykt.sledcom.ru/news/item/1479630/>

Tajikistan. Some Georgians in Saint Petersburg also organise a meal at either the morgue or the church when the body cannot be transferred to Georgia.

The conditions of a certain “funerary visibility” are in fact examined by the authors in this volume, in direct connection with hospitality conditions (Brightman and Grotti, 2019), but also as a coping strategy. Anthropological and philosophical literature on hospitality has highlighted its ambivalence, its inner logics of “taming” and “risk-mitigation”, which may tend towards assimilation and dependence but which are nonetheless framed by moral values and ethics when relating to the Other (Pitt-Rivers, 1983; Candea and Da Col, 2012; Herzfeld, 2012). Derrida coined this ambivalence when he forged the word “*hostipitality*” referring to both *hostile hospitality* and *hospitable hostility* (Derrida and Dufourmantelle, 1997). How does this particular form of hospitality, namely “funerary hospitality” (Grenet, 2017), reflect such ambivalence? How does it contribute to shaping “host” and “guest” relationships over time?

Ketevan Gurchiani and Mariam Darchiashvili show that Georgian migrants see Russia as a land where traditions are being lost and where the dead face a severe lack of care: the repatriation of bodies is a matter of “securing” the dignity of the body, a dimension that echoes the conflicting relations between Georgia and Russia. Olga Davydova-Minguet and Pirjo Pöllänen’s article points out that funeral procedures can function as a process of “otherisation” of Russian-speaking citizens of Finland, whose situation towards Russia is also very ambiguous. These people are caught between two funeral administrations that are unable to relate to each other, and which place the burden of transnational management of their dead on individuals. The papers by Juliette Cleuziou and Aksana Ismailbekova and by Sandra Pellet and Marine de Talancé focus on informal migrant organisations that formed precisely to guarantee a sort of funeral hospitality to deceased migrants in the context of a rather hostile Russian political opinion towards migration. Together, these four articles show that the opposition between migrants and nationals is not always relevant for understanding “funeral tensions”, since a large number of these so-called “migrants” are, at the very least, settled “immigrants”, and often holders of the citizenship of the country of residence (Finnish or Russian in this case). In other words, as Lestage (2019) has already suggested, funeral practices abroad tend to redefine the limits of the community, but also to reshape the imposed, negotiated or even claimed opposition between an “us” and “others”, between nationals and foreigners.

At the same time, we see that in the above-mentioned anecdote, the laxity of the State to some extent allows migrants to create the conditions of funerary hospitality for themselves provided that they remain discreet if not invisible (see Ansari, 2007; Alaoui, 2012; Zagaria, 2019; Kobelinsky and Rachédi, 2023, among others). In this volume, the authors examine the conditions under which “funerary visibility” can or cannot be exercised, and through which funerary hospitality is feasible in the post-Soviet space.

Funerary visibility also stems from funerary materiality. Graves, for example, are place-makers and identity markers which can contribute to the development of “diasporic deathscapes”, understood as a collection of emotional, symbolic and material practices related to death (Hunter, 2016; see also Maddrell, 2020). Funerary material anchorages have often been seen as a marker of the migrants’



integration in the host society, providing them with a sense of continuity despite the disjuncture caused by death and distance. Surely, informal or often inconspicuous practices, whether they take place in the Russian taiga (digging graves at night) or within households, through memorial meals or prayers, may reflect certain socio-political positioning of migrant groups.<sup>20</sup> But diasporic deathscapes are also constructed elsewhere, for example online through social networks where death announcements or money collections are circulated, or in ideals of ritual self-sufficiency in a migratory context. In this matter, most Muslim diasporas from South Caucasus or Central Asia call their “own” religious officiants (mullahs) to perform funeral rites (Oparin, 2020). Interestingly, they may also call for a mullah of another diaspora, rather than a Muslim Russian one (such as a Tatar for example). Ritual proximity in a migratory context is also shaped by post-colonial relations, and develops at the intersection of religious, regional, national and ethnic affiliations.

Diasporic deathscapes are the dynamic product of local political configurations and transnational arrangements of funerary rituals. In the Russian context, migrant (death) invisibility is intrinsically linked with a dysfunctional funerary system, inherited from the Soviet regime. The Soviet state monopoly on funeral activities was characterised by notorious inefficiency, which led people not only to do everything themselves, but also to resort to informal services (Mokhov and Sokolova, 2020). To date, the mortuary sector has remained nationalised to a certain extent but has visible flaws such as the lack of centralised data collection on the number of cemeteries and graves, or the number of funeral companies operating in the country. Registered or informal companies providing basic services such as mortuary storage and embalming, transport of bodies, production of coffins or preparation of graves, have proliferated to compensate for the shortage of public services (Luxmoore, 2019). The *de facto* privatisation of the sector has also contributed to creating a breeding ground for mistrust and fear of frauds.<sup>21</sup>

As previously mentioned, the laxity of Russian regulations also allows the creation of unregistered cemeteries — as local municipalities are keen to turn a blind eye to entities and facilities for which they would have to take responsibility without an additional budget — a practice described by Mokhov and Sokolova as a “silent self-elimination policy” on the part of the municipalities *per se* (2020: 242). While some degree of informality may benefit the family or community-based management of deceased persons, it also implies that state or private agents operating in the sector (in the administration, at the mortuary or the crematorium, etc.) may take full advantage of their position, for example asking for bribes to hand in

20 Which also appears through the absence of statistics on the number of migrant deaths in Russia. On this topic see also Kobelinsky (2016).

21 According to a survey conducted in 2019 by the Institute of Public Opinion Anketolog, 91% of the people interviewed think that the funeral sector is corrupted — a result that corroborates the many stories of people who have transported a deceased relative in their car at least once, or the rumours of scams by ill-intentioned fake undertakers (Похоронный бизнес в России. Всё плохо [Burial business in Russia. Everything is bad]: <https://iom.anketolog.ru/2019/03/04/ritual-nye-uslugi>). The private survey company Anketolog, reports that the survey was conducted online among 1,650 persons, whose profiles represented the sociodemographic characteristics of the general Russian population.

bodies at the mortuary.<sup>22</sup>

This lack of control interestingly shows that, as elsewhere, some dead are definitely more wanted and valuable (e.g. political leaders, soldiers of the Great Patriotic War) than others (e.g. political opponents, migrants) (Merridale, 2003). Yet the peculiarity of Russia possibly lies in the fact that even the majority of the deceased are not mobilised by the state as valuable assets for the nation or the nation-building process<sup>23</sup> — unlike the scenario in France or Great Britain, for example (Esquerre and Truc, 2011). At least, the question of administrative control of these deaths is not raised on a daily basis. However, we can see that in times of crisis, particularly in times of conflict (the Soviet-Afghan war, the war in Chechnya and, today, the war in Ukraine), but also in times of pandemic, the visible accumulation of dead bodies, which seems to reflect a flaw in administrative control, can create a (too visible) breach in the support for political power. The urgent task for a state is therefore to make these bodies invisible again, in order to silence what they seem to testify to, and the doubt that they cast on political competence in the control and protection of its population.

Transnational funerals, local burials or the expansion of diasporic deathscapes all contribute to the fabrication of mourning and death for lives that are now considered valuable enough to merit attention. In this way, they address the vulnerability of the dead who “are not immune to deficits of existence”, as Despret put it (2015: 72).<sup>24</sup> Conversely, the dehumanising void that might arise from their absence invites questions about the invisibility of the living. What Butler describes as “grievability” (Butler, 2003) is the conditions that make a life deserving enough to be grieved when it is lost. According to her, precarious lives are precisely those whose disappearance remains invisible and which even statistics fail to make visible. Indeed, making mourning and good death possible, especially abroad, contributes to the recognition of the dignity of these lost lives. Some of the dead epitomise a call for justice, a demand from the living to fix unsatisfactory or intolerable situations. In the post-Soviet/postcolonial context where relations between Russian society and its former compatriots are often tainted with hostility despite their shared past and the current intense migratory fluxes that connect them, (re)taking control over one’s dead is a form of empowerment of one’s condition.

As Delaplace (2023) put it, the dead may become “curious diplomats”, whose main agency is to make the living act, maybe in their name, but mostly for the living’s own present and future. They offer the opportunity to ask existential questions to the living in the name of their dignity (Fassin, 2018), for they too deserve treatment that reflects the value of a life — not life in its biological sense but in its most ambitious and socially desirable meaning.

22 Гроб, кладбище, сотни миллиардов рублей Как чиновники, силовики и бандиты делят похоронный рынок — и при чем тут Тесак [Coffin, cemetery, hundreds of billions of roubles. How officials, security forces and gangsters divide the funeral market — and what Tesak has to do with it] (<https://meduza.io/feature/2018/08/14/grob-kladbische-sotni-milliardov-rublej>).

23 Another issue is that of the memory work of political repression, and in particular the role that the exhumation of the bodies of people murdered under the Soviet regime may play, as shown by the recent closure of the organisation Memorial.

24 In French: “Les morts ne sont pas immunisés contre ces déficits d’existence”.

## The Papers

In their paper on Georgian migrants, Ketevan Gurchiani and Mariam Darchiashvili show that the materiality of the deceased's house in funeral rituals bears particular significance, which is almost impossible to replace in the migration context. Although the Georgian church in Russia may take over the organisation of mortuary events, its support cannot fully compensate for the absence of relatives and neighbours; the latter cannot provide mourning assistance and thus, fail to maintain the deceased's soul within the community. Dying away from home demands the creation of forms of continuity, sometimes embodied by such a frail thing as a white thread supposed to guide the soul back home. Ancestry and territoriality are intimately connected because the soul should not separate from the body's place of burial. Yet, the different layers of liminality that characterise migrants' conditions (as a migrant, as a deceased person abroad, as a victim of imposed immobility in a pandemic context) challenge the likelihood of the community to recover from the death of one of its members, and demands creative practices.

Conversely, Olga Davydova-Minguet and Pirjo Pöllänen's article on Russian-speaking migrants in Finland highlights the gap between a long-established "Russian world" and the reality of community relations, which rarely entail community-based management of death rituals. If relatives in Finland are asked to cope with an elderly and/or dying individual, people often find themselves quite lost and alone after the death of a relative, when faced with often dematerialised administrative procedures. Mourning takes place as part of a prolonged administrative procedure required by both Finnish and Russian legal systems — a process that reversely reinforces the hardship of getting these (overly) "long farewells" done. The lack of accessibility entails differentiation between "real" nationals on either side of the borders, in which long-established migrants have trouble positioning themselves. In this perspective, multiple belonging and transnational practices it entails may pose obstacles to a quick burial and mourning. Repatriation, the legal management of any remaining properties, social benefits and bank assets, etc. are material constraints to any attempt to promote continuity.

The paper by Juliette Cleuziou and Aksana Ismailbekova examines the role of death abroad in the creation of translocal practices, hometown organisations and transnational circulations. Starting from the operational chain of death and the mobility of the bodies of deceased migrants, it shows how preventive measures in the face of the risk of death are organised at a collective level among Kyrgyz and Tajik migrants in Russia, through key figures such as community leaders. In this perspective, the creation of transnational intimacy through shared funeral procedures between migrant collectives and their families contributes to stabilising and strengthening transnational communities. The latter in turn guarantee and frame the possibility of further mobility of the living. In other words, circulating the dead becomes a condition for improving the transnational practices of the living.

The article by Sandra Pellet and Marine de Talancé adopts a more economic and quantitative approach to the pooling of resources as operated by Tajikistani and Uzbekistani migrants in Russia. Their study of money collections for the dead

provides excellent insight into what encourages individuals to contribute to such funds. They show that these donations are not anecdotal as they represent about one-tenth of the average monthly salary of interviewees and are made in addition to other charitable donations. They also show that these informal funds are in some ways complementary to — but no substitute for — formal insurance schemes. Those individuals contributing to the former are also more likely to have taken out insurance, both of which are correlated with a degree of institutional integration. They are also linked to a higher degree of risk perception surrounding living and working in Russia, and can be understood as a form of risk-mitigating practice.

In a cross interview conducted by Juliette Cleuziou, two activists from Central Asia, Zarnigor Omonillaeva and Karimdzhon Yorov, reflect on their experiences as both migrants and human rights activists specialising in supporting migrants in Russia<sup>25</sup>. They describe the living, working, dying and repatriation conditions of Central Asian migrants, including during the COVID-19 pandemic. These are made difficult by the opacity of Russian migration institutions and policies, the hostility of the population fostered at the state level, against which the low investment of the countries of origin offers little protection. In response to this, the sphere of aid to migrants has been structured for over two decades. It is now made up of a large number of actors (state institutions in Russia and in the countries of origin, human rights associations, informal ethnic or village organisations, specialised lawyers, etc.) who know and sometimes even train each other. Yet, these networks have become more vulnerable lately due to the Russian government's campaign against human-rights organisations in recent years.

The portfolio by Ariane Zevaco focuses on the relations between risk and migration, through the intimate experience of her Tajik interviewees. The combination of text and images reflects on methodological issues regarding the representation of the risk that she perceived in her interviewees' words when they speak about their migratory experience. The author indicates that the risk of death often recurs in their language, but in an indirect manner: they tell of their anxiety when, in Russia, they wonder if they will ever see their loved ones again. This intimate expression of the risk of disappearance punctuates the comments, which also emphasise the stakes involved in emigrating: that of succeeding, of achieving a breakthrough, of being able to change their status or provide their families with the means to improve their living conditions and, finally, to return with their heads held high. Central here is the author's reflection on the evocative power of images: those that represent stereotypes of migration found in the Russian and Central Asian media, but also those that migrants appropriate (by making photomontages, for example), as well as those that, as researchers, we wish to show.

---

<sup>25</sup> The interview is offered here in French. A version in English will be published in the next edition of the journal.

## References

- Ansari Humayun** (2007) "Burying the dead": making Muslim space in Britain, *Historical Research*, 80 (210), pp. 545-566.
- Baldassar Loretta and Merla Laura** (2014) *Transnational Families, Migration and the Circulation of Care: understanding mobility and absence in family life*, New York, Routledge.
- Berthod Marc-Antoine** (2018) La circulation des morts, l'ancrage des corps et le deuil sans frontières, *Diversité urbaine*, 18, pp. 87-104.
- Boemcken Marc (von), Bagdasarova Nina, Ismailbekova Aksana and Schetter Conrad** (Eds.) (2020) *Surviving Everyday Life: The Securityscapes of Threatened People in Kyrgyzstan*, Bristol, Bristol University Press.
- Boholm Åsa** (2015) *Anthropology and Risk*, London, Routledge.
- Brightman Marc and Grotti Vanessa** (2019) Accueillir les morts, *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 231-232, pp. 227-260.
- Butler Judith** (2003) Violence, Mourning, Politics, *Studies in Gender and Sexuality*, 4 (1), pp. 9-37.
- Candea Matei and Da Col Giovanni** (2012) The return to hospitality, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18 (1), pp. S1-S19.
- Chaïb Yassine** (2000) *L'émigré et la mort : la mort musulmane en France*, Aix-en-Provence, Édisud.
- Cleuziou Juliette** (2023a) Bargaining for Care and Control: transnational families between Tajikistan and Russia, in Jeanne Féaux de la Croix and Madeleine Reeves Eds., *The Central Asian World*, London, Routledge.
- Cleuziou Juliette** (2023b) « Au nom des morts ». Gestion des défunts tadjiks en Russie, in Carolina Kobelinsky et Lilyane Rachédi Eds., *Les futurs rêvés des morts*, Paris, Pétra.
- Delaplace Grégory** (2023) « Les morts, diplomates de l'avenir », in Carolina Kobelinsky et Lilyane Rachédi Eds., *Les futurs rêvés des morts*, Paris, Pétra.
- Derrida Jacques et Dufourmantelle Anne** (1997) *De l'hospitalité*, Paris, Calmann Lévy.
- Despret Vinciane** (2015) *Au bonheur des morts. Récits de ceux qui restent*, Paris, La Découverte.
- Dudoignon Stéphane and Qalandar Said-Ahmad** (2014) "They were all from the country": The revival and politicisation of Islam in the lower Wakhsh river valley of the Tajik SSR (1947-1997), in Stéphane Dudoignon and Christian Noack Eds., *Allah's kolkhozes: migration, de-Stalinisation, privatisation and the new Muslim congregations in the Soviet realm (1950s-2000s)*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, pp. 47-122.
- El-Alaoui Soraya** (2012) L'espace funéraire de Bobigny : du cimetière aux carrés musulmans (1934-2006), *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 28 (3), pp. 27-49.
- Esquerre Arnaud et Truc Gêrôme** (2011) Les morts, leurs lieux et leurs liens, *Raisons politiques*, 1 (41), pp. 5-11.

**Fassin Didier** (2018) *La vie : mode d'emploi critique*, Paris, Le Seuil.

**Gardner Katy** (2002) Death of a migrant: transnational death rituals and gender among British Sylhetis, *Global Networks*, 2 (3), pp. 191-204.

**Gardner Katy and Grillo Ralph** (2002) Transnational households and ritual: an overview, *Global Networks*, 2 (3), pp. 179-190.

**Grenet Mathieu** (2023) « Nécro-politique » et fabrique du national : une enquête méditerranéenne, XVIIe-XVIIIe siècle, in Carolina Kobelinsky et Lilyane Rachédi Eds., *Les futurs rêvés des morts*, Paris, Pétra.

**Grenet Mathieu** (2017) Mourir ailleurs (XVIe-XXIe siècle), *Diasporas. Circulations, migrations, histoire*, 30, pp. 7-17.

**Henig David and Makovicky Nicolette** (Eds.) (2017) *Economies of Favour after Socialism*, Oxford, Oxford University Press.

**Herzfeld Michael** (2012) Afterword: reciprocating the hospitality of these pages, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18, pp. S210-S217.

**Hunter Alistair** (2016) Deathscapes in diaspora: contesting space and negotiating home in contexts of post-migration diversity, *Social & Cultural Geography*, 17 (2), pp. 247-261.

**Hunter Alistair and Soom Ammann Eva** (2016) End-of-life care and rituals in contexts of post-migration diversity in Europe, *Journal of Intercultural Studies*, 37 (2), pp. 95-102.

**Ivaschenko Ekaterina** (2020) Двухсотые ждут. Карантин не даст вывезти тела погибших мигрантов на родину [Two hundreds are waiting. Quarantine prevents bodies of dead migrants from being repatriated home], *Migrant.org*, [online] last check on 20/05/2020. URL: <https://migrant.org/novosti/bez-rubriki/dvuh-sotye-zhdut-karantin-ne-daet-vyvezti-tela-pogibshih-migrantov-na-rodinu/>

**Kobelinsky Carolina** (2016) Les vies des morts de la migration, *Plein droit*, 109, pp. 6-9.

**Kobelinsky Carolina and Furri Filippo** (2020) Hosting the dead by migration. The treatment of lifeless bodies in Catania (Sicily), *COMPAS Special Working Paper series on Migrations in Latin America and the Mediterranean compared: Violence, state cruelty and (un)-institutional resistance*, [online]. URL: <https://www.compas.ox.ac.uk/wp-content/uploads/WP-2020-MFO-LAC-1.9-Kobelinski-Furri.pdf>

**Kobelinsky Carolina et Rachédi Lilyane** (Éds.) (2023) *Les futurs rêvés des morts*, Paris, Pétra.

**Lacroix Thomas** (2021) *Villages transnationaux : les identités de traverse*, Tours, Presses Universitaires François Rabelais.

**Lacroix Thomas** (2016) *Hometown Transnationalism Long Distance Villageness among Indian Punjabis and North African Berbers*, London, Palgrave Macmillan.

**Lestage Françoise** (2019) Comment les cadavres des migrants sont devenus des objets sociologiques. Notes sur quelques travaux en sciences humaines et sociales (2012-2018), *Critique internationale*, 2 (83), pp. 193-203.

**Lestage Françoise** (2012) Entre Mexique et États-Unis : la chaîne entrepreneuriale de la mort des migrants, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 28 (3), pp. 71-88.



**Lopez Olivier** (2017) Parfaits négociants, piètres pratiquants ?, *Diasporas. Circulations, migrations, histoire*, 30, pp. 55-67.

**Luxmoore Matthew** (2019) "Bring Your Corpse": Russia To Investigate Self-Service Morgues, [online] last check on 06/12/2021. URL: <https://www.rferl.org/a/bring-your-corpse-russia-to-investigate-self-service-morgues/29807223.html>

**Maddrell Avril** (2020) Deathscapes, in Audrey Kobayashi (Ed.), *International Encyclopedia of Human Geography (Second Edition)*, Oxford, Elsevier, pp. 167-172.

**Masinda Mambo Tabu** (2014) Citoyenneté et rituels funéraires des immigrants. Le cas de migrants congolais au Canada, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 30 (3-4), pp. 219-230.

**Matyska Anna** (2019) Doing death kin work in Polish transnational families in Samira Saramo, Eerika Koskinen-Koivisto and Hanna Snellman Eds., *Transnational Death*, Helsinki, Finnish Literature Society, pp. 49-64.

**Merridale Catherine** (2003) Revolution among the dead: cemeteries in twentieth-century Russia, *Mortality*, 8 (2), pp. 176-188.

**Mokhov Sergei and Sokolova Anna** (2020) Broken infrastructure and soviet modernity: the funeral market in Russia, *Mortality*, 25 (2), pp. 232-248.

**Moreras Jordi and Arraràs Ariadna Solé** (2019) Genealogies of death: Repatriation among Moroccan and Senegalese in Catalonia, in Samira Saramo, Eerika Koskinen-Koivisto and Hanna Snellman Eds., *Transnational Death*, Helsinki, Finnish Literature Society, pp. 118-136.

**Ohayon Isabelle** (2020) Honorer ses morts en socialisme, une économie de l'islam kazakh (1960-1980), *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 146, pp. 97-118.

**Olwig Karen Fog** (2009) A proper funeral: contextualizing community among Caribbean migrants, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15 (3), pp. 520-537.

**Oparin Dmitriy** (2020) Religious Authority and Ordinary Ethics in Muslim Migration Contexts, *Laboratorium: Russian Review of Social Research*, 12 (1), pp. 81-105.

**Orlova Maria** (2020) За месяц из России в Кыргызстан отправлено 17 грузов 200 [In one month, 17 coffins were sent from Russia to Kyrgyzstan], *24.kg*, April 4, [online]. URL: [https://24.kg/proisshestviya/150586\\_zamesyats\\_izrossii\\_vkirgizstan\\_otpravleno\\_17gruzov\\_200/](https://24.kg/proisshestviya/150586_zamesyats_izrossii_vkirgizstan_otpravleno_17gruzov_200/)

**Petit Agathe** (2005) Des funérailles de l'entre-deux Rituels funéraires des migrants Manjak en France, *Archives de sciences sociales des religions*, 131-132, pp. 87-99.

**Petlyanova Nina** (2021) Мертвая очередь. Умерших от ковида в Петербурге хоронят бесплатно. Крематорий не успевает сжигать тела. Прибыль похоронных агентств выросла на 30% [Dead line. The dead from Covid in Saint Petersburg are buried for free. Crematoriums can't keep up with the burning of bodies. Funeral agencies' profits up 30%], *Новая газета*, last check on 09/01/2021. URL: <https://novayagazeta.ru/articles/2021/07/13/mertvaia-ochered>

**Pitt-Rivers Julian** (1983) *Anthropologie de l'honneur : la mésaventure de Sichem*, Paris, Le Sycomore.

**Rahmonova-Schwarz Delia** (2010) Migrations during the Soviet Period and in the Early Years of USSR's Dissolution: A Focus on Central Asia, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 26 (3), pp. 9-30.

**Reeves Madeleine** (2015) Living from the Nerves: Deportability, Indeterminacy, and the "Feel of Law" in Migrant Moscow, *Social Analysis*, 59 (4), pp. 119-136.

**Reeves Madeleine** (2011) Staying put? Towards a relational politics of mobility at a time of migration, *Central Asian Survey*, 30 (3-4), pp. 555-576.

**Saramo Samira** (2019) Introductory Essay: Making transnational death familiar in Samira Saramo, Eerika Koskinen-Koivisto and Hanna Snellman Eds., *Transnational Death*, Helsinki, Finnish Literature Society, pp. 8-22.

**Sayad Abdelmalek** (1999) *La double absence : des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Éditions du Seuil.

**Schenk Caress** (2018) *Why Control Immigration? Strategic Uses of Migration Management in Russia*, Toronto, University of Toronto Press.

**Stierl Maurice** (2016) Contestations in death – the role of grief in migration struggles, *Citizenship Studies*, 20 (2), pp. 173-191.

**Tronto Joan** (1993) *Moral boundaries. A political argument for an ethic of care*, London, Routledge.

**Turaeva Rano and Urinboyev Rustamjon** (2021) *Labour, Mobility and Informal Practices in Russia, Central Asia and Eastern Europe: Power, Institutions and Mobile Actors in Transnational Space*, London, Routledge.

**Verdery Katherine** (1999) *The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change*, New York, Columbia University Press.

**Willis Graham Denyer, Stepputat Finn and Clavandier Gaëlle** (2021) Burial and the politics of dead bodies in times of COVID-19: Exception and rupture?, *Human Remains and Violence: An Interdisciplinary Journal*, 7 (2), pp. 4-18.

**Zagaria Valentina** (2019) "A Small Story With Great Symbolic Potential": Attempts at Fixing a Cemetery of Unknown Migrants in Tunisia, *American Behavioral Scientist*, 64 (4), pp. 540-563.

**Zbarskaya Irina** (2021) Launch of Getting Everyone One in the Picture - a snapshot of progress midway through the Asian and Pacific civil registration and vital statistics decade, Event/conference, *getinthepicture.org*, [online]. URL: <https://getinthepicture.org/event/launch-of-getting-every-one-picture-snapshot-progress-midway>

**Zakharov Nikolay** (2015) *Race and racism in Russia*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.



## **“Nested Liminalities”: Death, Migration and Pandemic among Georgians in Russia**

**Ketevan Gurchiani<sup>1</sup> and Mariam Darchiashvili<sup>2</sup>**

In July 2015, the mother of a young man who died in Russia was waiting at Tbilisi airport for his body to arrive. There was no corpse on the plane. The shipping company had accidentally sent the body to South Korea treating it as cargo. It took some time to find and bury the deceased. Later, when the case was presented to the court, heavy damages were imposed on the company because the shipping company had “violated the deceased’s mother’s dignity and she had suffered emotional pain” (Chitashvili, 2017: 198).<sup>3</sup> Her son being handled as cargo was a painful experience for her. The funeral was postponed. The Chamber also noted that proper mourning of the deceased and bidding farewell on the last journey is a well-established tradition in Georgian society. According to the Chamber, “the plaintiff’s right to free development includes the right to mourn and say goodbye to her deceased son in accordance with existing Georgian traditions” (Chitashvili, 2017: 199). The idea of a “proper funeral” is linked to the dignity of the deceased and to the dignity of the mourner, which, in the context of Georgian Christian practices, is often connected to the possibility of mourning the deceased at home, near the body, in a familiar environment although exceptionally arranged for the rituals, in the company of relatives and neighbours. During conversations with Georgian migrants living in different countries like Germany, USA or Russia, we noted that the migratory context generates three major death-related grievances. Firstly, most migrants mention the fact that when they die, they may not be given a funeral that celebrates their life while ensuring a certain continuity of existence after/despite their death. They worry about not receiving a “proper funeral”. Secondly, they are worried that nobody will visit their grave: they fear being posthumously forgotten and/or lonely. Thirdly, they are concerned with not being able to mourn collectively with friends and family in case their loved ones die in Georgia. They fear being separated from the collective experience of bereavement, cut off from the networks of kinship and friendship that are usually reactivated at these particular moments, and thus

---

1 Professor in anthropology, Ilia State University, Kakutsa Cholokashvili Ave 3/5; <https://orcid.org/0000-0002-9974-1049>; [ketevan\\_gurchiani@iliauni.edu.ge](mailto:ketevan_gurchiani@iliauni.edu.ge)

2 Assistant Professor in Anthropology, Ilia State University, Kakutsa Cholokashvili Ave 3/5; <https://orcid.org/0000-0003-1500-0620>; [mariam.darchiashvili@iliauni.edu.ge](mailto:mariam.darchiashvili@iliauni.edu.ge)

3 Decision of the Chamber of Civil Cases of the Supreme Court of Georgia 2015, September 10th.

unable to move out of the liminal state that bereavement implies. The incapacity to properly mourn a loved one, the fear of not being given a proper wake, of being forgotten, or the fear of being stuck in an emotional “in-betweenness,” take on a particular acuity in the context of migration.

The context of death in migration can in fact be characterised as a set of nested liminalities. We use the term “nested liminalities” to refer to layers of liminalities that are arranged like different levels on a scale.<sup>4</sup> Each level of liminality has a starting point of normality (for temporary entry into liminality) and an endpoint of normality (to exit liminality). The first, smallest, acutely activated level of liminality is that of death. Death rituals turn normality upside down and allow the transition to a new mode of existence (De Witte, 2001). The second layer of liminality stems from being a migrant in a state of uncertainty and in-betweenness. Scholars link the insecurity of migration to being out of ordinary, as is typical for liminality in rites of passage (Chavez, 1992: 4-6; Genova and Zontini, 2020; Gold, 2019).<sup>5</sup> The largest layer of liminality is the exceptional circumstances created by the 2020-2021 COVID-19 pandemic. The pandemic too turned normality upside down. It affected travel and personal contact, and, most importantly, created vulnerable bodies, which may be prone to contaminate and to be contaminated — thus, migrants and the circulation of dead bodies were considered major clusters of contagion. The nested liminalities act like a channel allowing the stable parts of rituals to permeate through while more unstable elements are discarded.<sup>6</sup> The entire process tests and reaffirms networks back home. As Strathern (1996: 523) explains, networks have “fragile temporality. They do not last forever; on the contrary, the question arises how they are sustained and made durable.” The migration, and its duration in time, make the networks (human and non-human) even more fragile. This analysis will show how death in turn gives an opportunity for reclaiming localised networks in a home country and thereby, enables to mitigate some of the lived liminalities. In cases where migrants die abroad and are repatriated to Georgia, as well as in distant mourning when a relative dies in Georgia, one can witness processes of reintegration into networks that had been loose for some time, because of geographical separation. Our paper seeks to explore this two-sided phenom-

4 When we look at these layers of liminalities, applying the logic of fractal recursivity, we can see that each level is a version of another albeit on a scale. With Gal (2016: 92), in fractal recursivity we mean the repeated application of “same qualitative distinction at many levels of inclusiveness, creating (roughly) self-similar categories of contrast.” Gal notes: “It is appropriately called recursive because the same distinction is applied again and again to a set of phenomena, creating subcategories and supercategories. It is called fractal because each distinction repeats a pattern within itself, as is the case with fractals in geometry” (Gal, 2016: 92). Lapachi (2021) has also explored liminalities of death and COVID-19 pandemic in Georgia albeit with a different focus.

5 Our research focuses on labour migrants who have either documentation problems or unstable and precarious work. All this keeps migrants in a liminal condition, hindering their incorporation in the new society. We recognise the differences in migrant experiences of the Georgian diaspora in Russia as vividly portrayed in Scott’s book (2016). There are significant Georgian diaspora groups all over Russia, which might have overcome the marginality.

6 We look at the death rituals from the Actor-Network Theory perspective (Callon, 1986) considering the importance of non-human actants. Entanglement of the human and non-human aspects is a complex network (Hodder, 2012 or Meshwork for Ingold, 2007) that can be disrupted and rearranged. It is especially pronounced in the series of liminalities.

enon, when death "at distance" enhances liminal states of migrants, and when on the contrary, it allows them to reintegrate networks rooted in Georgia.

The article is based on interviews, ethnographic observations, digital ethnography of the Facebook pages of Georgian migrants in Russia, and an analysis of online media between June 2021 and September 2022. We interviewed twenty Georgian migrants residing in Russia who had experience in dealing with deaths related to migrants and migration prior to and during the pandemic. Some of the migrants are already returnees to Georgia. We were interested in situations where the deceased and his/her bereaved mourners were geographically apart, separated by state borders. It included cases where migrants died in Russia and were transferred to Georgia, and cases where migrants in Russia wanted to attend mortuary rituals for a deceased in Georgia. We conducted interviews with family members of deceased migrants who oversaw repatriation to Georgia, conversations with diplomats and with representatives of funeral services involved in posthumous transnational circulation of the body. Our observations also include participation in funeral rituals for deceased migrants. This part of the research was very restricted and conducted only in cases where death was not Covid-related. It was not possible for us to travel to Russia because of the pandemic initially and because of the war with Ukraine afterwards.<sup>7</sup> We limited our discussion only to Georgian Christian funeral rites and to Georgian Christian migrants residing in Russia.<sup>8</sup>

## **The Context: Georgian Migration to Russia before and during the COVID-19 Pandemic**

In recent years, the Georgian diaspora became the smallest diaspora in Russia compared to other South Caucasian migrants.<sup>9</sup> Before the year 2000, the largest number of Georgian migrants would go to Russia (64.5% according to Salukvadze and Meladze, 2014: 155-156). By 2008, the emigration to Russia changed, as it decreased to 40.2% (Salukvadze and Meladze, 2014). It can be explained by the fact that in 2000 Russia imposed the visa regime on Georgia,<sup>10</sup> followed in 2006 by forceful, and in some cases, fatal deportations that saw

---

<sup>7</sup> The research conducted by Ketevan Gurchiani among migrants in the US and interviews with elite migrants in the EU shows that it is still important to be buried in Georgia despite social status or country desirability. As contextual analysis of each case is important, we will only briefly mention some similarities with the Russian case in the current paper.

<sup>8</sup> Christian funerary practices do not necessarily imply wide involvement of the Church or that the deceased was a believer. The funerals described are the most common form of death-related rituals. As being orthodox is often a proxy for ethnicity for many Georgians, it is not surprising that church buildings in migration evolve as islands of "home." Muslim Georgians would bury their dead on the second day, while Christian rituals tend to be lengthier.

<sup>9</sup> "In 2011, it numbered 7,300 people, in 2018, it dropped to 6,900, that is, seven times less than the number of Armenians" (Ryazantsev *et al.*, 2021).

<sup>10</sup> Грузия-Россия: когда откроются границы?, *Golosameriki*, [online] last checked on 12/01/2022. URL: <https://www.golosameriki.com/a/nc-georgia-russia-visa-regime/3733674.html>. For tensions starting from the 1990s between two countries see Gordadze (2009 and 2011), Salukvadze and Meladze (2014: 154-156).

a disregard of human rights.<sup>11</sup> The experience of deportation of hundreds of migrants became a turning point for the perception of Russia as a place of migration. Moreover, the war in August 2008 between Russia and Georgia and the suspension of flights, the closure of consulates, and sanctions against Georgian companies in the aftermath have virtually halted labour migration from Georgia (Ryazantsev *et al.*, 2021). Those who stay in Russia as labour migrants often find themselves in precarious situations that push them to invisibility.<sup>12</sup> The Russian migratory regime is particularly inclined to make migrants less visible: Turaeva (2021) uses the term “propiska regime”, applying a Foucauldian regime-based approach to show how the system of territorial/administrative registration (“propiska”) forces migrants to immobility and clandestinity, but also leaves them without any provision from the State. It pushes them into the shadows of informality, employment without proper documents, or using fake or semi-legal documents (comp. Turaeva and Urinboyev, 2021). In such circumstances, the individual in question is considered “illegal” (Reeves, 2013). De Genova uses the term “deportability” which epitomises the lived risk experienced by migrants: “Undocumented migrations are constituted in order not to physically exclude them, but instead, to socially include them under imposed conditions of enforced and protracted vulnerability” (De Genova, 2002: 429). As Reeves writes “in the context of contemporary Moscow, it also arises from the inherent uncertainty over where that boundary between ‘legal’ and ‘illegal’ presence actually lies” (Reeves, 2013: 511). Reeves discusses migrant (il) legality as something inherent to the everyday life of the migrant in Russia. In conversations we had, migrants negotiate their (il)legality and deportability with informal arrangements in everyday life. Migrants share experiences of arrests and paying bribes to the police officers. When “oblava” [Russian word for raid] happens, they might end up in a police station but can buy themselves free with bribes. “If the arrested person does not pay, the case will be taken to court and he or she will be deported, but such cases are very rare.”<sup>13</sup>

Crisis-like situations reveal acute vulnerabilities of unauthorised migrants. This was the case in 2006 when the Russian state massively deported Georgian migrants. During that period, 4,634 expulsion orders were issued against Georgians, of which 2,380 were detained and forcibly deported, and the remaining 2,254 people left the country on their own. Three people died in custody. “It was shocking when we saw our countrymen, Georgians who did not have documents, being deported from Russia. We were particularly sorry

11 CoE “strongly urges” Russia to pay €10 million compensation to Georgia over 2006 deportations by September, *Agenda.ge*, [online] last checked on 12/01/2022. URL: <https://agenda.ge/en/news/2021/1577>. In 2014, the dispute essentially ended with the victory of Georgia, and the procedures related to the compensation of the victims began. The Strasbourg court ordered Russia to pay 10 million euros to the citizens of Georgia. “The European Court of Human Rights held by sixteen votes to one that Russia has to pay Georgia 10,000,000 euros for non-pecuniary damage suffered by a group of at least 1,500 Georgian nationals,” the court’s press office says (see also Sterio, 2020).

12 One of the causes of migrants’ insecurity is their indebtedness and rent-paying problems. For more on this see Brednikova and Tkach (2010: 75), Tkach and Brednikova (2016).

13 Interview with a migrant in Moscow, 5 January 2022. As De Genova notes: “In everyday life, undocumented migrants are invariably engaged in social relations with ‘legal’ migrants as well as citizens, and they commonly live in quite intimate proximity to various categories of ‘documented’ persons” (De Genova, 2002: 422).

for the children."<sup>14</sup> "I spent every day in prisons, searching for undocumented Georgians, who were put in "abeziankas" [monkey cages]. These were not criminals — just normal people with no proper documents. We managed to get them out from the prison, but they were all deported."<sup>15</sup>

The fear of forceful deportation still characterises everyday life of undocumented migrants, although it is not specific to Georgian migrants: the opacity of the Russian migratory regime shapes most migrants' life in the country.<sup>16</sup> "I have lived here for twenty years without any documents. It is constant stress and real torture."

The original here shows Georgian text written in Russian letters.<sup>17</sup> Written by a woman migrant, it is a linguistic portrayal of her liminality, being between two languages, two alphabets reflecting the uncertainties of her liminal existence.

The COVID-19 pandemic exacerbated the vulnerability of migrant workers, particularly affecting their social, psychological, medical, and economic well-being. Due to lockdowns, many migrants lost their jobs (Ryazantsev *et al.*, 2020). Illegal migrants faced greater problems. They could not easily seek medical treatment; reportedly, undocumented migrants could not be tested for COVID-19 because they did not have health insurance (Ruget and Usmanalieva, 2022: 48). Others refused to see a doctor themselves because they feared that their illegal status would come to light and they would be deported or, if infected, quarantined. The constraints linked to housings proved to be an even greater obstacle during the pandemic. It was impossible to isolate oneself or maintain social distance. Increasingly, migrant workers were viewed through the securitisation lens. They were often portrayed in the media as a danger to society and a source of viral contagion, which exacerbated their vulnerability (Ruget and Usmanalieva, 2022: 48 and 50). They were unable to travel to or return from their home countries due to border closures. The right to travel remained only for migrants who wished to return home, but it would be hard to go back to Russia, especially because in both countries, the circulation of migrants, whether alive or deceased, was seen as a vector of contagion. Russia and Georgia closed borders on 13<sup>th</sup> March 2020, thus limiting travel between two countries.<sup>18</sup> As there are no flights between Russia and Georgia, the land route was the only viable option for most migrants. Under these circumstances, people with dual citizenship became crucial for mobility between Russia and Georgia, especially when travelling was inevitable. They could remain relatively mobile and became points of contact for non-mobile people.

14 Interview with a migrant woman from Saint Petersburg, Spring 2021.

15 Interview with a Georgian diplomat in Russia, discussing the period when Georgian-Russian political relations were tense, Spring 2021.

16 Russia offers opportunities but also generates anxieties for migrants due to changing migratory policies (Turaeva, 2013). In the contemporary Russian metropolis, the boundary between legal and illegal is blurred, and precariousness is normalised. In such normalised uncertainties, trust networks are very important for migrants in Russia to overcome vulnerability. Trust networks are difficult to build during migration, especially if it is a labour migration caused by economic problems in the home countries. Migrants need time and special circumstances to build homes and trust networks in migration countries.

17 We found this text in the Facebook group in October 2021.

18 Georgia, Russia temporarily ban travel due to coronavirus, *Agenda.ge*, [online] last checked on 29/10/2022. URL: <https://agenda.ge/en/news/2020/796>

## **Where Two Liminalities Reinforce One Another: Funeral Rites in the Context of Migration**

When death occurs during migration, repatriation to Georgia is favoured by migrants for two main reasons: first, the families usually want to give them a “proper” farewell in order to honour the deceased. Otherwise, they feel that the deceased may remain in limbo.

Secondly, families highly value the grave as a site of remembrance. Visiting the grave many years after the death is a strong tradition in Georgia, which is hampered by migration and distance. Months, if not years, after the burial, families visit the grave of the deceased, who is still understood as a combination of a body and a soul.

In the migratory context, the intertwining of migration and death reinforces the liminal status of migrants, which tends to produce interconnected and painful constraints. First, the liminality caused by migratory status entails difficulties for Georgian migrants to organise a proper wake and burial. In Georgian funerary rituals, the house constituted as a home is the central stage for collectively attending the deceased, mourning, and is considered a temporary (although crucial) resting place for the soul.<sup>19</sup> The body is considered the abode of the soul long after death, and for this reason, it should be brought to the house of the deceased, home. According to the common belief, the soul of the deceased remains within the house for forty days and then departs, a belief depicted by the euphemism for death “*gardacvaleba*” meaning: “transformation into the other world”.

In Georgia, funerary rituals usually start with reversing the normality of the space: all household items are removed from the room to invert routine daily functions. The door, which is normally locked, is open and remains open until the funeral. The room becomes a scene where the coffin of the deceased is the focal point surrounded by women in mourning who sit and watch the corpse. A space is left between the coffin and the chief mourners, who are family members, so that incoming mourners can form a circle and offer their condolences. The usual division between day and night no longer exists. The bereaved do not sleep. Family members and relatives take it in turns to keep vigil around the coffin. Keeping the candles burning and straightening the flowers are the last acts that gradually make death a reality. The house turns to a stage of a liminal ritual (Gurchiani, 2021: 100-111). The materiality of the house should allow this transformation.

Yet, in the context of migration, the affordances of a house cannot be actualised given the many constraints migrants usually deal with. The houses occupied by migrants lack the qualities required to be venues for funeral rites. The dwelling spaces of migrants are often small, shared and temporary. Even after years of working, migrants still share dwelling spaces with other people, live in hostels,

---

19 As Cieraad (2021: 198) formulates, “concept of the house lacks the emotional connotation of home”. For her, “home is not only about emotions or memories, but also about bonding with a place and a material environment, ranging in scale from a room, a dwelling, a street, a neighbourhood, a village or town, a region or a country”.

and hardly put down any roots. Changing jobs means moving house. As some scholars note, the places migrants live lack their personalities, as they must move on quickly (Brednikova and Tkach, 2010: 76).

Moreover, rules and procedures governing death in migration in Russia create a distance between the deceased and the mourners, which is devastating to Georgian migrants.

*"When my brother-in-law died, we contacted a Moscow funeral agency, and they took care of the corpse. There was no way we could arrange grievance days at our rented apartment. You see, the owner of the apartment would not allow us to bring a corpse where we lived. The neighbors would complain. These are not our homes. So, to grieve properly, we organised the transfer to Georgia."*

Mzia, a history teacher and the wife of a construction worker, who spent many years in Moscow, told us. *"Only those who have nobody in Georgia, have to stay there without a proper funeral"*, she adds.

Georgian traditions may be perceived as out of place under a Russian gaze.<sup>20</sup> Placing the body in a residential building and mourning with kin and friends, seems bizarre and "the landlord will not let them do it."<sup>21</sup> The neighbours who would have been the crucial support in Georgia, become the hindrance: *"Neighbours will complain if we bring the corpse to the rented place to grieve. They never do this when somebody dies"*, explains Mzia. In interviews, we saw how migrants miss their own four walls, the social cement to bind them and the social environment that connects the house to that of their neighbours.<sup>22</sup> It felt strange to her that the body was in a funeral house, and they were grieving just sitting in the apartment until funeral arrangements were completed and they were allowed to transfer the body back to Georgia. The physical absence of the body of the diseased from those who mourn her or him leaves the feeling that the "proper" respect is not paid.

---

20 From the Russian perspective, Georgia is seen as a traditional country. This view goes back to the Soviet period. The Georgian diaspora was criticised by Soviet authorities for overspending on weddings and wakes as "harmful traditions" (Scott, 2016: 120). In contrast, Georgians often see Russia as a place where traditions are getting lost. Eventually, Georgian migrants began to view their traditions through the (sometimes imagined) Russian gaze, i.e. adapting them according to what they thought was socially acceptable to do in Russia.

21 Interview with a Georgian school teacher in Russia, summer 2021.

22 Some authors think that while being away from homes, migrants lose the sense of home vis-à-vis their homeland and stay somewhere in-between their homeland and place of migration (see Chávez, 1992 and for recent discussion Boccagni *et al.*, 2021). Sometimes homes stop existing during migration. Home is neither here nor there. According to Bauman (2001), only elite groups can afford to create a new home. The temporary rooms migrants often occupy do not feel like home (Brednikova and Tkach, 2010: 76).



The migrants we met also mentioned the fact that they never witnessed in Russia death rituals similar to Georgian rites.<sup>23</sup> In Georgia, a three-day period of mourning and farewell is usually held at home, in close interaction with the neighbours.<sup>24</sup> In contrast, the absence of death in everyday lives seemed to be a striking difference between two countries for many migrants. Sahadeo quotes, for example, a Georgian woman who said that after she had migrated to Russia, death became invisible for her (she recollects the 1980s): *"Well, I thought, how many months I have lived here, and no one was dying. No one was wearing black... I didn't see any funerals or burials"*. A Russian woman explained to her: *"People die in Moscow every day, but they are just taken to the mortuary"* (Sahadeo, 2019: 87). This quote refers to both, the invisibility of the funerals and the invisibility of the social grief, which is in contrast with Georgian performativity of death rituals. What is considered the norm from a Russian perspective shocks Georgian migrants. Another difference the migrants speak of is the short time between death and burial. According to Eliso, a Georgian woman teaching biology in a Georgian school in Saint Petersburg, "Russians are burying their dead on the second day after death". She could not understand this tradition as in her hometown, they would mourn for several days to show their love and respect before the burial takes place. In the meantime, she would suspend her activity, interrupt her daily life. When somebody dies back in Georgia and migrants cannot travel, they still try to be involved economically and emotionally. She, as well as other migrants we met, talk about the bewilderment they felt when they could not travel to their home country when somebody close to them died, and they had to continue working knowing their dead friend or a family member was still not buried back in Georgia. Not only are the wake and burials different, but also the mourning processes. The liminality of death rituals here intersects with an even greater liminality: the in-betweenness caused by migratory status. Thus, death in migration and the differences in funeral rites exacerbate the feelings of otherness and not belonging.

What has been described should show how migrants see their own traditions through the eyes of others and perceive them as out of place. Some practices are particularly vulnerable to this foreign gaze. In Western Georgia, there is a particularly interesting albeit disappearing tradition, namely bringing home the soul of a dead person using a white thread. One end of the thread is fastened to the place where the person dies, and the other end is then attached to the final destination in the house of the deceased. The thread is tied and unfolded so that it reaches the house, the home of the deceased.

23 Similar traditions are described in the literature. See Warner (2000: 259) and Rouhier-Willoughby (2007). Our Russian colleagues from Moscow and Saint Petersburg shared similar observations during our conversations: "It is not usual for a body to be kept at home for mourning now in the urban environment. In rural areas the bodies are usually kept at home for mourning purposes. In urban centres, they are transported to the mortuaries. All the 'panikhidi' are held in the churches usually" or in mortuaries, according to other Russian friends and Georgian migrants in Russia. Conversation with a Russian anthropologist, autumn of 2021.

24 In Georgia, which is a predominantly Orthodox Christian country, death-related rituals have a basic structure, which is widely shared. It is a classic transition ritual. Its main purpose is to facilitate the transition for both the deceased and their family members.



*"Ten years ago, I saw a woman carrying a thread in the plane, from Russia to Georgia. In Russia, she fastened the thread from home to the entrance, and all the way to the plane. On arrival, her relatives helped her to fasten threads from the airport to the home."*

Others recorded how the thread was tied to a car and brought all the way to Western Georgia.

Eventually, migration made this ritual vulnerable not least because of bundling (Keane, 2005 and 2014). A white thread can be a medium for the soul. But the physical composition of a thread becomes a constraint that limits human actions. Threads tend to break or fray easily. The migration issue amplifies this constraint by adding the distance element. Migrants were aware of side-glances. *"We had to constantly justify ourselves and they looked at us like we were crazy. Now only in remote villages is this done"*, says Dali. The ritual needed explanation and rationalisation in Russia, whereas it was completely natural in their own village. The pandemic has proved to be an additional liminality restricting materiality. Constraints have taken over and the practice of transporting the soul via a thread seems to have waned in recent years.

Migrants' feeling of funerary "extraneity" under the Russian gaze epitomises the fact that most labour migrants' houses or places of residence in Russia hardly become their homes, even when they are settled as families. It is sometimes true even for migrants with stable living conditions in Russia. Laura has lived in Russia for more than thirteen years. Her father, who had a business firm, brought her there. Later, she got married and her children were born in Russia. She said: *"Every time I go back to Georgia, I feel I am at home, it feels as if I am born again"*. Conversations with migrants reveal that they often keep their savings to build a house in Georgia. It is the same understanding of temporality of their migration that keeps them repatriating bodies. A Georgian migrant in Russia told us, *"I am here for some time, the grave should be taken care of forever, so we repatriated our uncle"*. The construction of a house in the home country, as well as the establishment of a gravesite for the deceased in the home country, both point to the migrants' perceived liminality and how they envision the end of this temporary out-of-placeness.<sup>25</sup> The house in Georgia is envisaged as opposed to the house experienced in Russia, which is full of constraints such as the lack of space, the lack of emotional attachment, all of which are particularly vivid in the context of the experience of someone's death.

---

25 Interview with Lela, former migrant in Russia, 2020.

## Coping with Distance: the Church and Ad-Hoc Networks

Sometimes, there is a need to substitute both the home and the mourner, at least temporarily.<sup>26</sup> When there are no family or friends, the information about the death of a labour migrant may be broadcast via social media to notify people who then find networks that could take care of funeral arrangements. When there is no home for the dead body, and death happens in a place, where there is a Georgian Church, the building of the church plays the role of a home (Ryazantsev *et al.*, 2021) where funerals can take place. The former vice-consul from Georgia in Saint Petersburg, told us that the construction of a Georgian church was the primary wish of migrants.

*"It was 1992 when a new wave of refugees fleeing the war in Abkhazia came to Russia. They wanted to have a Georgian church not only for religious rituals but as a place to maintain their identity, ease nostalgia and keep the faith of returning home."*

They negotiated with the mayor of that time and renovated an old Orthodox church. Some Georgian migrants were physically involved in the renovation, which connected them even more emotionally to the place. During our research, we talked with people who described the Georgian church in Saint Petersburg as a "little Georgia" saying that when they enter the church, they feel at home. They even talked about special bonds they have with the priest, who is also a refugee from Abkhazia and shares similar stories and pains with his parish.<sup>27</sup> Gogitidze (2011), who did research among the Georgian migrants in Saint Petersburg, quotes migrants describing the Church in the following way: "The Georgian Church is a bridge connecting us with Georgia" or "The Georgian Church is our spiritual food, when we are in trouble, we are here, when we are happy, we are here, we see each other, and we get stronger" (Gogitidze, 2011: 54). We also talked with Georgian migrants in Moscow about the role of the Georgian church. Nina lives forty-five kilometres away from Moscow, she has a very tough routine but always tries to be present at Sunday prayers at the Georgian church.

*"It is a place where we meet Georgians and speak Georgian. For me the church is a place where I forget my troubles and feel a connection to home — Georgia."*<sup>28</sup>

The funeral service at church often imitates the service at home and helps the mourners to transition from liminality to normality. They live with the feeling of a proper or almost proper funeral. Church thus plays a part of mitigating the feeling of liminality and otherness for some migrants. For others, who were

26 Sometimes, diplomats stand in for the family prior to transferring the deceased to Georgia. As a diplomat told us: "When somebody died here, in Saint Petersburg, after official procedures that would take place in the mortuary, we would take the deceased to the church. Our priest would keep them there for three-four days and organise the funeral. In church, the priest would care for the soul of the deceased". The labour migrants think it is rather an exception as they mostly remain invisible for diplomats and for the Church. Moreover, there are not so many Georgian churches in Russia and the experiences of spiritual care are limited to the two Churches existing in Moscow and in Saint Petersburg.

27 Interview with the representative of the Georgian parish in Saint Petersburg, July 2022.

28 Interview with the Georgian migrants in Russia, July 2022.

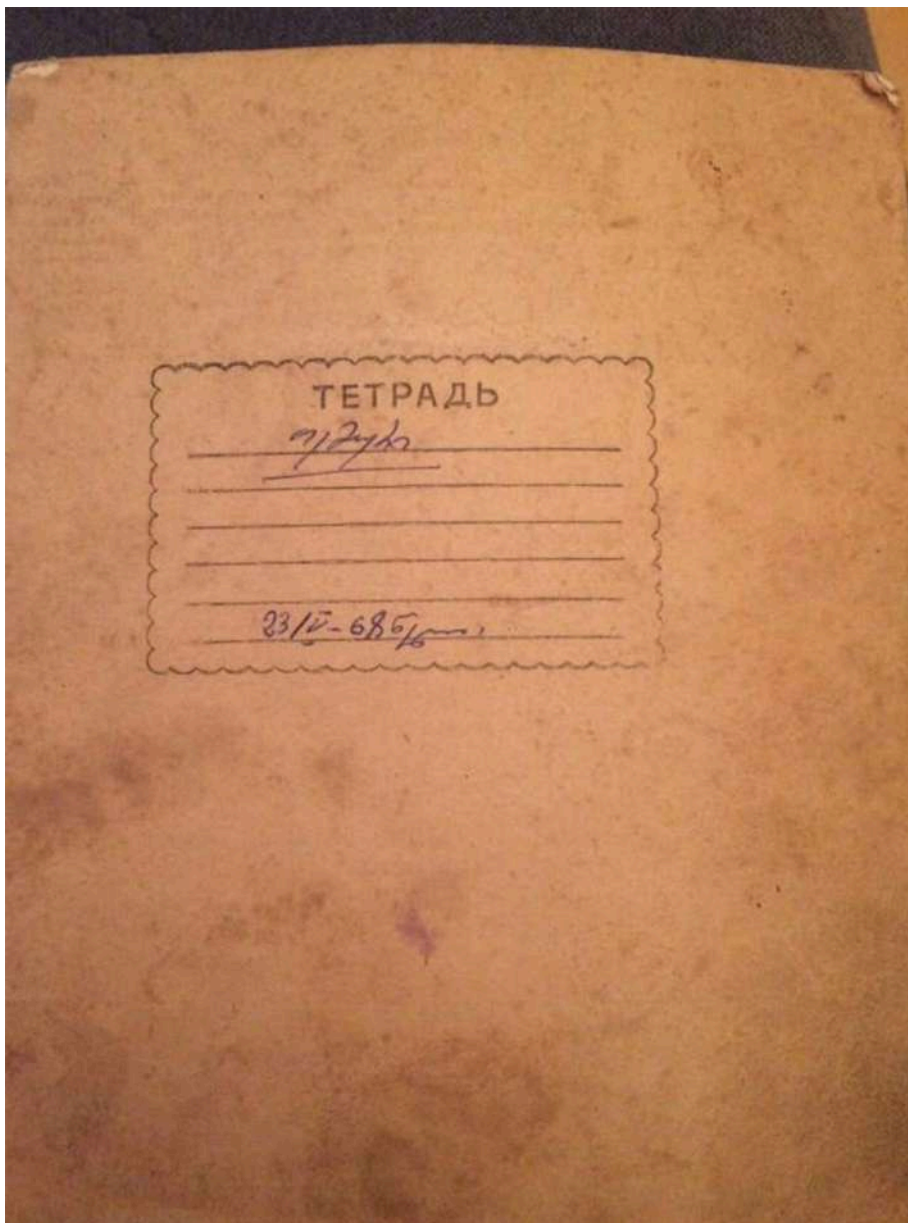
not well connected, the Church was not an important actor and had no role in the funeral arrangements. Apparently, connections were crucial in where and if a funeral would be held, who would take care of the deceased and how many networks among migrants were actualised. However, in the mind of most migrants, the Church cannot replace hometown networks.

In Georgia, ties of mutual obligations that have been established over many years and passed from one generation to the next, sustain the networks that are actualised when death occurs in migration. Most people consider that ad-hoc networks (in a migratory context) cannot compensate for the home-based networks, which are the result of decades of reciprocity that can hardly be replaced. *"My father even held a diary. He wrote down, who came for different funerals that happened in the family over the years, how many times they would come, from where and if they contributed something"*, says Rusudan, a Georgian woman from Zugdidi. In turn, she had to go to funerals to all those who came to pay their respects over the years. Neighbours will take over cooking and household chores during the days prior and during the funeral. *"Can you imagine how lonely you are because you don't know your neighbours in Moscow? Who would come to you and do it all if you died there?"* wondered an elderly woman.<sup>29</sup> Death in migration activates local networks back home. It is still considered the norm that families, larger kin, friends and neighbours collect money in Georgia and take care of transfer from Russia and burial at home. Raising money to aid the bereaved family is an integral part of burial in Georgia. Somebody, who has organisational skills and is a trustworthy person collects the money. She or he records the amounts donated in a notebook, which will be handed over to the family after the funeral. Ideally, the obligation to help with death rituals passes from generation to generation. This reciprocity is materialised in notebooks with names listed along with details of the amounts donated. We saw one notebook dating back to 1968 in Georgia (see Picture 1) and another notebook from 1983 with a list of 131 contributors (see Picture 2) as a symbol of networks and obligations. The family keeps it, and when someone else dies, they often look at it and try to give as much as they themselves received. These notebooks are passed down from generation to generation and may transcend borders and follow migrants when they (or somebody from their network) die. It is mostly up to the localised networks to organise the repatriation of the deceased relative or friend abroad.

---

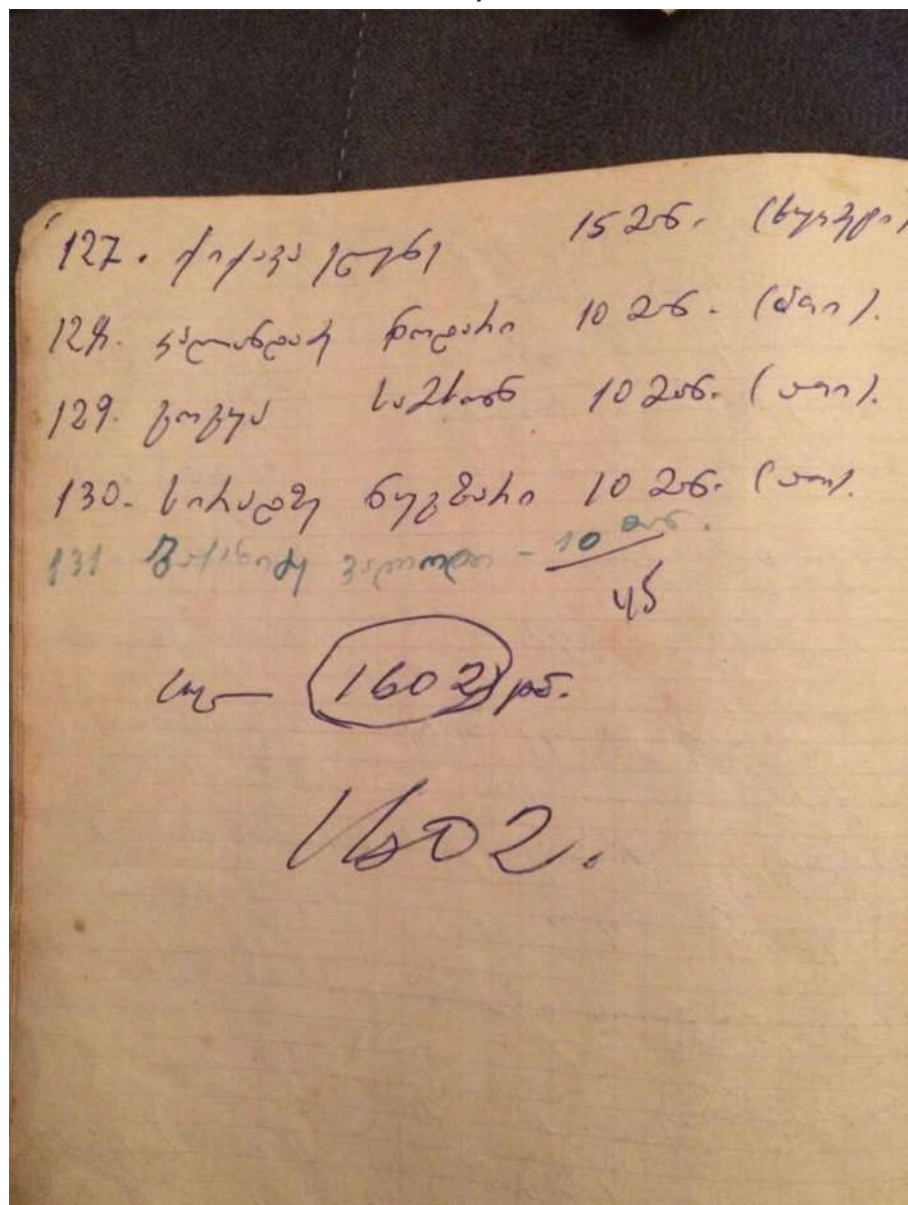
29 Maybe many similar Orthodox mortuary funeral practices exist in a more tacit form in Russia too. Due to lack of networks with local communities, most labour migrants do not have the experience of similar practices organised by Russians. As Georgian labour migrants live in great isolation, they have no experience of solidarity between neighbours either.

Picture 1: A notebook from 1968



Legend: A notebook for funeral money donations from 23/05/1968.  
Credit: S. Liparteliani, 2018, a village in Adjara, Georgia.

Picture 2: A list of money donations from 1983



Legend: A notebook from 1983 with a list of 131 people who came for the funeral and gave money for expenses (seen in 2018 in Georgia).  
Credit: S. Liparteliani, 2018, a village in Adjara, Georgia.



There are cases when the network at home is replaced with ad-hoc networks in Russia. People with similar death rituals may cooperate.<sup>30</sup> Shared understandings and practices help new networks emerge. Interviews revealed evidence of a Caucasian solidarity, be it Azerbaijani-Georgian<sup>31</sup> or Armenian-Georgian. The practices that emerge out of this cooperation are another topic of study. However, such networks usually seem to be much newer and fewer in number — and rather occasional. They also collect money to help with funeral costs, but they are perceived as a solution of last recourse, of acute need. As Mzia told us in the case of her brother-in-law, *“Some money has been collected in Moscow too. They came to our apartment, and we organised a wake. But with this money, we would not be able to transfer the corpse to Georgia. It would just cover the wake”*.

Migrants often see it as disrespectful if the family and networks in Georgia do not take care of deceased migrants and the migrants must collect money. Mzia told us a story of a cook, who had no family in Georgia so the money for transfer was not collected in Georgia. What they could collect in Moscow was enough for basic arrangements. The migrant ended up in the cemetery for the homeless. The word she uses in Georgian is “upatrono,” literally meaning somebody without a patron, i.e., without close kin. The moral responsibility to collect money and organise funerals lies with the local community. If migrants have to collect money and send the body or organise a burial in Russia, it needs an explanation, it becomes something “storyable” and tellable (Sacks, 1984). This defies the norm and casts doubt on the quality of the funeral for the deceased concerned.

## When the Deceased Cross the National Borders

Death in migration, during the pandemic, is a form of crisis that shows the porousness of material and immaterial. The transfer of dead bodies reveals the complex entanglement of matter with ideas and emotions. On their path through a chain of liminalities, the material properties can become a constraint. During the pandemic, anything material was considered dangerous for the spread of the virus. This included the deceased’s body, as well as the belongings of the deceased and the living bodies of grieving family members who wanted to travel.

For the national states, the transfer of a body consists of a bureaucratic procedure that follows a protocol. The protocol in Russia became stricter during the pandemic, as in many other parts of the world. When a migrant woman died of COVID-19 in Summer 2021, Bella recalls how anonymous and devoid of all emotion the beginning of the process was:

*“From the Russian part, it all happened very formally. She died in a clinic. She was very religious and maybe would have loved to have a priest but there was nobody to take care of it.”*

There was nobody to lovingly close her eyes or to take care of the body in a dignified manner (the term used is “gapatiosneba” — to honour the body). The

---

30 According to Oparin, death rituals help migrants build or strengthen networks (2020: 368).

31 Despite religious differences: the majority of Azerbaijani people are Muslim.

constraints of the body — its vulnerability and potential dangerousness — are especially actualised when it has to travel across the border. Even before the pandemic, the state treated such bodies as a dangerous matter. In official procedures, the dead body is quickly transformed into a corpse. David remembered how he could not get permission from authorities to say goodbye to his friend, to take him home for a short period so everybody could bid farewell. *"The body bag was sealed, and no-one was allowed to open it"*

According to the rule, the local funeral home in Russia places the body in a coffin and attaches the documentation. On the Georgian side, a representative from the Georgian funeral home or the family waits at the border (at the airport) to receive the coffin and transport it to the mourners.<sup>32</sup> Corpses undergo special preparation to pass border inspection. The coffin must be sealed to prevent drug transportation across the border as a former diplomat to Russia explained to us. Securitisation turns the body into a sealed cargo. Special airport services handle it in both countries.<sup>33</sup> People still use the name "cargo 200" ("tvirti 200" in Georgian or "Gruz 200" in Russian), which is a military medical term (more about this term, please see the introduction to this volume). During these processes, the body is reduced to a material object to a certain extent. The material aspect overrides the emotional aspect.<sup>34</sup> For the securitised view, the body can be used for illegal activities such as trafficking drugs. During the pandemic, the body additionally represented a hazard. It was potentially contaminated and contaminating. For mourners the body is foremost the person they knew.

The transportation of dead bodies became a lengthier process during the pandemic as both countries restricted travel to citizens. The commercial funeral service had to have a clearance to cross the border. It was one of the solutions, but it was costly. Transportation by car has been a preferred choice for labour migrants because this is the cheapest solution. In most cases, no intermediary firm is contracted. Family or friends drove a car or hired an experienced driver who was allowed to enter countries. Having a dual citizenship became very handy as only citizens of both countries were allowed to enter the respective countries. Bella, whose mother-in-law died in a Russian provincial town during the pandemic, told us it was difficult to find somebody who could help with funeral rituals in Nizhny Novgorod (a town located 400 km east of Moscow).

*"My mother-in-law had business there and seemed to be well connected but somehow when she died, everything was organised from here. First, we tried to obtain permission from the Georgian Ministry of Foreign Affairs as the borders were closed. It would take weeks. Then we found somebody in Russia, a Georgian friend of the family. He had dual citizenship and agreed to bring the corpse of the deceased with his car."*

32 Interview with a funeral home representative, January 5, 2022.

33 Government decree n°153, 2013, July 20, formally governs regulations regarding the transfer of the deceased from abroad to Georgia, [online]. URL: <https://mfa.gov.ge/getattachment/MainNav/DiplomatService/Legislation/matsne1951741.pdf.aspx>. This regulation was specified during the pandemic, [online]. URL: <https://www.interpressnews.ge/ka/article/596308-sagareo-sakmeta-ministris-moadgile-sazgvargaret-gardacvlili-mokalakeebis-samshobloshi-gadmosvenebis-procedurebs-ganmartavs/>

34 Here we see a clash between semiotic ideologies (Keane, 2007 and 2014: 314).

She goes on to explain the ties and mutual obligations that would bring this Georgian man to take the body of somebody who died of COVID-19 and drive it to Georgia. His dual citizenship enabled him to move freely between two countries amid travel restrictions. The costs of travel were covered by the money that the family and friends collected in Georgia.

It takes three to four days to drive from Moscow to Georgia, and many problems can arise during the journey. One driver told us that he was hired to transport the dead body of a man who had documentation problems, which took time to sort out. *"I spent nine days with the dead body on my way back to Georgia"*. On the land border between Russia and Georgia, in the town of Lars, the queues at the border became especially long during the COVID-19 pandemic. One needed connections and empathy from the border guards on both sides not to wait too long.

### **From "Cargo 200" to the Personification of the Dead Body: Reappropriating the Deceased's Body**

The official procedure transforms the deceased into a securitised body. The process of repatriation is a process of reversal in which the mourners turn the non-human Cargo 200 into a human again. The Latourian "translation" process begins once the deceased's body has been transferred. The process of reversal aims at dignifying and honouring the dead. It involves "proper" lament, "proper" materiality, starting with coffins. Right after the cars cross the land border, the mourners on the Georgian side may replace the temporary coffin with a more dignified one. As David told us, recalling his experience of driving to the Georgia-Russia border in the Caucasus, one could clearly see discarded coffins.

David, who helped his friend transport his late uncle back from Russia, says:

*"We looked outside and could see a wooden coffin in the forest. You know what happens: When somebody dies in Russia and there is nobody to take care of the deceased, the corpse is placed in a temporary coffin. It is basically four pieces of plywood. The car that takes the deceased over on the Georgian side brings a new coffin. They just throw away the plywood coffin in the forest. It is such a strange sight, all these coffins in the forest."*

The change of coffin is another attempt to honour the dead and to reintegrate the dead into anchored local practices.

The change of coffins happens in consideration of the mourning families too. Family members try not to witness the dead body as a freight following transportation as this is perceived as heart-breaking.

*"I was fifteen years old when my uncle was brought back, sealed in a zinc coffin. This is a very tragic story for my family. We had not seen my uncle in a long while, and after all this time, he came back in a sealed, zinc coffin. We subsequently put him in a normal coffin and arranged a home funeral. We invited the priest to bring him spirituality home."*

Such transforming and translating practices are common. With these rituals, mourners endeavour to translate "Cargo 200" into a loved one. The process of



separation of the person from their (non-living) body, central to the securitised perspective, is reversed. It becomes a hybrid in the process of Latourian translation — it is a dead body but still a person (Latour, 1993).

The translation happens linguistically too. For those waiting for the dead to arrive at the land border or at the airport, the dead bodies become "*mitsvalebuli*" (transformed), i.e. an individual who is in the process of transitioning to another being. The contrast between protocol practices (entailed by Russian regulations and performed by funeral homes) and the reverence demonstrated (by mourners) is also manifested in the choice of words. Both language and rituals seek to distance themselves from objectification. Finding the right words, ensuring a dignified process, and transforming official protocols into rituals shows a continuous attempt to "euphemising" death. There are numerous terms to refer to death in the Georgian language. Rituals and terminology relating to death come together in "*krdzalva*" (restrictions) and "*da-krdzalva*" (burial), and both share a common root. Both mean "reverence" and "restrictions/taboo". Linguistically, reverence is always expressed towards death.<sup>35</sup>

We see how in the long channel of liminalities, some practices prevail while others are discarded. Here, we see that despite many restrictions, the transfer of bodies and organisation of funerals at home remained stable. The families of migrants went to great lengths even to exhume bodies and bring them back to Georgia when the pandemic restrictions eased. "*I constantly saw him wandering in my dreams, as if he wanted to return home*", recalls a woman whose dreams about her deceased brother kept her in a state of anxiety until the repatriation took place. He died in the height of the pandemic and was buried "*somewhere, without anybody he knew next to him*". The dreams that are seen as a communication medium with the dead, dictated to her the proper way to handle the death of her brother far from home.

We mentioned the fact that the house as a home is important as the site of funeral rituals and the place where body and soul return from the place where death occurred, but the cemetery and grave are equally important. Graves are places where social ties are assured and memories are rekindled — although it constitutes a vast topic that is only addressed briefly in this paper (see also Söderlind, 2017: 66). While it would have been very unusual not to attend the funeral of family members, we saw how during pandemics "virtual rituals" emerged. Instead of the requirement for physical travel to attend a funeral, creative solutions have emerged that allow mourners for "digital"/virtual participation.

35 For Georgian philologist Jorbenadze (1997: 53-54) the reverence towards death defines the fact that the deceased is restricted to be recalled without reverence. Words referring to death as "*mitsvaleba*" (Georgian word for passing-away, literally-changeability), "*mitsvalebuli*" (Georgian word for passed-away, literally, changed in form), raised the interest of Georgian writer and public figure Ilia Chvachavadze. For him, these terms reflect "the belief of a Georgian in the act of nature called death", meaning that death "is not passing in nothingness/nonexistence, but changing form" (1997: 53).

## Pandemic and Technologies of Mourning

This section looks at how technologies become actant in the complex entanglement of the human and non-human aspects, and how technologies have tended to mitigate the liminal status of migrants. During the pandemic, technologies became key actants in remote mourning. Before the pandemic, “virtual rituals” would be very rare and less accepted.

The pandemic has threatened the collective nature of funeral and mourning rituals (restricting the number of people allowed to attend funerals) and has contributed to the lengthening of transnational procedures, through restrictions on border crossings.<sup>36</sup> Mobile people were associated with the spread of the virus and the reason for mobility was of secondary importance.<sup>37</sup> This is why migrants were often unable to travel and participate in the grieving process and death rites. Therefore, mourners turned to technology to virtually be at home, in the place of mourning. This digital alternative has been observed all over the world.<sup>38</sup> Technology allowed people to join in the grieving process despite distance. Indeed, the “sharing” of grief despite geographical distance became widespread:

*“In Summer of 2020, one of my relatives died. We all were afraid of the virus, but we had to go to the funeral. It was the time when flights were restricted, and the children of the deceased were unable to return home. They were in Saint Petersburg. I was shocked by the fact that, before taking the coffin to the cemetery, the dead man’s daughter called her relative via WhatsApp, and our relative turned her phone towards the coffin. We all saw this girl calling from her car and crying so loudly. It made us all cry. I would never have imagined anything like that before, a daughter grieving the passing of her father via WhatsApp. I will never forget that day.”*

Paradoxically, the pandemic has normalised, to a certain extent, the use of technologies in rituals and the collective experience of mourning despite their geographical separation. In this sense, mobile technology has empowered migrants to be in touch with their families and to be engaged socially or economically (Rugot and Usmanalieva, 2019; Ismailbekova and Baialieva, 2022), including in death. Technologies “make life more bearable, in moments of crisis,

36 In accordance with a decree passed by the Georgian government, individuals returning from Russia had to quarantine. Decree of Georgian Government 2020, 23<sup>rd</sup> May, Nr. 322.

37 Prior to the pandemic, mourners were treated with particular respect and understanding. They would become prioritised bodies. However, such empathy mostly disappeared during the pandemic when state regulations restricting travel were forcefully implemented. During our research prior to the pandemic, we witnessed cases when Abkhazian border guards in a conflict region in Georgia, turned a blind eye towards people crossing the border for funerals. We also saw that police showed empathy towards people breaking traffic and parking rules, for example, when on their way to collect the deceased from the airport. The pandemic mostly quelled this empathy. Mourners, if they choose to travel to attend a funeral, were forced to go into quarantine and wider Georgian society suspected migrants and mobile people of spreading the virus. Indeed, during the pandemic, the two largest clusters in Georgia were associated with migrants and death rituals.

38 The emergence of technologies in funerary rites is a new trend, poignantly referred to as “digital resilience” Enari and William Rangiwai (2021). See also Alexis-Martin (2020); Bear *et al.* (2020); Burrell and Selman (2020).

in the absence of better alternatives" for those undocumented migrants who could not make compromises to come home on the death of their loved ones (Bravo, 2016: 10).

But besides this empowering character, engaging in technologies in mourning rituals can alter the experience of death rituals. Above-mentioned citation already shows our informant's attitude. As the tradition is deviated, she says "*I would never have imagined anything like that before.*" Another interlocutor also shared her discomfort with engaging in technologies in death-related rituals.

*"When my grandmother died, my mother could not return from Russia, she had problems with her documentation and if she crossed the border, she would not have managed to go back again. Economically, the whole family was dependent on my mother's work in Russia. Even though I wholly understood the context, it was very embarrassing for me to hear my mother mourning her own mother via computer. She is from Western Georgia, where they cry out loud, in other words their mourning traditions are very performative. Hearing all these via computer was so awkward and unusual that I had to leave the room."*

Such examples show that technologies do not always replace physical attendance in mourning rituals smoothly. The normalisation of the use of technology can be lived as a "trivialisation" of mourning rituals, and thus can be experienced painfully.

From what we have seen, technology does not change the funeral ritual setting: it fits into the existing scheme of things with virtual presence replacing a physical one. When virtually joining the mourners from abroad, the migrant mourners take their allotted place in the room with a digital device switched on. In the summer of 2021, we were told the story of a woman who attended her husband's funeral via Skype. Everyone passed on their condolences via the computer monitor, which was placed on one of the chairs for the mourners. The material house remains the main stage of the wake but having a wake and receiving condolences can now be done from afar. In another case documented in the summer of 2021, the entire family of the deceased was absent and unable to travel, but they were virtually present throughout the process. Relatives and neighbours organised the funeral and replaced family members in person, while the family per se took part via social media/live online streaming from abroad. Even if the whole family had migrated, the capital (social, material, cultural, symbolic) acquired in previous years was activated when their relative died.

The increased use of technology is a general trend. Everyday strong religious beliefs turn out to be very open and creative in this regard.<sup>39</sup> As our examples show, technology is used to preserve the most important parts of the rituals, among which co-mourning and contributing financially and emotionally are central. Technologies enable migrants to keep or reactivate their social ties through their participation in — if not organisation of — rituals: sharing and displaying emotions with their relatives and neighbours at home contribute to reintegrating them into localised networks, some of them that could have been

---

<sup>39</sup>Technology turned out to be a problematic solution in rituals involving transubstantiation (e.g. Holy Communion); the technological outpouring of grief became widespread and easy. For liturgy and theological debates, see Parish (2020).

quite lost for some time.<sup>40</sup> When men cannot travel from a different country, they still organise an event in the country of migration.

*"If they can't come, they will meet with their friends where they are. Friends may not have known the deceased at all, but a wake should be organised. Then they will call home or send pictures from the wake to say that they also took part."*

The wake organised in the migration country helps come to terms with death, strengthens ties among migrants and, as something performed for the home community, reaffirms ties in the home country.

## Conclusion

Our analysis has shown how death exposes material and emotional constraints in migration, but also how death can mitigate some of the lived liminalities. When death occurs, migrants go through different layers of liminalities. The analysis showed how re-culturation practices enable the transition from uncertainty to normality, how the fragile localised networks at home are revitalised and commitments to reciprocity are revived. To analyse how migrants reclaim reciprocal ties, we approached migration and death during the pandemic as a channel of nested liminalities.

The context of nested liminalities when the liminality of death and the liminality of migration were shrouded in even greater liminality of the pandemic created a channel that allowed the most stable elements of funeral rites to come through via a process of "distillation". Some parts became more replaceable than others. The expressive co-grieving remained the stable part albeit in a creative form using online technologies when travel was not permitted. The practices were adapted, and creative responses emerged for transportation of grief using technologies. The technologies allowed migrants to maintain the grieving tradition and were empowering for those who could not afford to become visible. Most importantly, they made it possible to revitalise and reaffirm localised networks.

By extending existing research on death in migration (De Witte, 2011; Lee, 2011), we took a close look at reappropriation and "translation" practices during death in migration. By focusing on corpses as bundles of affects and "things" (Keane, 2005 and 2014), we analysed what materialities can do in this process. The text showed how anticultural prescriptions be it for biomedical (Engelke, 2019; Lipton, 2017) or securitisation reasons are overcome via culturally sensitive practices of "translation": the "cargo 200" is translated into the loved one, the coffins are replaced, the proximity with the dead is re-established. The process of reversal is a process of translation and transformation and has its material, linguistic and symbolic aspects. In this regard, it mitigates the lived liminality of migration.

Death offers an opportunity to reactivate the networks. It also offers migrants an opportunity to de-marginalise themselves. By going through the channel of liminalities, migrants come to terms with the death. But they accomplish something more beyond the primary function of the funerary rituals: they reaffirm their connections and make them more durable, thus overcoming challenges of

---

40 For gender roles in funeral rites, see Gurchiani, 2021: 111.

migration that threaten reciprocal networks in local communities. Funerary practices and moral obligations associated with them solidify networks anchored in localised home communities. Through repatriated bodies and through participation in the funerals, migrants reclaim their bonds and the idea of the home back.

## References

**Alexis-Martin Becky** (2020) Sensing the deathscape: Digital media and death during COVID-19, *Journal of Environmental Media*, 1 (1), pp. 11.1-11.8.

**Basu Paul and Coleman Simon** (2008) Introduction: Migrant worlds, material cultures, *Mobilities*, 3 (3), pp. 313-330.

**Bear Laura, Simpson Nikita, Angland Michael, Bhogal Jaskiran K., Bowers Rebecca, Cannell Fenella, Gardner Katy, Gheewala Lohiya Anisshka, James Deborah, Jivraj Naseem, Koch Insa, Laws Megan, Lipton Jonah, Long Nicholas J., Vieira Jordan, Watt Connor, Whittle Catherine and Zidaru-Barbulescu Teodor** (2020) *A good death during the Covid-19 pandemic in the UK. A report on key findings and recommendations*, [online]. URL: [https://eprints.lse.ac.uk/104143/4/GoodDeath\\_Report\\_FINAL.pdf](https://eprints.lse.ac.uk/104143/4/GoodDeath_Report_FINAL.pdf)

**Boccagni Paolo, Armanni Bernardo and Santinello Cristiano** (2021) A place migrants would call home: open-ended constructions and social determinants over time among Ecuadorians in three European cities, *Comparative Migration Studies*, 9 (47), pp. 1-22.

**Bravo Vanessa** (2016) Coping with dying and deaths at home: how undocumented migrants in the United States experience the process of transnational grieving, *Mortality*, 22 (1), pp. 33-44.

**Brednikova Olga and Tkach Olga** (2010) What home means to the nomad, *Laboratorium: Russian Review of Social Research*, 2 (3), pp. 72-95.

**Burrell Alexander and Selman Lucy E.** (2020) How do Funeral practices impact bereaved relatives' mental health, grief and bereavement? A mixed methods review with implications for COVID-19, *OMEGA-Journal of Death and Dying*, 85 (2), pp. 345-383.

**Callon Michel** (1986) The sociology of an actor-network: The case of the electric vehicle, in Michel Callon, John Law and Arie Rip Eds., *Mapping the dynamics of science and technology*, London, Palgrave Macmillan, pp. 19-34.

**Chavez Leo R.** (1992) *Shadowed Lives: Undocumented Immigrants in American Society*, Fort Worth, Harcourt Brace College Publishers.

**Chitashvili Natia** (2017) General legal preconditions for compensation for moral damages, in Tamar Zarandia Ed., *Fundamentals of Georgian Civil Law in Georgian Judicial Practice*, Tbilisi, Tbilisi State University, pp. 189-210.

**Cieraad Irene** (2021) House and home: Reconsidering the anatomy of houses in Western societies, *Anuac*, 10 (2), pp. 197-214.

**Coutin Bibler Susan** (2005) Being En Route, *American Anthropologist*, 107 (2), pp. 195-206.

**De Genova Nicholas P.** (2002) Migrant "illegality" and deportability in everyday life, *Annual review of anthropology*, 31 (1) pp. 419-447.

- De Witte Marleen** (2001) *Long live the dead! Changing funeral celebrations in Asante, Ghana*, Amsterdam, Aksant Academic Publishers.
- Enari Dion and William Rangiwai Byron** (2021) Digital innovation and funeral practices: Māori and Samoan perspectives during the COVID-19 pandemic, *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*, 17 (2), pp. 346-351.
- Engelke Matthew** (2019) The anthropology of death revisited, *Annual Review of Anthropology*, 48, pp. 29-44.
- Gal Susan** (2016) Scale-Making: Comparison and Perspective as Ideological Projects, in E. Summerson Carr and Michael Lempert Eds., *Scale. Discourse and Dimensions of Social Life*, Oakland, California, University of California Press, pp. 91-111.
- Genova Elena and Zontini Elisabetta** (2020) Liminal lives: navigating in-between-ness in the case of Bulgarian and Italian migrants in Brexiting Britain, *Central and Eastern European Migration Review*, 9 (1), pp. 47-64.
- Gogitidze Natia** (2011) *Kartvelebi Sankt-Peterburgshi*, [online]. URL: [https://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/9557/1/Qartvelebi%20\\_Peterburgshi.pdf](https://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/9557/1/Qartvelebi%20_Peterburgshi.pdf).
- Gold Marina** (2019) Liminality and the asylum process in Switzerland, *Anthropology Today*, 35 (3) pp. 16-19.
- Gordadze Thornike** (2011) Georgia-Russia conflict in August 2008: war as a continuation of politics, in Annie Jafalian Ed., *Reassessing Security in the South Caucasus: Regional Conflicts and Transformation*, London, Routledge, pp. 11-31.
- Gordadze Thornike** (2009) Georgian-Russian relations in the 1990s, in Svante E. Cornell and S. Frederick Starr Eds., *The Guns of August 2008. Russia's War in Georgia*, London, Routledge, pp. 28-48.
- Gurchiani Ketevan** (2021) Women and the Georgian Orthodox Church, in Ina Merdjanova Ed., *Women and Religiosity in Orthodox Christianity*, New York, Fordham University Press, pp. 101-128.
- Hamilakis Yannis** (Ed.) (2018) *The new nomadic age: archaeologies of forced and undocumented migration*, Sheffield, Equinox Publishing Limited.
- Hodder Ian** (2012) *Entangled: An archaeology of the relationships between humans and things*, Oxford, Wiley-Blackwell.
- Ingold Tim** (2007) *Lines: a brief history*, London, Routledge.
- Ismailbekova Aksana and Baialieva Gulzat** (2022) E-nformality: Smartphones as a New Regulatory Space for Informal Exchange of Formal Resources, in Abel Polese Ed., *Informality, Labour Mobility and Precariousness*, Cham, Palgrave Macmillan, pp. 321-341.
- Jorbenadze Besarion** (1997) *Language and Culture (in Geo: Ena da Kultura)*, Tbilisi, Tbilisi State University.
- KeaneWebb** (2014) Rotting bodies: the clash of stances toward materiality and its ethical affordances, *Current Anthropology*, 55 (S10), pp. S312-S321.
- Keane Webb** (2007) *Christian moderns: Freedom and fetish in the mission encounter*, Berkeley, University of California Press.
- KeaneWebb** (2005) Signs are not the garb of meaning: on the social analysis of material things, in Daniel Miller Ed., *Materiality*, Durham, Duke University Press, pp. 182-205.



**Lapachi Ketevan** (2021) *Impact of Covid 19 restrictions on death rituals*, MA Thesis 2021, Tbilisi, Ilia State University.

**Latour Bruno** (1993) *We Have Never Been Modern*, Cambridge, Harvard University Press.

**Lee Rebekah** (2011) Death "On the Move": Funerals, Entrepreneurs and the rural-urban nexus in South Africa, *Africa*, 81 (2) pp. 226-247.

**Lipton Jonah** (2017) "Black" and "white" death: burials in a time of Ebola in Freetown, Sierra Leone, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 23 (4), pp. 801-819.

**McGuire Randall H.** (2020) The materiality and heritage of contemporary forced migration, *Annual Review of Anthropology*, 49 (1), pp. 175-91.

**Oparin Dmitriy** (2020) Spiritual Authority and Religious Introspection among Muslim Migrants in Western Siberia, *Problems of Post-Communism*, 67 (4-5), pp. 362-374.

**Parish Helen** (2020) The absence of presence and the presence of absence: Social distancing, sacraments, and the virtual religious community during the COVID-19 pandemic, *Religions*, 11 (6), [online]. URL: <https://www.mdpi.com/2077-1444/11/6/276>

**Pickering John** (2007) Affordances are signs, *tripleC: Communication, Capitalism & Critique*, 5 (2), pp. 64-74.

**Reeves Madeleine** (2013) Clean fake: Authenticating documents and persons in migrant Moscow, *American Ethnologist*, 40 (3) pp. 508-524.

**Rouhier-Willoughby Jeanmarie** (2007) Contemporary Urban Russian Funerals: Continuity and Change, *FOLKLORICA*, 12, pp. 109-128.

**Ruget Vanessa and Usmanalieva Burul** (2022) Media Coverage of Labor Migrants in Russia during the COVID-19 Pandemic, *Problems of Post-Communism*, 69 (1), pp. 48-57.

**Ruget Vanessa and Usmanalieva Burul** (2019) Can smartphones empower labour migrants? The case of Kyrgyzstani migrants in Russia, *Central Asian Survey*, 38 (2) pp. 165-180.

**Ryazantsev Sergey, Pismennaya Elena, Apanovich Maria and Dzusova Dzerassa** (2021) South Caucasian Ethnic Communities in Russia: Specifics of Formation and Economic Contribution to their Homelands, *Central Asia and the Caucasus*, 22 (1), pp. 47-61.

**Ryazantsev Sergey, Vazirov Zafar, Khramova Marina and Smirnov Alexey** (2020) The impact of the COVID-19 Pandemic on the Position of Labor Migrants from Central Asia in Russia, *Central Asia and the Caucasus*, 21 (3), pp. 58-70.

**Sacks Harvey** (1984) On doing "being ordinary", *Structures of social action*, pp. 413-429.

**Sahadeo Jeff** (2019) *Voices from the Soviet Edge*, Ithaca, Cornell University Press.

**Salukvadze Joseph and Meladze Giorgi** (2014) Georgia: Migration, the main risk towards sustainable demographic future, in Agnes Eröss and David Karácsonyi Eds., *Discovering migration between Visegrad countries and Eastern Partners*, Budapest, Royal Geographical Institute, pp. 150-169.

- Scott Erik R.** (2016) *Familiar Strangers: The Georgian Diaspora and the Evolution of Soviet Empire*, Oxford, Oxford University Press.
- Söderlind Ulrica** (2017) Eating with the dead in the nation of Georgia, *Review of Applied Socio-Economic Research*, 13 (1), pp. 66-80.
- Sterio Milena** (2020) Georgia v. Russia (Eur. Ct. H.R.), *International Legal Materials*, 59 (2), pp. 262-279
- Strathern Marilyn** (1996) Cutting the network, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2 (3), pp. 517-535.
- Tkach Olga and Brednikova Olga** (2016) Labour migration and the contradictory logic of integration in Russia, in Ilkka Liikanen, James W. Scott and Tiina Sotkasiira Eds., *The EU's Eastern Neighbourhood: Migration, Borders and Regional Stability*, London, Routledge, pp. 201-217.
- Turaeva Rano** (2021) Propiska regime regulating mobility and migration in post-Soviet cities, *Cities*, 121 (103478), [online]. URL: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0264275121003772>
- Turaeva Rano** (2013) Post-Soviet uncertainties: micro-orders of central Asian Migrants in Russia, *Inner Asia*, 15 (2) pp. 273-292.
- Turaeva Rano and Urinboyev Rustamjon** (Eds.) (2021) *Labour, Mobility and Informal Practices in Russia, Central Asia and Eastern Europe: Power, Institutions and Mobile Actors in Transnational Space*, London, Routledge.
- Turner Victor** (1969) *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago, Aldine Publishing Company.
- Warner Elizabeth A.** (2000) Russian peasant beliefs and practices concerning death and the supernatural collected in Novosokol'niki Region, Pskov Province, Russia, 1995. Part II: Death in natural circumstances, *Folklore*, 111 (2), pp. 255-281.
- Whitehead Alfred North** (1938) *Modes of Thought*, New York, MacMillan Company.



**Ketevan Gurchiani and Mariam Darchiashvili**

**“Nested Liminalities”: Death, Migration and Pandemic among Georgians in Russia**

Based on an ethnographic fieldwork among Georgian migrants in Russia, the paper focuses on the management of deceased bodies abroad during the pandemic of COVID-19. More precisely, the paper identifies three levels of liminality, which contribute to the “making of death” in this context: that of death, that of migration, and that of the pandemic. The paper looks at the material and emotional expectations and constraints that surround the repatriation of corpses, including the technological solutions, and what these rituals do for the migrants. We see that during repatriation the bodies go through the process of material, linguistic and affective re-appropriation, which enables mourners to transition out of liminality. The paper also shows how death reactivates reciprocal networks and obligations in the homeland that might be disrupted by migration. Death rituals and their technological adaptations enable both the mitigation of some of the liminalities and the revitalisation of local networks.

**« Liminalités imbriquées » : mort, migration et pandémie chez les Géorgiens en Russie**

Basé sur un travail de terrain ethnographique parmi les migrants géorgiens en Russie, l'article se concentre sur la gestion des corps des défunts à l'étranger pendant la pandémie du COVID-19. Plus précisément, l'article identifie trois niveaux de liminalité, qui contribuent à la « fabrication de la mort » dans ce contexte : celui de la mort, celui de la migration et celui de la pandémie. L'article examine les attentes et les contraintes matérielles et émotionnelles qui entourent le rapatriement des corps, y compris les solutions technologiques, et ce que ces rituels apportent aux migrants. Nous voyons que lors du rapatriement, les corps passent par un processus de réappropriation matérielle, linguistique et affective, qui permet aux endeuillés de sortir de la liminalité. L'article montre également comment la mort réactive les réseaux et obligations réciproques dans le pays d'origine, qui pourraient être perturbés par la migration. Les rituels mortuaires et leurs adaptations technologiques permettent à la fois d'atténuer certaines des liminalités et de revitaliser les réseaux locaux.

**«Liminalidades anidadas»: muerte, migración y pandemias entre los georgianos en Rusia**

Basado en un trabajo de campo etnográfico entre emigrantes georgianos en Rusia, el artículo se centra en la gestión de los cuerpos de los fallecidos en el extranjero durante la pandemia de COVID-19. En concreto, el artículo identifica tres niveles de liminalidad que contribuyen a la «fabricación de la muerte» en este contexto: el de la muerte, el de la migración y el de la pandemia. El documento examina las expectativas y limitaciones materiales y emocionales que rodean la repatriación de los cuerpos, incluidas las soluciones tecnológicas, y lo que estos rituales aportan a los migrantes. Vemos que durante la repatriación, los cuerpos pasan por un proceso de reapropiación: material, lingüística y emocional, que permite a los afligidos salir de la liminalidad. El artículo también muestra cómo la muerte reactiva las redes y obligaciones recíprocas en el país de origen, que podrían verse interrumpidas por la migración. Los rituales de la muerte y sus adaptaciones tecnológicas mitigan algunas de las liminalidades y revitalizan las redes locales.



# Long Farewell: Bureaucracy of Transnational Death in (Post)-Mortal Practices of Russian-Speaking Immigrants in Finland

Olga Davydova-Minguet<sup>1</sup> and Pirjo Pöllänen<sup>2</sup>

Alongside mobilities within the former Soviet space, post-Soviet migrations involve movements directed to the West. Our ongoing study focuses on the post-mortal practices of Russian-speaking immigrants in Finland, where they constitute the largest foreign-born immigrant minority. Their everyday lives are characterized by dense transnational ties and connections which are relatively easy to maintain due to the proximity of their places of origin with their places of dwelling, the existence of transnational families, and mediatized connections (Davydova-Minguet and Pöllänen, 2020 and 2021; Davydova-Minguet *et al.*, 2019; Oivo, 2021). Due to the recent character of immigration to Finland, deaths of Russian-speaking immigrants have been relatively rare, but they are becoming more common as those who immigrated in the first waves of the post-Soviet immigration are now getting old. These deaths need to be formalized transnationally because they occur in a way in continuation of the transnational lives of migrants. As Metcalf and Huntington (1991: 25) note, “the issue of death throws into relief the most important cultural values by which people live their lives and evaluate their experiences. Life becomes transparent against the background of death, and fundamental social and cultural issues are revealed”. Compared to other European countries with a longer histories of immigration, immigrants’ death related issues are understudied in Finland. In this article through the analysis of migrants’ experiences of the bureaucratic formalization of death in a transnational Finnish-Russian context we, in addition to describing them, make an attempt to better understand the character of this particular transnational condition in its relation to societal structures.

---

1 PhD, professor of Russian and Border Studies, University of Eastern Finland, Karelian Institute, Joensuu Campus P.B. 111, 80101 Joensuu Finland; <https://orcid.org/0000-0003-2507-6434>; [olga.davydova-minguet@uef.fi](mailto:olga.davydova-minguet@uef.fi)  
The research has received funding from the Academy of Finland (decision n:o 339981, project Transnational death: practices of death and remembrance in the transnational everyday on the Finnish-Russian border).

2 PhD, researcher in Social Policy, University of Eastern Finland, Karelian Institute, B.O. Box 111, 80110 Joensuu Finland; <https://orcid.org/0000-0002-1331-5322>; [pirjo.pollanen@uef.fi](mailto:pirjo.pollanen@uef.fi)

Through the death of a relative in the country of immigration, Russian speakers deal with the Finnish authorities and actors with whom they may not have had any relationship before. At the same time, death sheds light on the many relationships of Russian-speaking immigrants that connect them to the authorities of the Russian state across the border, namely, the social benefits they enjoy, the real estate they own, and their relationship with financial institutions. Acting according to the Finnish rules and managing bureaucratic transnational relationships takes a lot of time, creates misunderstandings and mistakes, and death becomes a process of a “long farewell”.

The article is based on our long-term ethnographic work and interviews with Russian-speaking immigrants, undertakers, other “death specialists”, and officials involved in death and post-mortal arrangements in Finland and Russia. Our research task here is to ponder how Russian-speaking immigrants living in Finland experience post-mortal formalities and procedures in the transnational context, and how these formalities and procedures are guided by two neighbouring states. What confusions, disappointments, and gratifications evolve in the interviews of Russian-speaking migrants about their lived experiences of dealing with the bureaucracy of transnational death?

In this article bureaucracy is conceptualized through its Weberian understanding. In general, it can be stated that in both the historical and current Finnish systems, as in the Russian and its predecessor the Soviet systems, organizations and their practices have followed the tendencies of an ideal type of modern public bureaucracy. In the Weberian bureaucracy organizations’ activities are built hierarchically, impersonally, and in accordance with pre-agreed rules. Bureaucracy is based on the standardization and hierarchization of organizations’ activities, as well as on the formalization of rules (e.g., Huhtala, 2006). In transnational death practices this ideal practice of Weberian bureaucracy is reflected in the fact that both Finnish and Russian death experts, authorities, and professionals (e.g., church, municipal and state officials) follow the pre-agreed rules of the organizations they represent based on their expertise. From the individual’s perspective Weberian bureaucracy appears as a rigid and hierarchical structure that is unwilling or unable to adapt to the individual’s wishes and demands. However, in addition to its rigidity, the Weberian bureaucratic structure guarantees in principle that the delivery of post-mortal formalities is regulated and predictable, and that the operation of the authorities is based on pre-agreed procedure. However, in a transnational situation confusion arises because of the differences between and rigidity of the two countries’ practices.

In what follows we first introduce the context of the study, namely the post-Soviet immigration from Russia to Finland, then discuss our methodological and theoretical standpoint, and after that present the analysis of our empirical data. In concluding remarks, we sum up our analysis, and take a look at bureaucratic systems from a larger perspective of future developments.

## Context: Russian Speakers in Finland and their Transnational Everyday

“Russian speakers” form ethnically and socially highly heterogeneous group whose members originate from the countries of the former Soviet Union, mostly Russia. Numbering more than 84,000, they constitute the largest immigrant minority among the more than 444,000 people with an immigrant background in 2020 in Finland’s total population of 5,531,000 (Statistics Finland, 2021a). The immigration of Russian speakers to Finland began with the collapse of Soviet state socialism in the 1990s and the resulting changes in the border and migration regimes of Russia and Finland. Russian speakers’ immigration has since developed through several immigration channels such as the “re-emigration” (repatriation) of people of Finnish origin from the former Soviet Union; marriage migration, primarily involving Russian women; and recently, business and educational migration (Davydova, 2009; Pöllänen, 2013). Russian speakers mostly settle in Helsinki region and in other bigger cities such as Tampere and Turku, and in the eastern regions of Finland along the Russian border (Varjonen *et al.*, 2017: 12). Those who prefer to live close to the border typically originate from the adjacent regions of Russia — the Republic of Karelia, the Leningrad Oblast, and St Petersburg.

The immigration from the countries of the former Soviet Union first became possible for the persons of Finnish origin. The program of so-called re-emigration of ethnic Finns mostly from Russia and Estonia lasted from 1990 to 2016 and resulted in immigration of approximately 30,000 people with Finnish background and the members of their families of different ethnicities. The “paradox of re-emigration” refers to the discrepancy between the romantic image of a “culturally and ethnically same” as “us, Finns” people who were expected in Finland to come from Russia, and those who arrived and were experienced as “Russians”. Typically, only old generations of ethnic Finns in Russia and Estonia spoke Finnish, and middle-aged and young didn’t know the language. (e.g., Davydova, 2009.) Marriage migration, as well as migration through work or studies doesn’t presuppose ethnic and linguistic sameness from migrants, and those who arrive to the country through these channels supplement existing ethnic and social heterogeneity of Russian speakers.

Most Russian speakers in Finland are first-generation immigrants and maintain transnational connections with their places of origin. Geographical proximity and relatively easy border crossings enable the maintenance of transnational families and other everyday transnational practices such as care, travel, and entrepreneurship in the spheres of tourism, trade, and linguistic services. Their employment in Finland in areas like trade, education, and healthcare often exploits their transnational connections and belongings and ethnocultural competence (Davydova-Minguet and Pöllänen, 2020; Sireni *et al.*, 2021). The hybrid transnational mediascape connects Russian speakers with their loved ones and with media produced in Russia (Davydova-Minguet *et al.*, 2019; Oivo, 2021). They are also targeted by intensifying Russian diaspora politics that positions them as belonging to the “*Russkiy mir*” (Russian world), that is, a large Russian nation divided by borders yet culturally and ideologically united (Davydova-Minguet, 2014). The memory of WWII plays an essential role in this politics (Fedor, 2017), and Russian Orthodoxy is actively involved in creating the “*Russkiy mir*” (Laine and Saarelainen, 2017).

Changes in the international situation have a direct influence on Russian speakers' everyday lives, affecting border regimes and attitudes towards Russia and Russian speakers. The annexation of Crimea in 2014, the consequent war in Eastern Ukraine, the Russian invasion of Ukraine in 2022 and other conflicts disturb their sense of everyday and ontological security (Oivo and Davydova-Minguet, 2019; Oivo *et al.*, 2021). Moreover, the closure of the Finnish-Russian border for everyday travel during the 2020-2022 coronavirus pandemic has limited their access to transnational care and family relations and enforced the meaning of mediatized transnational connections. Changes in global, transnational, and local health security situations and border crossing restrictions have also affected the transnational post-mortal practices of Russian speakers in Finland.

Russian speakers' position in Finland is controversial, reflecting the complicated present and historical relations with Russia as well as Finnish society's uneasy multiculturalization and diversification. Today, foreign language speakers comprise approximately 7.5%, and Russian speakers 1.5%, of the total population of Finland. Multicultural and integration policies attempt to include them in Finnish society, but the symbolic reproduction of the Finnish nation remains strongly ethnocultural and reiterates the heroic Finnish memory of Winter and Continuation Wars (the military conflicts between the Soviet Union and Finland during the Second World War), excluding Russian speakers and other immigrants from the national popular narrative (Kinnunen and Jokisipilä, 2012; Davydova-Minguet, 2018 and 2021). Furthermore, as elsewhere in Europe and beyond, Finnish nationalist populism challenges the principles of liberal democratic society and its immigration and integration policies (Jonsson and Willén, 2017; Kotilainen and Laine, 2021). The contemporary Finnish handling and remembrance of the dead, including burials, cemeteries, and commemorations, have been influenced by the wartime practices of burying and remembering fallen soldiers in the local graveyards of soldiers' home communities. Today's memory politics bear these histories and are present in Finnish burial habits and practices.

Nevertheless, there is much that is familiar to Russian speakers in many Finnish cemeteries and burial rituals, among other things because of the countries' shared history and cultural heritage. Between 1809 and 1917 Finland was a Grand Duchy of the Russian Empire, and the first Russian merchants, representatives of the imperial administration, and entrepreneurs moved to Finland. The historical Russian presence is visible in the architecture of old Finnish cities and especially in cemeteries (Kurkinen, 1985). The "old" Russian minority in Finland grew significantly after the Russian Revolution with the arrival of Russian emigres, who later continued to Europe or stayed in Finland. By the beginning of post-Soviet immigration this minority had to a large extent assimilated and become "invisible" (Baschmakoff and Leinonen, 2001; Jerman, 2004). Nevertheless, the Orthodox church is the second state church in Finland, and it has welcomed the influx of new potential followers. The Evangelical Lutheran

Church of Finland, the first state church<sup>3</sup>, is rooted in the period when Finland was part of the Swedish Empire, which lasted until 1809. Today, 68% of Finns belong to Lutheran parishes, and only 1% belong to the Orthodox church (Statistics Finland, 2021b). According to a recent survey (Pitkänen *et al.*, 2019) about half of Russian speakers in Finland declare they are religious, but they are not necessarily official members of Finnish Orthodox parishes. The shared history and rootedness of Orthodoxy in the country afford common surfaces for identification and agency for some Russian-speaking immigrants. Among approximately 60,000 members of Finnish Orthodox church, about 15 % are of Russian immigrant background (see Tuominen, 2018). In addition, the Lutheran religion is not unfamiliar for Russian immigrants either, especially those who migrated to Finland as re-emigrants, membership in Lutheran church parishes becomes the way to express their religious and ethnic identity. Still, the secular worldview which has its roots in Soviet times, is wide-spread among Russian speakers. All these factors influence the everyday lives of Russian speakers to some degree in Finland, as well as how they face death as an everyday emotional, traditional, or religious occasion, and the bureaucratic frameworks and practices present in transnational post-mortal arrangements.

## **Methodology: Wandering and Wondering, and Constructing a Typical Story**

Our study is embedded in the tradition of narrative ethnography, which reflexively acknowledges the narrative character of ethnographic materials such as interviews, ethnographic and autoethnographic notes, as well as the way ethnographers present their research. (Heikkilä, 2021; Gergen and Gergen, 2002; Raunola, 2010; Davydova-Minguet and Pöllänen, 2021.) The way of collecting ethnographic data is inspired by the concept of drifting/dérive (Debord, 2006; Precarias a la deriva, 2009), which has been used in the study of precarious groups such as migrants and part-time workers. The concept has its roots in the Marxist problematization of the nationalized framework of social life. This methodological approach affords a loose framework for combining various ways of collecting and analysing data, while acknowledging the co-presence of researchers and respondents in physical and social spaces. In our case drifting means wandering around and wondering about the spatial surroundings (such as cemeteries and places of remembrance) connected with death and post-mortal practices, as well as among Russian speakers in their activities (e.g., in funerals and elderly care homes). The main informants were found using the “snowball method”, but many discussions happened when we participated in various ceremonies or walked around the cemeteries or other public places. We therefore define our data collection process as “wandering and wondering” — paying attention to predefined themes, but also being open to unexpected insights and confusion.

---

<sup>3</sup>The Evangelical-Lutheran Church and the Orthodox Church are defined as Finland's state churches in the Church Code (FINLEX, 1993) and in the Act on the Orthodox Church (FINLEX, 2006). This also includes congregations and chapters of the Evangelical-Lutheran Church and congregations, and monasteries and convents of the Orthodox Church (see [https://www.stat.fi/meta/kas/valtionkirkko\\_en.html](https://www.stat.fi/meta/kas/valtionkirkko_en.html)).

The article is based on various materials including autoethnographic notes, notes and photographs from participant observations and interviews. We conducted sixteen semi-structured interviews with Russian-speaking immigrants who had lost their loved ones in transnational settings, and Finnish- and Russian-speaking experts from various bodies involved in the governing of transnational death-related practices (e.g., the religious authorities, undertakers, cemetery managers, lawyers). The authors and research assistant Natalia Tchekounova conducted the interviews, which lasted between one and four hours. Most were transcribed and coded thematically by authors, using manual techniques such as bolding, colouring, underlining, and margin notes.

The Russian-speaking<sup>4</sup> interviewees (thirteen) had personally experienced the death of a loved one within period between two months to five years in the transnational context and dealt with the death bureaucracy on both sides of the border. Most of our middle-aged informants had lost their parent, elderly relative or spouse under different circumstances in Finland (whether it was a sudden death or a long-term illness). They were asked about their background, the course of pre-death events and the death, funerals and dealing with various officials after the death. Additionally, we discussed how death was marked in Finland and Russia. Our data also include ethnographic and autoethnographic notes from various death-related events such as funerals, commemorations, exhibitions, and so on collected since 2004. Moreover, in our ongoing research project<sup>5</sup> we have conducted inventories of places of memory (such as cemeteries) in local surroundings in Eastern Finland and the Republic of Karelia and built a body of visual and historiographical data on its basis. The inventory data afford a basis for reflection for this article's other ethnographic data (Davydova-Minguet *et al.*, 2022).

This text continues the methodological choice we made in our previous articles (e.g., Davydova-Minguet and Pöllänen, 2021; Oivo *et al.*, 2021), namely, to construct a typical story or stories about the studied phenomena. This is grounded in several arguments. First, our ethnographic data are multifarious in nature, but still the ways that people tell about their dealing with the bureaucracy of death are quite similar, resembling complaints (Ries, 1997). Secondly, the differences between our interlocutors' narratives concerning bureaucracy are relatively small and have not much correlation with people's gender or socio-economic status; on the contrary, age (middle or older) and social positions of our interlocutors are relatively similar. Those who currently lose their elderly relatives or spouses are typically people who have moved to Finland after 1991, but due to the character of immigration (re-emigration or marriage) and difficulties in finding employment have remained in the margins of Finnish society (Varjonen *et al.*, 2017; Pöllänen and Davydova-Minguet, 2017). Because of these

---

4 Here we don't discuss cases when parent of the interviewee died in Russia or the death of an adult child.

5 Transnational Death: Practices of Death and Remembrance in the Transnational Everyday on the Finnish-Russian Border (2021-2025), project No 339981, funded by the Academy of Finland; additionally we use ethnographic materials collected for the MATILDE-project (Migration Impact Assessment to Enhance Integration and Local Development in European Rural and Mountain Regions), which has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under grant agreement No 870831.



reasons we decided to present our analysis in one constructed story of “Victor” (who could also be “Vera” as well).

Instead of writing traditional thematic analysis and using quotations from the interviews, we have constructed the typical story of “Victor,” who represents the stories of our informants in various aspects of dealing with death and its bureaucracy in a transnational context. “Victor” cannot be seen as a real person, but nor is he fictional. He is imaginary in the sense that he does not exist as such; his story is not told by a single informant but is a thematically composed entity from our ethnographic material. The story portrays the most common encounters with authorities people have to deal with, and confusions they experience: they have to decide and negotiate how and where to bury the deceased, how to perform estate inventory in Finland, and how to officially declare person dead in Russia and claim an inheritance there. Russian-speaking immigrants feel important to perform all bureaucratic formalities on both sides of the border which proceed according to the same path, consisting of encounters with Finnish and Russian authorities.

In writing a constructed story, we are fully aware of the politics of representation we as researchers practice. We engage in relationships with persons whose practices and life situations we study; we are aware of the context Russian speakers live in; we engage in relationships with the readers of our stories in Finland and in the international research community (Gergen and Gergen, 2002; Heikkilä, 2021). Additionally, the construct of the imaginary “Victor” arises from ethical considerations: our constructed figure and story provide our informants in sensitive situations with the best possible anonymity. Some of our materials are collected in small localities, so the stories of interviewees would remain recognisable even if we would change people’s names in quotations.

We also acknowledge the limitations of this kind of the representation of analysis. Some details and variations in people’s lived situations can become lost. Still, the holistic understanding of a structural level can be represented in such kind of writing in the most crystallized way. Furthermore, this way of writing makes the understanding of a studied phenomenon open even to non-specialists (Gergen and Gergen, 2002; Heikkilä, 2021).

## Death as a Continuum of Transnational Practices

Dying and death, as well as post-mortal arrangements, actualize questions of belonging and continuities with individuals’ and families’ pasts and futures (Saramo *et al.*, 2019; Jassal, 2015). Simultaneously, they involve various actors (care and health professionals, religious actors, the state and municipal authorities, the funeral industry, etc.) in the localities of immigration and emigration, thus re-enacting the relationship between individuals and state, municipal, and religious governance. Death and its bureaucracy inevitably become both nationalized and transnational in one’s experience. We approach death and post-mortal practices in their connection with place, space, and experience, viewing them as creating transnational deathscapes that involve both desires for mobility and rootedness (Hunter, 2016; Jassal, 2015; Maddrell and Sidaway, 2011).

The transnational perspective on dying, death, and post-mortal practices and bureaucracy examines the practices migrants, their families, and communities develop to negotiate multiple belongings and identities, considering their past and present circumstances and visions of the future (Saramo *et al.*, 2019; Jassal, 2015). Family ties, considerations of place, region, and religion, and practical reasons connected with legislative and administrative regulations condition immigrants’ decisions (Gardner, 2002; Hunter, 2016; Snellman, 2019). As in other studies of transnationalism, in the regulations and practices of death the role of national states and national actors becomes highlighted. Migrants and their families must creatively negotiate the institutional, traditional, and religious regulations of death, the disposal of the body, and mourning — the necroregimes of states and other actors (Jassal, 2015). Transnational death also affects places and events traditionally perceived as national and even local, posing questions about their inclusiveness (Björn, 2019; Björn and Karhu, 2020).

The character of migrants’ transnationalism (also in death practices) is highly contextual, depending on the histories and character of migrations, international relations, physical and cultural distances between countries of departure and countries of destination (Glick Schiller *et al.*, 1995). Obviously, there is difference in the organization of migrants’ death practices between Britain and Bangladesh or Spain and Morocco with long distances between the countries (Gardner, 2002; Morreras and Solé Arreràs, 2019), and in neighboring countries Finland and Russia, or Finland and Sweden (Snellman, 2019). National bureaucracies which often are incompatible, administrate deaths in transnational contexts, and the need for transnational bodies that function on democratic principles in already existing transnational spheres was clearly evoked by researchers (e.g., Fraser, 2007). Bureaucratic matters and obstacles migrants face in their everyday lives in areas of schooling, work, housing etc. in countries of settlement differ from bureaucracy in cases of death in transnational contexts — they are more routinized and quotidian, while death represents the exception from everyday, is more rare occurrence than those which are connected with the routinized upkeep of life.

In lived everyday experiences of Russian speakers death-related practices evolve within a continuum that usually includes life and care on the pre-death stage, actual death, the organization of the burial, and the post-mortal period when social conventions around death must be completed. In case of Russian speakers living in Finnish border areas, all these stages can involve transnationally organized practices. The continuum of death can be portrayed as follows:

**Table 1: The Long Farewell: Continuum of Transnational Death Practices**

← † DEATH →		
Phase of pre-death care	† Burial	Post-burial period
How to organize? The Finnish welfare state, the family, the individual's own will, private elderly care in the family by the employed immigrant woman?	Where and how to dispose the body? The deceased's, the family's, the administrative will? In Finland process dominated by the Lutheran church authorities.	Long legal-administrative post-mortal process in two states. E.g. in Finland electronic death certificate, delivered to Finnish administrative bodies digitally, vs. an essential paper document that must be obtained in Russian embassy and delivered to different administrative bodies in Russia.

Transnational practices are present at every stage of the death process. At the pre-death stage the care of a dying person in Finland can be organized by inviting a relative or acquaintance from Russia to help the family cope with private care at home, thus combining family care with participation in the Finnish labour market. When dying Russian-speaking immigrants are cared for in nursing homes or homes for the elderly, relatives and family members from Russia and Finland participate in the organization of and decision making about care practices. However, concerning care, the most common transnational practice among Russian-speaking immigrants seems to be to care for elderly relatives who are left behind in Russia. This entails the organization of private care at home or in private homes for the elderly, bringing goods and medicine from Finland, and financing various medical or other actions. Moreover, the emotional care of relatives in Russia is omnipresent in Russian immigrants' transnational everyday (Davydova-Minguet and Pöllänen, 2020).

Concerning the organization of funerals and the disposal of the body, Finland and Russia despite their geographical closeness follow different administrative-cultural traditions which are connected, i.e., with the type of the welfare state. According to the typology of funerary arrangements in Western countries proposed by Walter (2005), Finland represents the Scandinavian model, which is institutionally religious and culturally secular. This means that part of the functions of the welfare state is delegated to the church. In Sweden, for example, the Lutheran church was part of public policy until 2000, when it ceased to be a state church. Even then the Lutheran church continued to be institutionally responsible for almost all activities associated with funerals in Sweden. Walter continues that this is a fact particularly in Sweden, where the church assumes many of the functions in funeral ceremonies that in many other countries are often provided either by private enterprises or the municipalities. In Finland too funerals are "typically held either in church, or in a chapel within a church owned cemetery or crematorium; and, if requested, the church has to provide a place, for example the parish hall, for secular funerals" (Walter, 2005). However, Walter points out that in cultural terms Scandinavian countries are predominantly secular, with low levels of both churchgoing and belief in an afterlife. Besides being a religious actor, the Lutheran church in Finland represents a bureaucratic body that performs the registration of population and administrates cemeteries.

Mokhov and Sokolova (2020), basing on Walter's typology argue that in post-Soviet Russia the way how funerary practices are organized is defined merely not by the considerations of religion, business or public policy, but by the "broken infrastructure", the insufficient functioning of all stages of registering death and organization of funerals, and the consequent attitude of Russians to death, funerals, burying and remembrance as the matter that requires struggle and overcoming.

In the next parts of the article, we analyse our empirical materials from the viewpoint of transnational bureaucracy in Finnish-Russian context.

## **Victor, Confused by Church Dominance in Finnish Death Bureaucracy**

When an immigrant dies in Finland, and the burial is organized there, ethnocultural and religious habits must be negotiated and somehow agreed, reconciling two national bureaucratic, cultural, and social systems (Davydova, 2005; Matyska, 2019; Morreras and Solé Arreràs, 2019). In our analysis we focus on the role of the Lutheran Church at the burial stage in the administration of death in Finland as it is experienced by Russian-speaking immigrants. Wandering and wondering about the power of the Lutheran church has arisen repeatedly in our interviews and participant observations. The confusion caused by the power of the Lutheran church that emerged in our data is conveyed by the typical story of “Victor”:

An old immigrant woman, Raili, who had moved to Finland in the 1990s as a re-emigrant because of her Finnish descent, dies in a nursing home in a small city in Eastern Finland.

Her bereaved son Victor who moved to Finland with her, had cared for her for years at home in their rented municipal apartment before her short period in the nursing home. Victor, who is already in his late fifties, must decide where and how to bury his deceased mother. Should he cremate the body or bury it in a grave? Should his mother be buried in Finland or in Russia? The situation is complicated by the closure of the Finnish-Russian border due to the coronavirus pandemic, and Victor decides that it would be easier to bury his mother's remains in their Finnish hometown cemetery.

Victor is unfamiliar with how funerals are organized in Finland — he doesn't know where to start, or how to proceed. He is accustomed to the Russian way to bury the body within three days after death, but now he is disoriented, he doesn't know which authority he should contact, does he need any official certificate about the death in order to start funerary preparations. Victor receives some instructions from the nursing home but doesn't completely understand them. Although he manages everyday matters in Finnish, he finds administrative Finnish too difficult. He asks for help from his Russian-speaking friends, who like him have “re-migrated” to Finland based on their Finnish descent and have lived in the country for more than two decades. Some of them have already gone through the deaths of their parents and can give some advice. He is told that the official burial permit is already digitally put by the nursing home's doctor “to the system”, and he can start the preparations without any other official papers.

Victor visits an undertaker with one of these friends. The undertaker doesn't speak Russian or English, but they manage to choose the coffin and clothes for his mother. He chooses the cheapest coffin and clothes (costing approximately one thousand euros), and transportation of the coffin to the venue of funeral ceremony. Although the price looks high for him, he is already told about the burial allowance that municipal social services provide for persons of limited means and that covers burial expenses up to one thousand euros and guarantees a decent burial.

Next, he has to choose a place for a farewell event. He wants to organize a secular ceremony in a beautiful place. Some years ago, Victor attended his acquaintance's funeral which was held in the chapel situated in the same building as the city's crematorium on the cemetery in the centre of his hometown. He wants to hold his mother's farewell event in this dignified place. He also decides to cremate the body of his mother — that's why the farewell ceremony in the same building seems right. When Victor meets the manager of the cemetery in his hometown in Finland, he receives a rather cold reply: it's impossible to hold a secular funeral ceremony there. The manager

turns to be an employee of the Lutheran church, and he is also responsible for the renting of the chapel adjacent to the city crematorium that is owned by the municipality and Lutheran and Orthodox parishes together. Victor still wants to hold the farewell in this place and asks if it would be possible to invite a priest to meet the religious requirements. After all, he considers Lutheranism to be part of the Finnish tradition, which he respects and keeps close to him through his Finnish mother. He receives the reply that it will be possible in this case. Then he asks if the coffin can be open during the ceremony — he wants to see his mother for the last time, and he is accustomed to this from today's Russia and from Soviet times. The cemetery manager answers that they are not used to this custom, and the coffin should be kept closed, especially with the current coronavirus pandemic. He also adds that the attendees must be limited to a small number. Victor, who is already quite confused, bereaved, tired, and doubtful about his ability to express himself and understand his interlocutor, gives up and decides to arrange the ceremony in the small chapel of the regional hospital. This room is small and very simple. There is only one Lutheran cross on the wall, with an Orthodox icon close to it. The ceremony can be secular, musical equipment should be brought by him, and the coffin can remain open, despite the pandemic restrictions.

The farewell ceremony for Raili is eventually organized three weeks after she passed away, which feels a long time for Victor. Only a few of Victor's Russian- and Finnish-speaking friends participate in it. His relatives from Russia decided not to come although it would be possible despite the restrictions. A representative of the undertaker is also present, even if he doesn't participate in the ceremony: he waits for its end in order to take the body to the crematorium located inside the cemetery. There, the place for the grave is already chosen: Victor signed a twenty years rental contract with the same employee of the Lutheran parish who denied him the right for a secular farewell ceremony in the chapel adjacent to the crematorium. The body is cremated in a few days and the ashes are given to Victor, who then puts them to the small grave together with an employee of the crematorium.

The funeral procedure in its basic form is quite similar in Finland and Russia, but the governance of burial and cemeteries differs. In Finland the disposal of a body is based on the health protection act (FINLEX, 1994) and the burial act (FINLEX, 2003a). The burial act provides for the burial and cremation of the human body, the treatment of ashes, the establishment, maintenance, care, and liquidation of cemeteries and private graves, and the establishment of a crematorium. The role of the Lutheran church as one of the main authorities in the burial sphere is derived from the legislation on the state churches (Lutheran and Orthodox). Historically, the power of the Lutheran church is based on the Scandinavian model and the long historical administrative and cultural ties with Sweden. Moreover, it is legitimized by the fact that the majority of the population of Finland belongs to it. However, Finns are seen as a somewhat secular people, and their religiosity as merely habitual and cultural rather than ideological.

The burial act imposes several general obligations concerning funerals: the body must be buried or cremated without undue delay; the body and ashes must be treated in a dignified manner that respects the memory of the deceased; the burial and cremation of the body and the handling of the ashes must respect the views and wishes of the deceased. The same law declares that "Evangelical Lutheran Church parishes or parish unions have an obligation to maintain public cemeteries. A cemetery can be shared by several parishes or parish unions" (FINLEX, 2003a: § 3). The Orthodox church, state, municipality, or a coalition of

municipalities may also maintain cemeteries. In practice, most Finnish cemeteries are maintained by the Lutheran church; in a few exceptions they are maintained by a municipality. The Lutheran dominance is very visible: the cemeteries are usually situated around churches or in proximity to them. If the Lutheran church is geographically distant from the cemetery, there is a Lutheran chapel at the latter, and crosses are visible in fence decorations and so on. In these cemeteries, there may be separate sections for Orthodox or secular graves. At the same time, these cemeteries are public, so those belonging to other faith communities, or who do not belong to any church, may be buried in them (Heng, 1994: 94-95).

The Lutheran church is therefore a public policy actor alongside the state, regional, and municipal authorities. However, being a Finnish citizen does not presuppose membership of the state churches or any other religious organization. The state churches are autonomous but part of the public policy authorities: for example, they have the right to levy taxes. The state provides legal orders and a juridical framework for other public policy authorities, and the burial procedure in Finland is delegated to the Lutheran church. Our data represented in Victor's story suggest that Lutheran church workers sometimes find it difficult to separate their theological ethos from their position as state authorities in matters concerning burial (e.g., who can use certain places for burial ceremonies).

The symbolic, political, juridical, and everyday power of the Lutheran church in Finland differs from the contemporary Russian post-Soviet context, where the church is separate from the state authorities, and cemeteries are owned and maintained by municipalities (N 117-FZ, 2021; see also Mokhov and Sokolova, 2020). The funeral procedure usually consists of the farewell ceremony held in a municipal or private funeral hall; in case of a religious funeral the blessing of the body can be performed there, in the church, or on the cemetery; and the burial at the municipal graveyard (Davydova, 2005). Although Orthodox crosses, churches, chapels, icons, as well as Muslim stars and crescents and other religious symbols, have emerged in Russian cemeteries, the power of religious organizations is in the first place cultural and symbolic, not administrative. The present Russian state is still separated from religion; nevertheless, the post-Soviet period has witnessed the proliferation of both "traditional" (mainly Orthodox Christian, Islamic, Buddhist, and Jewish) and "new" religions and religious organizations. Although they are proclaimed as equal, the Orthodox church has been overwhelmingly supported by the state authorities. However, the Orthodox church does not have a juridical mandate like that of the Lutheran church in Finland (Kääriäinen, 2001).

Although the Lutheran church's authority in Finland is based on legislation, its unavoidable involvement and visibility in the process of burial arouses confusion, questions, and hesitation in those individuals or families (i.e., with immigrant background) who wish to respect the deceased by organizing a

secular ceremony or a ceremony based on some other religious tradition.<sup>6</sup> Why does the Lutheran church ‘order’ what constitutes a respectful burial in my family? Why does it govern places for farewell ceremonies, although they could be owned by Lutheran and Orthodox parishes and the municipal authorities on an equal basis? Why is the entire funeral ceremony called a “blessing” (Finnish *siunaus*) (Davydova, 2005)? Our study’s data suggest that the contemporary multicultural condition of Finland’s society poses questions that call for a reassessment of the position of religious actors in the realm of the administration of death. In Finland legislation on the integration of immigrants is described as among the most multiculturalist in Europe; however, immigrants’ lived everyday contains demands to assimilate with unquestioned elements of Finnish life presented as universal customs, language, and practices (Saukkonen, 2020). The societal structures, which are seen as universal and neutral by the majority appear national-cultural in the perception of those who for any reason do not fit the national mainstream tradition (Puuronen, 2011).

When we raised this theme in our conversations with undertakers, they said they were very familiar with this challenge and wanted to establish commercial private halls for funeral ceremonies, but the burial act did not allow this. The legislation on burial guarantees the tidy maintenance of cemeteries, which Russian-speaking immigrants view as beautiful, orderly, and pleasant, and as preventing the unnecessary commercialization of burial. However, this legislation inhibits the development of this sphere by non-religious or non-public commercial actors, as has happened in the “old” immigration countries (Walter, 2005; Balkan, 2016).

A cemetery manager interviewed in a small municipality in Eastern Finland told us that the beautiful old church he managed at the cemetery was open to the funeral ceremonies of the Lutherans and Orthodox and other faith communities, as well as the municipality’s secular population. It is likely that the move to more open and multicultural burial requires not legislative adjustments but a reassessment of the *modus operandi*. Russian-speaking immigrants are not a uniform group regarding their religious beliefs, but the ideology of secularism can be seen as a cultural trait having roots in the Soviet past. Their as well as of other cultural minorities presence in Finland demands adjustment from employees of the Lutheran church who perform the function of a public, supposedly neutral, authority.

## **Victor, on the Quest for a Pathway in the Swamp of Post-Mortal Bureaucracies**

The death of a person requires a substantial effort from the remaining members of the family to follow and complete all the Finnish and Russian states’ bureaucratic requirements. In transnational conditions confusion arises because of the differences between practices in Finland and Russia (e.g., death certificates and

---

<sup>6</sup> Discrepancies between cultural and religious habits of majority and minority populations concerning burials have been studied largely in so called old immigration countries such as Britain, France, Germany and Netherlands (Gardner, 2002; Hunter, 2016; Jassal, 2015; Morreras and Solé Arreràs, 2019; Balkan, 2016; Kadrouch Otmany, 2016).



the digitization of services). Making the daily lives of individuals liveable can be overshadowed by such rigid bureaucratic practices. Studies of the changes of the Finnish administrative system highlight processes that are associated with the proliferation of neoliberal governance — for example, the diminishing of personnel and the hollowing out of welfare services, especially in densely populated areas (Tedre *et al.*, 2016). Nevertheless, the principle of good governance is cherished and promoted by the Finnish public authorities at various levels. The key features of these principles are demands for egalitarian, deliberate, and objective treatment.

Studies of the Russian bureaucratic system focus on the shift from the Soviet to the contemporary Russian system of governance and conclude that “bad governance” is a fundamental feature of the system. This results in the acceptance of corruption and oversized bureaucratic systems and complete distrust in governance (Gelman and Zavadskaya, 2020). However, Mokhov and Sokolova (2020) observe that the contemporary Russian system of care for the dead has its roots in the Soviet bricolage system, in which the state nominally takes responsibility, but which is in practice a peculiar local combination of state, local authorities, and private entrepreneurship, which remains unaccountable and continues the Soviet tradition of DIY funeral arrangements.

In their transnational everyday lives Russian-speaking immigrants in Finland face the realities of Finnish and Russian bureaucracies because they often hold dual Finnish and Russian citizenship. Since 2003 the Finnish Nationality Act has allowed the acquisition of Finnish citizenship without the requirement to renounce one’s previous citizenship (Oivo and Davydova-Minguet, 2019), and dual citizenship has since become a widespread practice among immigrants. While in Finland the introduction of a possibility of the acquirement of Finnish citizenship without the demand to refuse the previous, was seen as a means for better integration of immigrants and multiculturalization of the society, for Russian speakers the preservation of Russian nationality after getting Finnish citizenship had primarily practical meaning. It allows travelling to Russia without the need to arrange visas. Russian-speaking immigrants often own property, usually apartments and/or summer cottages, in Russia. The continuation of economic and social citizenship allows them to use Russian health services and social benefits (Kempainen *et al.*, 2022). People who have immigrated to Finland as adults and have worked in Russia usually claim pensions from Russia and receive them in their Russian bank accounts (sometimes hiding them from Finnish authorities). These circumstances bind them to the Russian state, and death and inheritance issues need to be documented and arranged not only in Finland but also in Russia, even if the deceased is buried in Finland.

“Victor”s’ story continues by illustrating the “double burden” of transnational bureaucracy:

Victor is obliged to make his mother’s estate inventory deed in Finland, although she didn’t possess any property and left only few hundred euros on her bank account. Because he is unemployed and receives income support, and there is no assets on his mother’s Finnish bank account, he can obtain help from the public legal aid office. The estate inventory deed has to be done within six months after the death happened. Some weeks after his mother’s death and funeral he visits the public legal aid office and is instructed



about the required documents. One of the documents, a Finnish extract from the population register that discloses his mother's inheritors, can only be ordered from the Digital and Population Data Services Agency via the internet. The registry office that functioned in his Finnish home city was closed during the coronavirus pandemic, and all registration services are now only electronic. If his mother had been registered as a member of one of the state churches' parishes, the certificate concerning the family relations of the deceased person could have been acquired from the local vicar's office. For many days Victor struggles to order the register extract online. All the instructions are in Finnish, Swedish, and English and are difficult to understand. He must then wait four weeks until the certificate arrives by post. Additionally, to obtain the estate inventory deed in Finland, he must get the official certificates about his deceased mother's possessions abroad — the Russian apartment and her pension assets in the bank.

In the transnational situation, from Russian-speaking immigrants' perspective, confusion arises in Finland because official registers and dealing with the public authorities have become increasingly digital in recent years and are available mainly electronically in banking services, taxation affairs, or applying for social benefits. This has resulted in dealing with the authorities becoming faceless and (even more) impersonal, and asking for advice demanding and challenging. Yet Finnish registers are comprehensive, and all the necessary information is usually at officials' disposal.

At the same time the Russian authorities often accept only paper documents with official stamps as official documents, while in contrast, paper documents like death certificates are difficult to obtain in Finland nowadays. Moreover, Russian speakers are surprised to find that the official population register in Finland is maintained not only by the state but also by the state churches. This leads to confusion about where to obtain official documents. Members of Lutheran and Orthodox parishes receive their register statements from their own parish, and those belonging to other denominations, or who are secular, receive documents digitally from the Digital and Population Data Services Agency.

Raili was registered as a permanent resident in both Finland and Russia (although she lived in Finland) and received pensions and social benefits from both countries. In Finland, the payment of social benefits stops immediately when the health authorities inform the population register, social authorities, and banks of a death. In Russia the information must be provided to the various authorities personally, backed by various documents (such as death, birth, and marriage certificates), usually within three days of the death. Victor succeeds in informing the Russian pension fund by phone from Finland, but the number of his Russian native town's social services is always busy, so he postpones providing this information until he can travel to Russia.

Victor drives to Russia in order to handle the bureaucracy of his mother's death some months after her death and funeral, which is already too late (and suspicious) according to Russian regulations and customs. The delay is due to the slow organization of funerals and bureaucratic procedures on the Finnish side and the coronavirus pandemic travel restrictions. Victor knows that now he can visit Russia only once a year, because he has no family members on the Finnish side of the border anymore. According to the new Russian rules as a Russian citizen he can travel from Russia back to Finland only if he has family members there or to receive medical treatment. His Finnish citizenship is not a sufficient reason for Russian border authorities because Russian legislation does not recognize multiple citizenship, but Russian border authorities consider him only Russian

citizen. He must plan his visit very carefully.

Victor decides to go to Russia with the medical death certificate given to him by the Finnish nursing home where his mother died. He knows that the Russian authorities will require a Russian certificate, which could have been acquired at the Russian consulate in Helsinki, but decides to try to get it in his native town on the Russian side of the border: the journey to the Russian consulate in Helsinki is too long and expensive; the border crossing point with Russia and his native town is much closer and more familiar. His native town on the Russian side is situated in a few dozen kilometres from the border crossing point.

Russian citizens living permanently abroad must be registered at Russian consulates. In Finland these consulates are in Helsinki, Turku, and Mariehamn, all in Southern and Western Finland. There is also an embassy office in Lappeenranta in Eastern Finland. But those Russian speakers who live close to the border usually prefer to remain registered in their Russian birthplaces and obtain Russian passports and other documents there. In the case of death, however, obtaining an official Russian death certificate without the actual body is difficult, and to get everything in order on the Russian side, the death certificate must be obtained in Helsinki. In addition to travel, this requires an official translation of a medical death certificate from Finnish to Russian by an authorized translator — which may be slow and expensive. The lack of official death certificates from people who come to Russia to undertake post-mortal arrangements was a major problem according to our interviews with Russian layers. A Russian notary with experience of dealing with such matters told us that those clients who live in Finland often either did not know about this requirement or neglected it, thinking it would be negotiable, which our informant said it was not. When in Finland Russian speakers prefer to obey the rules and regulations; in Russia they revert their habits and try to arrange matters informally. They feel the Russian regulations are tortuous and try to sidestep them by reducing their contact with the Russian authorities whenever possible.

When Victor arrives in his native town in Russia and tries to obtain a bank statement for his mother's account, he learns that this is impossible without the official Russian death certificate, which he should have acquired from the Russian consulate in Helsinki. The completion of an estate inventory deed in Russia is also impossible without this paper. Moreover, without this official document he cannot get funeral support from the Russian state, which corresponds to approximately one hundred euros. In his situation this could compensate for some of the expenses for the tombstone he plans to order in Russia and bring to Finland — a common practice among Russian-speaking immigrants, who are very aware of the differences in prices between Finland and Russia.

To summarize the transnational post-mortal bureaucracy through Victor's narrative, the situation can be described as follow:

Victor only has a Finnish death certificate with him, which needs to be officially translated and authorized in Russia. This is quite complicated to organize and is expensive. The death occurred too long ago. He is advised to start the matter of inheritance without the official death certificate at the local court. To handle his issue, he must hire a local lawyer, because the notary refuses to undertake it — the case is too old. The juridical process to prove his mother's death lasts for months, and after the certificate is acquired he must initiate the estate inventory with the local Russian notary to get Raili's apartment

registered in his name and receive the money from his deceased mother's bank account. Victor's mother died about a year ago, but the bureaucratic process on both sides of the border is still incomplete. Victor says that on the Finnish side the bureaucracy is more comprehensive and flexible. In contrast, handling these issues on the Russian side is complicated by the need to be present and deal personally with various authorities. He suspects Russian officeholders are biased, belonging to the networks of interpersonal relations in a small town, and if he has irritated one of them, capable of making things even more difficult than they are already.

## Conclusions

We leave Victor's narrative deliberately open in order to show the unpredictability and complexity of managing death bureaucracy, as well as long, seemingly endless time the transnational bureaucracy takes in cases of deaths of Russian-speaking immigrants. In a letter to the editor published in November 2021 in Finland's main national newspaper *Helsingin Sanomat* (Niskanen, 2021) the author demands that the deaths of foreign citizens occurring in Finland be reported digitally to the authorities of the state of the deceased person by the Finnish authorities. Currently, this information is only shared between the Finnish and Swedish authorities, and the author claims this situation discriminates against those who are not Swedish or Finnish nationals. When a foreign national dies in Finland, and their relatives are unable to get the official information about the death from the Finnish authorities, it creates a difficult and distressing situation for the bereaved relatives in their country of birth. In our opinion this letter conveys the expectation and even demand for a transnationalization of bureaucracy from those affected by mobilities and institutions with a transnational influence (Fraser, 2007). Indeed, digitalization makes this possible, and the transnationalization of the bureaucracies of death may be one path for future development (at least in case of the EU countries).

However, as our article and Victor's story indicate, in real life the bureaucracies of two different states with different legal-administrative regimes and even political ideologies complicate this task. There are plenty of reasons rooted in historical, cultural, administrative, religious, and political developments, as well as in practical matters, that make exchanges of information or other cooperation in matters of transnational death between neighbouring countries challenging. On the one hand, the problem is a lack of political will and mutual distrust on both sides of the border, but on the other, Victor and his friends also benefit from a situation in which states do not know everything about their transnational belongings, possible properties, and social benefits. Additionally, in the light of deepened crisis in EU-Russia relations the future doesn't seem bright, and the contrary development towards even more rigid practices is likely.

It seems that the change in the administration and performance of post-mortal practices takes place merely through the processes of commercialization and individualization that are typical features of the global neoliberal turn (Walter, 2005). These processes are common in both Finland and Russia, and they are easily recognizable in the organization and paraphernalia of funerals, in cemeteries, and in cultures of remembrance. Within last thirty years Finland has experienced fast multiculturalization of its society. Our study indicates the need

to critically reflect how Finnish death administration and funerary industry take into consideration Finland's multicultural population. Especially the dominance of the Lutheran church in the administration of funerals seems to remain unquestioned and largely approved among those who have been grown up in the Finnish context, but from the perspective of persons with transnational background it may look like forced religification. The digitalization of public services in Finland on the one hand makes the movement of information within and between the administrative bodies smooth, but on the other hand, it diminishes and hollows out personal contacts between immigrants and civil servants, thus making difficult to get personalized understandable information. Consequently, people have to rely on their networks which may be weak and shallow. The funerary contractors also are often unprepared to meet bereaved with the non-Finnish background, and they may feel that the funerary legislation precludes their initiatives to meet the needs of multicultural society by commercial means. To summarize, in birth and death, life's pivotal moments, migration and transnational connections illuminate to what extent multicultural, equal, tolerant, and ready to change societies are.

The attitudes of Russian-speaking immigrants towards Russian authorities abroad have been distrustful (Byford, 2012). Death requires large contacts with the authorities representing Russian administration abroad and in the places of origin of migrants. In case of Russian-speaking migrants ever worsening relations between Russia and the "West" are felt as potentially making their position in the eyes of Russian authorities even more fragile. In the context of Finnish-Russian migrant transnationalism and more widely, it seems the deteriorating conflict between "the West" and Russia is in a manner of speaking restoring the atmosphere to that of the Iron Curtain.

## References

- Balkan Osman** (2016) Between Civil Society and the State: Bureaucratic Competence and Cultural Mediation among Muslim Undertakers in Berlin, *Journal of Intercultural Studies*, 37 (2), pp. 147-161.
- Baschmakoff Natalia and Leinonen Maria** (2001) *Russian Life in Finland 1917-1939: A Local and Oral History*, Helsinki, Studia Slavica Finlandensia.
- Björn Ismo** (2019) Osip Sinitko. Venäläs-puolalaisvalkovenäläinen sotilas ja vuoden 1918 kansallinen muisti, in Jenni Merovuo Ed., *Moniääninen sisälissota Pohjois-Karjalassa*, Joensuu, Pohjois-Karjalan historiallinen yhdistys, pp. 212-257.
- Björn Ismo and Jani Karhu** (2020) Mustalla maakuntamatkalla, in Jani Karhu Ed., *Matkalla. Kirjoituksia karjalaisen matkailun historiasta*, Joensuu, Pohjois-Karjalan historiallinen yhdistys, pp. 58-91.
- Byford Andy** (2012) The Russian Diaspora in International Relations: "Compatriots" in Britain, *Europe-Asia Studies*, 64 (4), pp. 715-35.
- Davydova Olga** (2009) *Suomalaisena, venäläisenä ja kolmantena. Etnisyysdiskursseja transnationaalissa tilassa*, Joensuu, Joensuun yliopisto.
- Davydova Olga** (2005) Rituaali, identiteetti ja ylijärjestyminen. Joitakin ajatuksia paluumuuttajan hautajaisista, *Elore*, 12 (1), [online] last checked on 05/01/2022. URL: <https://journal.fi/elore/article/view/78500/39399>

**Davydova-Minguet Olga** (2021) Sotamuistia ja muistisotaa. Suomen venäjänkielisten ristiriitainen asemoituminen yllirajaisiin muistimaisemiin, in Anna Rastas and Leila Koivunen Eds., *Marginaaleista museoihin*, Tampere, Vastapaino, pp. 139-161.

**Davydova-Minguet Olga** (2018) The Dividing National Days' Celebrations in the Transnational Russian- Finnish Border Region, in Tatjana Kuharenoka, Irina Novikova and Ivars Orehovs Eds., *Memory. Culture. Identity*, Vol. 2, Riga, LU Apgads, pp. 226-243.

**Davydova-Minguet Olga** (2014) Diaspora käytännön kategoriana, *Idäntutkimus*, 21 (4), pp. 44-62.

**Davydova-Minguet Olga and Pöllänen Pirjo** (2021) Precarious Transnationality in Family Relations on the Finnish-Russian Border during the Soviet and Post-Soviet Periods, *Genealogy*, 5 (4), 92, pp. 1-15, [online] last checked on 08/01/2022. URL: <https://www.mdpi.com/2313-5778/5/4/92>

**Davydova-Minguet Olga and Pöllänen Pirjo** (2020) Everyday transnational Russian-Finnish family relations in a Finnish rural border area, in Johanna Hiitola, Kati Turtiainen, Sabine Gruber and Marja Tiilikainen Eds., *Family Life in Transition. Borders, Transnational Mobility, and Welfare Society in Nordic Countries*, London/New York, Routledge, pp. 107-117.

**Davydova-Minguet Olga, Pöllänen Pirjo, Björn Ismo, Oivo Teemu and Reut Oleg** (2022) Hautausmaat Yllirajaisuuden Tiloina, *Idäntutkimus*, 29 (3), pp. 21-38, [online] last checked on 02/01/2023. URL: <https://journal.fi/idaantutkimus/article/view/115255>

**Davydova-Minguet Olga, Sotkasiira Tiina, Oivo Toivo and Riiheläinen Janne** (2019) Mediated Mobility and Mobile Media: Transnational Media Use among Russian-Speakers in Finland, *Journal of Finnish Studies*, 22 (1-2), pp. 265-282.

**Debord Guy** (2006) Theory of the Dérive, in Ken Knabb Ed., *Situationist International Anthology*, Berkeley, Bureau of Public Secrets, pp. 50-54.

**Fedor Julie** (2017) Memory, Kinship, and the Mobilization of the Dead: The Russian State and the "Immortal Regiment" Movement, in Julie Fedor, Markku Kangaspuro, Jussi Lassila and Tatiana Zhurzhenko Eds., *War and Memory in Russia, Ukraine and Belarus*, Baingstoke, Palgrave Macmillan, pp. 307-345.

**FINLEX** (2006) *Act on the Orthodox Church (985/2006)*, [online] last checked on 08/01/2022. URL: <https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/2006/20060985>

**FINLEX** (2003a) *Act of Burial (457/2003)*, [online] last checked on 08/01/2022. URL: <https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/2003/20030457?search%5Btype%5D=pika&search%5Bpika%5D=hautaustoimilaki>

**FINLEX** (2003b) *Nationality Law (359/2003)*, [online] last checked on 08/01/2022. URL: <https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/2003/20030359>

**FINLEX** (1994) *Health Protection Act (763/1994)*, [online] last checked on 08/01/2022. URL: <https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1994/19940763#L9>

**FINLEX** (1993) *Church Code (1054/1993)*, [online] last checked on 08/01/2022. URL: <https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1993/19931054>

**Fraser Nancy** (2007) Transnationalizing the Public Sphere: On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a Post-Westphalian World, *Theory, Culture & Society*, 24 (4), pp. 7-30.

**Gardner Katy** (2002) Death of a Migrant: Transnational Death Rituals and Gender among British Sylhetis, *Global Networks*, 2 (3), pp. 191-204.

**Gergen Mary and Gergen Kenneth J.** (2002) *Ethnographic Representation as Relationship*, [online] last checked on 08/01/2022. URL: <https://works.swarthmore.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1571&context=fac-psychology>

**Gelman Vladimir and Zavadskaya Margarita** (2020) *Explaining Bad Governance in Russia: Institutions and Incentives*, [online] last checked on 08/01/2022. URL: <https://www.ponarseurasia.org/explaining-bad-governance-in-russia-institutions-and-incentives/>

**Glick Schiller Nina, Basch Linda and Blanc Christina** (1995) From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. *Anthropological Quarterly*, 68 (1), pp. 48-63.

**Heikkilä Eino** (2021) Etnografian kerronnallisuus ja aika, *Elore*, 28 (1), [online] last checked on 12/01/2022. URL: <https://journal.fi/elore/article/view/102402>

**Heng Bey** (1994) *Hautausmaat arkipäivän asioina*, Helsinki, Kirjaneliö.

**Huhtala Hannele** (2006) Max Weberin byrokratia ja kriisiviestintä: Suomen viranomaisten toiminta Aasian hyökyäaltokatastrofissa, *Media & Viestintä. Kulttuurin ja yhteiskuntatutkimuksen lehti*, 29 (3), pp. 22-37.

**Hunter Alistair** (2016) Deathscapes in diaspora: contesting space and negotiating home in contexts of post-migration diversity, *Social & Cultural Geography*, 17 (2), pp. 247-261.

**Jassal Lakhbir K.** (2015) Necromobilities: The Multi-sited Geographies of Death and Disposal in a Mobile World, *Mobilities*, 10 (3), pp. 486-509.

**Jerman Helena** (2004) Russians as Presented in TV Documentaries, *The Global Review of Ethnopolitics*, 3 (2), pp. 79-88.

**Jonsson Stefan and Willén Julia** (Eds.) (2017) *Austere Histories in European Societies. Social Exclusion and the Contest of Colonial Memories*, London/New York, Routledge.

**Kadrouch Outmany Khadija** (2016) Religion at the cemetery Islamic Burials in the Netherlands and Belgium, *Contemporary Islam*, 10 (1), pp. 87-105. URL: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11562-015-0341-3>

**Kemppainen Laura, Koskinen Veera, Safarov Nuriar, Olakivi Antero, Wrede Sirpa, Kinnunen Tiina and Jokisipilä Markku** (2012) Shifting images of "our wars" Finnish memory culture of World War II, in Tiina Kinnunen and Ville Kivimäki Eds., *Finland in World War II: history, memory, interpretations*, Leiden, Brill, pp. 433-482.

**Kotilainen Noora and Laine Jussi** (Eds.) (2021) *Muuttoliike murroksessa. Metaforat Mielikuvat Merkitykset*, Helsinki, Into.

**Kouvonen Anne** (2022) Ikääntyvät venäjänkieliset ja yllirajainen terveyspalveluiden käyttö, *Idäntutkimus*, 29 (2), pp. 3-20.

**Kurkinen Pauli** (Ed.) (1985) *Venäläiset Suomessa 1809-1917*, Helsinki, Suomen historiallinen seura.

**Kääriäinen Kimmo** (2001) Venäjän uskonnonvapauslaki ja uskonnollisten vähemmistöjen asema, *Teologinen aikakauskirja*, 6, pp. 554-561, [online] last checked on 08/01/2022. URL: [https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10224/3788/teol\\_0601\\_15.pdf?sequence=1](https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10224/3788/teol_0601_15.pdf?sequence=1)



**Laine Veera Sofia and Saarelainen Iiris** (2017) *Spirituality as a political instrument: The Church, the Kremlin, and the creation of the "Russian World"*, FIIA working paper 98, [online] last checked on 08/01/2022. URL: [http://www.fiaa.fi/wp-content/uploads/2017/11/wp98\\_russia.pdf](http://www.fiaa.fi/wp-content/uploads/2017/11/wp98_russia.pdf)

**Maddrell James D. and Sidaway Avril** (2011) Introduction: Bringing a Spatial Lens to Death, Dying, Mourning and Remembrance, in James D. Sidaway and Avril Maddrell Eds., *Deathscapes: Spaces for Death, Dying, Mourning and Remembrance*, Abingdon-on-Thames, Taylor & Francis Group, pp. 1-16.

**Matyska Anna** (2019) Doing death kin work in Polish transnational families, in Samira Saramo, Hanna Snellman and Eerika Koskinen-Koivisto Eds., *Transnational Death*, Helsinki, Studia Fennica Ethnologica, pp. 49-64.

**Metcalf Peter and Huntington Richard** (1991) *Celebrations of Death*, Cambridge, Cambridge University Press.

**Mokhov Sergei and Sokolova Anna** (2020) Broken infrastructure and Soviet modernity: the funeral market in Russia, *Mortality*, 25 (2), pp. 232-248.

**Morreras Jordi and Solé Arreràs Ariadna** (2019) Genealogies of death: Repatriation among Moroccan and Senegalese in Catalonia, in Samira Saramo, Hanna Snellman and Eerika Koskinen-Koivisto Eds., *Transnational Death*, Helsinki, Studia Fennica Ethnologica, pp. 118-137.

**N 117-FZ** (2021) *Federalnyi zakon o pogrebenii i pohoronnom dele*, [online] last checked on 08/01/2022. URL: <http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&nd=102039062>

**Niskanen Tiina** (2021) Suomessa kuolleita ulkomaan kansalaisia ei kohdella tasapuolisesti, *Helsingin Sanomat*, November 24, [online] last checked on 08/01/2022. URL: <https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/2003/20030359>

**Oivo Teemu** (2021) Exclusive citizenship-membership? Meanings of Finnish-Russian bonds and belonging, *Laboratorium*, 13 (3), pp. 134-157.

**Oivo Teemu, Davydova-Minguet Olga and Pöllänen Pirjo** (2021) Puun ja kuoren välissä: Ristiriitaiset lojaliteettivaatimukset Suomen venäjänkielisten yllirajaisessa arjessa, in Laura Assmuth, Ville-Samuli Haverinen, Eeva-Kaisa Prokkola, Pirjo Pöllänen, Anni Rannikko and Tiina Sotkasiira Eds., *Muuttoliikkeet ja arjen turvallisuus*, Helsinki, SKS, pp. 60-92.

**Oivo Teemu and Davydova-Minguet Olga** (2019) Kaksoiskansalaisuuden turvallistaminen ja Suomen venäjänkieliset, *Idäntutkimus*, 26 (3), pp. 59-77.

**Pitkänen Ville, Saukkonen Pasi and Westinen Jussi** (2019) *Samaa vai eri maata? Tutkimus viiden kieliryhmän arvoista ja asenteista Suomessa*, [online] last checked on 02/01/2023. URL: <https://skr.fi/serve/samaa-vai-eri-maata>

**Precarias a la deriva** (2009) *Hoivaajien kapina*, Helsinki, Like.

**Puuronen Vesa** (2011) *Rasistinen Suomi*, Helsinki, Gaudeamus.

**Pöllänen Pirjo** (2013) *Hoivan rajat – venäläiset maahanmuuttajanaiset ja yllirajainen perhehoiva*, Helsinki, Väestöliitto.

**Pöllänen Pirjo and Davydova-Minguet Olga** (2017) Welfare, Work and Migration from a Gender Perspective: Back to "Family Settings"? *Nordic Journal of Migration Research*, 7 (4), pp. 205-213, [online] last checked on 02/01/2023. URL: <https://journal-njmr.org/articles/abstract/10.1515/njmr-2017-0008/>

**Raunola Ilona** (2010) Osallisuus ja dialoginen paikantuminen etnografisessa kenttätöyssä, in Jyrki Pöysä, Helmi Järviluoma and Sinikka Vakimo Eds., *Vaeltavat menet*, Helsinki, Suomen Kansatietouden Tutkijain Seura, pp. 285-314.

**Ries Nancy** (1997) *Russian Talk: Culture and Conversation during Perestroika*, Ithaca, Cornell University Press.

**Saramo Samira, Snellman Hanna and Koskinen-Koivisto Eerika** (Eds.) (2019) *Transnational Death*, Helsinki, Studia Fennica Ethnologica.

**Saukkonen Pasi** (2020) *Suomi omaksi kodiksi. Kotouttamispolitiikka ja sen kehittämismahdollisuudet*, Helsinki, Gaudeamus.

**Sireni Maarit, Davydova-Minguet Olga and Pöllänen Pirjo** (2021) Invisible Agents of Rural Development. Russian Immigrant Women in the Finnish border region, *Frontiers in Sociology*, [online] last checked on 08/01/2022. URL: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fsoc.2021.601726/full>

**Snellman Hanna** (2019) Negotiating belonging through death among Finnish immigrants in Sweden, in Samira Saramo, Hanna Snellman and Eerika Koskinen-Koivisto Eds., *Transnational Death*, Helsinki, Studia Fennica Ethnologica, pp. 25-48.

**Statistics Finland** (2021a) *Ulkomaalaistaustaiset*, [online] last checked on 02/01/2022. URL: <https://www.stat.fi/tup/maahanmuutto/maahanmuuttajat-vaestossa/ulkomaalaistaustaiset.html>

**Statistics Finland** (2021b) *State church*, [online] last checked on 08/01/2022. URL: [https://www.stat.fi/meta/kas/valtionkirkko\\_en.html](https://www.stat.fi/meta/kas/valtionkirkko_en.html)

**Tedre Silva, Pöllänen Sonja and Voutilainen Mari** (2016) *Maaseudun näkökulmasta: Tarkennuksia hyvinvointipalveluiden muutoksiin*, Joensuu, Kirjokansi.

**Tuominen Esa** (2018) Venäläisiä eroaa Suomen ortodoksikirkosta – Venäjän kirkko ei suostu enää antamaan ehtoollista Suomen ortodoksikirkon jäsenille, *Ilta-lehti*, 02/12, [online] last checked on 02/01/2023. URL: <https://www.iltalehti.fi/kotimaa/a/8620d5be-f646-4145-a192-c0e5bb58415a>

**Varjonen Sirkku, Zamiatin Aleksander and Rinas Marina** (2017) *Suomen venäjänkieliset: tässä ja nyt. Tilastot, tutkimukset, järjestökentän kartoitus*, Helsinki, Cultura-säätiö.

**Walter Tony** (2005) Three ways to arrange a funeral: Mortuary variation in the modern West, *Mortality*, 10 (3), pp. 173-192, [online] last checked on 02/01/2022. URL: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13576270500178369>



**Olga Davydova-Minguet and Pirjo Pöllänen**

**Long Farewell: Bureaucracy of Transnational Death in (Post)-Mortal Practices of Russian-Speaking Immigrants in Finland**

The article analyses the confusions around dealing with death-related bureaucracies that Russian-speaking immigrants living in Finland's border areas have to carry out. Death of their loved ones puts migrants in contact with officials of different levels in their Finnish localities of dwelling and Russian localities of origin. The fulfilment of all bureaucratic requirements feels unfamiliar and laborious and turns to a "long farewell" in the experiences of immigrants. The study makes use of different ethnographic materials by the authors and presents them in a form of "typical story" that is compiled from diverse, but yet alike experiences of Russian-speaking immigrants. Main confusions derive from the digitalization of bureaucratic services in Finland and the need to present paper certificates in Russia, as well as the dominant role of Lutheran church in Finnish burial administration. These encounters and experiences add to our understanding of Russian-speaking migrants' transnationalism, which seems to be highly dependent on both Finnish and Russian welfare services and authorities, as well on the deteriorating conflict between Russia and "the West".

**De longs adieux : la bureaucratie de la mort transnationale dans les pratiques mortuaires des immigrés russophones en Finlande**

L'article analyse les confusions générées par les démarches bureaucratiques liées à la mort que doivent effectuer les immigrés russophones résidant en Finlande, dans les zones frontalières. Le décès de leurs proches met les migrants en contact avec des fonctionnaires à différents niveaux, tant dans leurs localités de résidence finlandaises que dans leurs localités russes d'origine. Ces exigences bureaucratiques sont peu familières et laborieuses, et se transforment en une expérience de « long adieu » pour ces immigrés. Ce travail utilise divers matériaux ethnographiques collectés par les autrices et les présente sous la forme d'une « histoire type », compilée à partir d'expériences variées, mais similaires, d'immigrés russophones. Les principales confusions proviennent de la numérisation des services bureaucratiques en Finlande d'une part et de la nécessité de présenter des certificats papier en Russie de l'autre, ainsi que du rôle dominant de l'église luthérienne dans l'administration funéraire finlandaise. Ces rencontres et ces expériences nous aident à mieux comprendre le transnationalisme des migrants russophones, qui semble dépendre fortement des services sociaux et des autorités à la fois finlandaises et russes, ainsi que de la détérioration du conflit entre la Russie et « l'Ouest ».

### **Largas despedidas: la burocracia de la muerte transnacional en las prácticas mortuorias de inmigrantes de habla rusa en Finlandia**

El artículo analiza las confusiones en torno a los procesos burocráticos relacionados con la muerte que tienen que llevar a cabo los inmigrantes de habla rusa que viven en las zonas fronterizas de Finlandia. La muerte de sus seres queridos pone a los inmigrantes en contacto con funcionarios de distintos niveles en sus localidades finlandesas de residencia y en las localidades rusas de origen. El cumplimiento de todos los requisitos burocráticos resulta desconocido y laborioso y se convierte en una «larga despedida» en las experiencias de los inmigrantes. El estudio hace uso de diferentes materiales etnográficos de los autores y los presenta en forma de «historia típica» que se recopila a partir de experiencias diversas, aunque parecidas, de inmigrantes de habla rusa. Las principales confusiones se derivan de la digitalización de los servicios burocráticos en Finlandia y de la necesidad de presentar certificados en papel en Rusia, así como del papel dominante de la iglesia luterana en la administración funeraria finlandesa. Estos encuentros y experiencias contribuyen a nuestra comprensión del transnacionalismo de los inmigrantes de habla rusa, que parece depender en gran medida de los servicios y autoridades de asistencia social tanto finlandeses como rusos, así como del deterioro del conflicto entre Rusia y «Occidente».

# Transferring Deceased Bodies, Building Transnational Communities. The Case of Kyrgyz and Tajik Migrants in Russia

Juliette Cleuziou<sup>1</sup> and Aksana Ismailbekova<sup>2</sup>

Migratory flows from Central Asia to Russia have been taking place for more than twenty years, ever since the breakdown of the Soviet Union (1991), with a remarkable acceleration in the early 2000s, and Russia has become a place where migrants have now gained experience in terms of civic or even political organisations.

Among the primary incentives to organise solidarity, one can identify the management of the body of a deceased migrant abroad. As with many other Muslim countries, post-Soviet Central Asian states do not have commercial funeral homes: death is a matter of collective management by the local community of relatives and neighbours. Only specific services such as reciting prayers, ritual body washing or grave digging may be compensated financially or by in-kind gifts, but the nature of the exchange is never thought to be a service provider-customer one. In Russia, on the other hand, the funeral sector is notoriously contaminated by corruption and fraud (Mokhov, 2021), and even a lack of competence in some regions with regard to Muslim rituals. Although Muslim funeral homes do exist, for example, in Moscow or Saint Petersburg, most Muslim migrants do not address them; among their major reasons are the financial costs and their different relation to Islam (Oparin, 2020).

As in other diasporic contexts, the issue of dead care is particularly acute given the high number of Tajik and Kyrgyz migrants working in Russia and sending money home to support their families. The heavy dependence of families on their migrant relatives in Russia reflects the broader political and economic dependence of Tajikistan and Kyrgyzstan on Russia, although Russian public opinion remains quite hostile to migration, and Central Asians are particularly affected by negative stereotypes (Zakharov, 2015; Agadjanian *et al.*, 2017). In this context, caring for a dead compatriot is often considered a fundamental ethical act, if not a political one. Yet, if the death of a compatriot encourages migrants

---

1 Anthropologist, Associate professor (MCF), University Lumière Lyon 2/LADEC, 5 avenue Mendès France, 69500 Bron, France; <https://orcid.org/0000-0003-4170-5528>; [juliette.cleuziou@univ-lyon2.fr](mailto:juliette.cleuziou@univ-lyon2.fr)

2 Anthropologist, Research Fellow, Leibniz-Zentrum Moderner Orient (ZMO), Kirchweg 33, 14129 Berlin, Germany; [aksana.ismailbekova@zmo.de](mailto:aksana.ismailbekova@zmo.de)

to donate money or provide logistic support, not all solidarity practices are embedded into formalised organisations and develop into stable and regular practices. Our paper seeks to understand how death care may be a starting point for the creation of stable transnational solidarity groups and hometown organisations, and the concrete operator of translocal practices adapted to the constraints, circumstances and needs surrounding death in Russia.

A substantial and still growing anthropological literature on migration in the post-Soviet space addresses transnational familyhood, focusing on transnational family networks that maintain remote family ties with the decision to migrate being family-oriented and embedded in broader social, cultural and community projects (Rahmonova-Schwarz, 2012; Cleuziou, 2013; Abashin, 2014; Aitieva, 2015; Reeves, 2011 and 2017; Urinboyev, 2017; Abashin and Brednikova 2021; Cleuziou, 2023). However, less attention has been paid to the emergence of migrant community practices in Russia, and especially migrant-supporting associations (whose members sometimes refer to themselves as “activists”) and their impact on the daily life of migrants and community-building (see Rahmonova-Schwarz, 2012: 199 *sq.*; Kluczevska and Korneev, 2018; Sahadeo 2019: 183-186). Drawing a general picture of Central Asian migrant organisations in Russia is quite challenging, as they are multifaceted. They may bring together friends and colleagues, co-villagers, extended family members or lineages. They may have as their main objective the defence of migrants’ rights and a commitment to political outcomes, but they may also be more concerned with day-to-day difficulties and provide in-kind services, as well as material and legal support to migrants in need. Some of them promote solidarity and community practices in the name of Islam, while others tend to emphasise local identities, kinship, *mahalla* (neighbourhood), and translocal practices. While some of these organisations are officially registered as ethno-cultural associations and referred to as “*diaspora*” (in Russian), others operate on a more informal level. Although their institutional framework may be loose, their power of constraint over their members may be strong — a dimension we shall explore below.

Literature on Central Asian migration also tends to overlook the management of death in a migratory context, despite the major role that migration plays in family planning and individual trajectories. Research in other diasporic contexts has shown that care for the dead is a particularly effective motive for initiating community practices in solidarity, and thereby constituting an organised collective (Chaïb, 2000; Gardner and Grillo, 2002; Petit, 2005; Masinda, 2014; Aggoun, 2006; Félix, 2011; Lestage, 2012a; Lacroix, 2016; Rachédi, Montgomery, and Halsouet, 2016; Kobelinsky and Rachédi, 2023). One thing to take from this literature is that transnational communities must not be taken for granted: they arise from regular activities and gatherings, as well as narratives of identity, moral and religious values, and relatedness, and are constantly renewed by their leaders. In this context, “doing death” transnationally (Matyska, 2019) is not only an incentive to build a solidarity group but is an actively community-building practice whose repetition in time and across borders contribute to the formalisation of transnational networks.

This already existing literature has indeed shown how death abroad triggers the need for an institutional organisation in the country of migration, which can lead to the creation of hometown based organisations (Petit, 2015; Lacroix, 2016)

and/or commercial funeral companies (Lestage, 2012b; Afiouni, 2019), and their role in the emergence of proper burial sites in the country of arrival (Ansari, 2007; El-Alaoui, 2012; Arraràs and Moreras, 2019); this reinforces transnational connections between migrants and their families who stay behind, as well as the emergence of a moral territoriality that circulates transnationally (Lacroix, 2019). Like their counterparts in other hosting countries, Central Asian migrants have learnt from the experience of sending bodies to their home countries and have therefore overcome substantial logistical, emotional and financial vulnerabilities. In so doing, some migrant-based organisations have developed specific routinised procedures in order to make it more efficient. Although we cannot assume that all forms of Central Asian dead care operate through such migrant organisations in Russia, we are suggesting that their internal structure, the values and shared identity they promote and the way leadership is understood enable us to understand community-building practices in a migration setting, and more generally how they contribute to the creation of a “transnational moral territoriality” (Lacroix, 2019), hence distancing from an often perceived hostile Russian society (Sahadeo, 2019).

To delve into these questions, we will focus on two hometown organisations, leaving aside the less formalised practices of solidarity. One of them is a Tajik association based in Tver, a Russian city with one million inhabitants, located north-west of Moscow, with whom Juliette Cleuziou has worked since 2017. The second one is a Moscow-based Kyrgyz organisation that Aksana Ismailbekova has followed since 2021. Both of us have been conducting ethnographic research in Central Asia and Russia for years, and this particular article is based on interviews, observations on site and online, as well as informal discussions with community leaders and migrants involved in these structures. While comparison is not our main goal, we were struck by the commonalities that both Tajik and Kyrgyz organisations share in Russia, especially when it comes to the rhetoric on death, identity, family, community and religious values, although it relies on different formations. Kyrgyz organisations are more lineage-based (as a mirror of Kyrgyzs in Kyrgyzstan), and Tajik organisations are rather village-based.<sup>3</sup> Moreover, and although Tajiks and Kyrgyzs do not share the same migratory regime,<sup>4</sup> both organisations rely on and perceive financial contributions as a pillar in the protection services they should provide. While taking care of the deceased in a migratory context is often described as a spontaneous ethical act by our informants, the collective management of death actually requires experiential learning (and thus takes time), some sort of stability, a minimum amount of resources and division of work that is to be carried out collectively. Death becomes a reason for mobilisation but also a rhetoric of identity, which can be

3 Kyrgyzs are a Turkic-speaking population who used to practise pastoral nomadism, while Tajiks speak an Iranian language and have been a pastoral sedentary population — although the Soviet regime has modified quite substantially modes of production and subsistence.

4 Kyrgyzstan is a member of the Eurasian Economic Union, whose statutes provide that member citizens are not subject to the monthly work permit regime in Russia, as it applies to other migrants. On the contrary, Tajik citizens have to pay the monthly “patent”, which is sometimes as expensive as seventy euros/month in the region of Moscow. Moreover, while migration from Tajikistan started during the Civil War that hit the country in 1992 (until 1997), flows from Kyrgyzstan started in the early 2000s (Abashin and Brednikova, 2021).

explored through the emergence of young leaders engaged in death-related activities, who have developed a narrative in close interaction with the authority of the (funerary) values embedded in the country of origin.

Through the analysis of different dimensions of dead care activities — namely, the experiential learning and commitment of certain individuals in managing and circulating bodies in and from Russia, the securitisation of funds through their institutionalisation and digitalisation, the division of transnational funerary work between Russia and the country of origin, the development of social expectations and pressure inside the group, and eventually the emergence of community leaders, who build their authority upon the concrete help they are able to organise — we see how dead care provides migrants in Russia with a solid ground for the creation of stable transnational communities and solidarity groups, which, in turn, secure future mobility between Russia and Central Asia.

## **Ensuring a “Good Death” in and from Russia**

To understand how dead care practices contribute to the creation of a stable transnational solidarity group, one needs to examine the cultural expectations that are related to death. According to most Central Asians working and living in Russia, their body should be buried in their hometown or home village in case of sudden death abroad. The final return should be organised quickly by his/her relatives and compatriots and follow Muslim requirements, as a reflection of what Thomas called a “good death,” meaning that the ritual procedure will allow the deceased to definitively separate from the realm of the living and society to recover from the rupture constituted by the death of one of its members (Thomas, 1988). In the context we study, a particular importance is given to visiting the grave of deceased relatives on Muslim holidays, which also plays a major role in body repatriation from Russia. The two hometown organisations we worked with have gathered on the basis of this expectation, often formulated as a duty. For their part, some local mortuaries that are unable to offer rituals similar to those of Central Asian Muslims now know that they should turn to migrant organisations if they are dealing with an unclaimed body, apparently or surely a Central Asian national.

## **The Management of Death-Related Procedures**

When Ali, a Russian citizen of Tajik ethnicity, receives a phone call from the mortuary, he knows that he might have to spend the day on the “case.” In the western Russian city of Tver where he lives, the hospital morgue calls him when a body of a Tajikistani citizen or an individual with Central Asian/Tajik ethnic origin is left without identification. Ali goes to the morgue, takes pictures of the deceased’s IDs, and tries to find information about the person through his network. Sometimes, he publishes the picture of the deceased on his Facebook page, and sends it to the various WhatsApp groups with whom he is in contact. Once the person has been identified, and the relatives in Russia or/and Tajikistan have been contacted, Ali organises the collection of the relevant documents (medical and civil death certificates), body repatriation when needed (corpses

carried in both wooden and zinc coffins<sup>5</sup> by plane), or burials when the funeral takes place in Russia.

Ali has developed this know-how of the *chaîne opératoire* related to body identification and management of the bodies of Tajiks who died in his city during the many years he has been working in the migrant-supporting organisation that his uncle and the older generation of migrants created in the late 1990s. Informal at first, the now official “autonomous ethnic-cultural organisation of Tajiks in Tver”<sup>6</sup> comprises seven regional sub-groups, each of them gathering several dozens or even hundreds of families from a common area in Tajikistan. Each group is led by a male leader whose task is to ensure the collection of annual contributions (regional fund) and concrete operational help for its members when needed. Each leader is assisted with a cashier, deputies and a council whose size depends on the sub-group.<sup>7</sup> Recently, Ali has also become the vice president of the diaspora organisation, which claims that more than 16,000 Tajiks live in Tver and its surrounding areas,<sup>8</sup> although obviously not all are active members or donors.

An organisation of similar complexity can be observed in the Kara-Kulja Kyrgyz group created in 2017 in Moscow and named after a region in Kyrgyzstan. Nurali, who was born there in 1987 and has been living in Moscow for fourteen years, was elected as its head in 2018. This organisation (which has recently submitted an application for registration with the Russian authorities) comprises members of forty-four villages in Kyrgyzstan, each of them having their own leader and representatives of each patrilineage<sup>9</sup> as well as their own fund. In addition, each lineage has a sublineage head (*joro bashy*), who is in charge of collecting money by talking to each member individually.<sup>10</sup> After several years of experience, the organisation now devotes its funds to three priorities: repatriation of bodies to Kyrgyzstan, legal and medical assistance for migrants in Moscow (in case of road accidents, hospitalisation), and help for vulnerable people (disabled children, pregnant women who cannot work, etc.).

5 Those who identify under the name of “Cargo 200” (Gruz 200), as during the Soviet-Afghan war.

6 Officially registered on 2<sup>nd</sup> March, 2020.

7 Ali is the head of a regional group that has had the following organisational structure for some years: an elected leader, two appointed deputies, an appointed treasurer and a council of twelve elected people. This regional group comprises about 360 men (and, sometimes, their families) who have to contribute 1,000 roubles/year. Inside the group, some extended families have also created their own fund, dedicated to helping kin (hospitalisation or medical problems, university fees, weddings, etc.). Some individuals give each year to their regional fund, and each month to their family fund.

8 Mahhohob Акмал (2016) Муким Майбалиев: Интеграция в ЕАЭС решит многие проблемы Таджикистана (Mugim Maybaliev: Integration into the EEU will solve many of Tajikistan's problems), *AsiaPlus*, 09/08, [online]. URL: <https://asiaplus.tj.info/ru/news/tajikistan/society/20160809/mukim-maibaliiev-integratsiya-v-eaes-reshit-mnogie-problemy-tadzhikistana>

9 Lineage plays an important role in the Kyrgyz social structure, whereas in Tajikistan, the extended family and village ties are more relevant to understanding social organisation.

10 According to their own census, the Kara-Kulja district (*rayon*) comprises 100,000 people in Kyrgyzstan, approximately 20,000 of whom now reside in Moscow. They are all connected by territoriality and lineage ties and are expected to be active contributors to a common fund dedicated to the mutual help and festive activities of the diaspora.



Similarly to Ali, Nurali is also in charge of the management of a deceased member of the Kara-Kulja group, especially if the relatives are unable to get involved. When he is informed about someone's death, Nurali is expected to organise the repatriation of the body to Kyrgyzstan. He also has to announce the death and collect money from the leaders under him. This means that the money is not available immediately. Unlike the Tajik example, the money is collected after death. However, the strong demarcation of community membership makes it easy to target contributors, and attachment to the group tends to make the line between voluntary and compulsory donations very thin.

### **The Procedures of Transfer and Burial**

These formalised organisations are involved in guaranteeing proper death care at different levels: institutional and financial. a) At the institutional level, since they control the whole administrative process and its subtleties; b) at the financial level, to make sure that the body receives the adequate treatment. Dealing with a body requires going to the mortuary with some of the deceased's relatives to clarify the cause of death. Officially, an unembalmed body can be stored free of charge for a few days, but informal payments often take place.<sup>11</sup> In the case of "death due to natural causes"<sup>12</sup> the body can be transferred to Central Asia within two or three days, depending on the available flights. Ali or one of his helpers usually drives the body to Sheremetyevo Airport (near Moscow), which is a two-hour drive. In both cases, Ali and Nurali may be in charge of informing relatives in Moscow and sometimes even at home if no one else can do it.

Overall embalming services, coffins, transportation and flight tickets require between 50,000 and 80,000 roubles (650-950 euros). These amounts are evidently difficult to gather for individuals on often low and irregular incomes. Both organisations show that one coping strategy when faced with this type of situation is to create standardised procedures where money is either immediately available or collected quickly. In both the Tajik and Kyrgyz groups we followed, solidarity community administration comprises several tasks. The leader is usually assisted by an "accountant" (ru. *kaznachey*), who reports on the amount of money collected and the expenses. Since the money is now transferred through digital (bank) applications, financial matters are quite transparent, which is a strong incentive to secure trust among group members. The accountant is thus expected to provide community members with regular financial updates via WhatsApp messages and during meetings. Not only does this procedure reduce mortuary costs (by shortening the storage period) but it also provides more time to focus on the administrative and logistical tasks (transportation, repatriation and burials, etc.) and less time on caring for the deceased. The remaining money is usually sent to the bereaved family home "to help buy the food for the funerals" (Ali) or to make sure that relatives arrive on time without worrying about travel expenses (Nurali).

---

11 Individuals who die from COVID-19 related complications are not embalmed. This reduces mortuary costs to zero — but the body cannot always be repatriated due to border closures.

12 According to Russian regulations, if the case has criminal connotations, the permission of the criminal investigator must be obtained.



Thus, money remains the most sensitive issue. Without money, every step of this funerary *chaîne opératoire* may pose a challenge. It is needed to get the body from the morgue (we mentioned the fact that morgue staff often demand informal payment) and to transport it, to obtain documents, to buy coffins and sometimes zinc coffins (for freight transportation) and to buy plane tickets home for one relative of the deceased, etc. Therefore, the routine procedure is also highly dependent on the ability to gather money quickly and in sufficient amounts.

Close scrutiny of these internal mechanisms highlights one visible absence — that of the Russian funeral sector; not only are Muslim funerary services rare all over Russia (although Muslim Russians account for about 25 million people, or about 17% of the population), but the provision of Muslim services to migrants is also depicted (by migrant organisations) as discriminatory because of its costs.<sup>13</sup> Furthermore, given its poor reputation, most migrant organisations try to avoid funeral homes and have as little contact with them as possible (see Cleuziou, introduction, this volume). Ali and other Tajik leaders have been in contact with only one funeral home in Moscow that may provide particular products and services, such as wooden and zinc coffins (mandatory for freight) and transportation to the airport. Moreover, until quite recently, institutional support from the States of origin was rather limited: consulates, embassies and other state representatives only very occasionally provide financial or technical support in such cases. The Tajikistani national airline Tajik Air used to fly coffins to Tajikistan free of charge but is on the verge of bankruptcy since 2021. Instead, there is discussion about the private airline Somon Air providing free repatriation of the bodies to Tajikistan, but this remains uncertain. Since 2021, the Kyrgyzstani State has been distributing allowances (70,000 roubles, approximately 800 euros) to the bereaved families upon the presentation of a death certificate from the mortuary.<sup>14</sup>

The two detailed cases highlight the complex negotiation and arrangements that require a lot of energy. We see how the guaranty of a “good death” is ensured through the formalisation of hometown organisations, who capitalise on their experience to mitigate the disruption caused by the death of one of their compatriots abroad.

## Emergency “*Kassa*” and Preventive Funds

Another dimension of these risk-mitigating practices is the development of preventive funds. When we look closer at the Central Asian context, collective funds (ru. *kassa*; kg. *yntymak*, *katysh*; tj. *pul*) are quite common, and are used in particular for life-cycle and religious events, such as births, marriages, funerals, circumcisions, etc. Money and in-kind donations contribute to the reproduction of kinship and social ties more generally (Kuchumkulova, 2007; Ilkhamov, 2013; Ismailbekova, 2014; Rubinov, 2014; Light, 2018; Cleuziou, 2019; Murzakmetov, 2020).

<sup>13</sup>Two mosques in Moscow have funeral homes that offer commercial Muslim funerary services (the Mosque cathedral and the historical mosque).

<sup>14</sup>Uzbekistan has launched a fund dedicated to helping migrants abroad, including the repatriation of deceased migrants. It is also likely that the COVID-19 pandemic has fuelled the need for more assistance from the authorities, although discussions are ongoing.

In addition, and as mentioned above, funeral homes do not exist in Kyrgyzstan or Tajikistan: the deceased is buried in the cemetery by men and relatives, neighbours and friends, who are expected to feed the bereaved family for three days after the death, and then help them to organise large meals (with meat, because “blood has to flow”) on the third, seventh and fortieth days of remembrance, as well as after six months and on the one-year anniversary that concludes the mourning period. The collective dimension of mortuary events is a fundamental pillar in local social events, and the material organisation of gatherings relies on the help of relatives and close neighbours.

In Russia, where people are more dispersed, the sense of responsibility to help in the event of a person’s death usually results in occasional gifts of money rather than help in kind, and depends on individual benevolence. The practice of circulating a “box” is well known, as it has been used both among Tajiks and Kyrgyzs in difficult times in Russia. At marketplaces, in restaurants and on construction sites, every location where Central Asians work, people with a body “in charge” request charitable donations (the “good deed”<sup>15</sup>). But this *de facto* generosity, based on religious ethics and anonymity, may be problematic. No one can ever be certain of collecting enough money. The person commissioned with the task is responsible for collecting the money and “running all over the city”, etc. In short, it is quite a demanding exercise with sometimes a poor outcome. Nowadays, this practice is still widespread, but the material collection of money is accompanied by calls for help online, through various networks and digital apps, in order to save time and to reach a bigger audience. In this regard, ICT-based communication has considerably improved visibility and probably also efficiency. Banking and payment apps have also facilitated money transfers and the monitoring thereof.

In many ways, the preventive funds<sup>16</sup> that are organised by hometown organisations — and which contributed to their internal structuration — are envisaged by their contributors as an informal insurance. Should something happen to them, they know that the funds will be available to help their family arrange the funeral (see Pellet and de Talancé, this volume). But insurance against what? Given the fact that the visibility of death on social networks and calls for help have raised awareness of the risk of death in Russia, preventive funds work as a risk-mitigation practice, evidently not against death *per se*, but against the possibility of being desocialised after one’s death. In fact, the main fear associated with dying for most of the contributors was the possibility that their body could be “stuck” in the mortuary, in Russia, or that their family would be unable to recover it. Rumours of mass burials or forced cremations sometimes circulate, reflecting a latent fear of being treated in this way if one died on Russian soil.

Whereas in Central Asia financial aid is based on interpersonal donations, preventive funds in Russia work as redistribution funds financed by more or less voluntary and compulsory contributions and managed centrally. For many

15 The good deed (tj. *Savob*; kgz. *Soop*) refers to a religious belief that positively connoted action during a person’s life and may reap rewards in the afterlife.

16 By preventive funds, we understand a collection of money of people who know one another, that takes place regularly (monthly, annually, etc.) *in case* tragic events happen. Money is *already* gathered.

members, this process seems quite fair when the funds contribute to ensuring the dignity of the deceased and supporting his or her family — and is rarely debated. However, when it comes to other causes (e.g. medical or administrative support for migrants in Russia, or development, restoration of buildings or the village of origin, etc.), there are regular discussions about fairness in terms of who should contribute, who should be supported, the level of contribution and the reason for support, etc.<sup>17</sup>

## The Division of Transnational Death Work

In both our cases, the funds help rationalise dead care in order to minimise the time and energy spent in arranging repatriation. As a result, we see well-organised procedures in detail. The division of funeral arrangements between groups in Russia and families at home is quite striking. Funeral rituals rarely take place in Russia as they are generally performed when the body arrives in Tajikistan or Kyrgyzstan — commemoration begins once the dignity of the body is secured. Migrant communities take care of the logistics required to transfer the body while the family and relatives at home manage most of the religious and commemorative elements. “Doing death”<sup>18</sup> in a transnational context thus often reflects tandem (but differentiated) activities here and there, abroad and at home, and contributes to reinforcing transnational kin networks and transnational ties in general. As Nurali says:

*“Unfortunately, because of frequent death cases, many understand the importance of contributing money to the fund. Everybody understands its importance. No one is protected from bad luck, because tomorrow any person might face difficulties in life (oor kun tushup kalishi mumkun). It is not only important as a financial contribution but it strengthens the connection with distant relatives. Now the event of death is well organised and has even been institutionalised.”*

This division of work reflects the authority of the burial values back home, and death-related activities tend to depend greatly on considerations of what “good” means in the country of origin. While Gardner (2002) refers to the “sacred capital” of the country of origin when focusing on posthumous repatriations of UK-based Sylheti bodies to Bangladesh, Lacroix (2019) refers more generally to a transnational morality, emanating from the community of origin and disseminated through transnational institutions (such as transnational families, migrant associations or ethnic business). The latter function as a relay of the diffusion of values, and these values serve to build a form of transnational authority of those

17 Several of the preventive funds we observed, including the two discussed here, have extended their activities beyond the management of death in Russia (see also Lacroix, 2016). They now also work as a banking group (individuals can borrow small amounts of interest-free money for a short time), as development funds to send money back home for different issues (renovating schools or mosques, celebrating traditional holidays, supporting villagers in case of natural disaster, etc.). However, the expansion of the fund’s activities is not without discussion.

18 “Doing death” is understood as a part of “doing kin work.” This concept aims to “draw attention to the role of death in the making of transnational families and to stress that death, similarly to kinship, is work rather than a biologically determined phenomenon, enacted through mutual agency and effort by the dying and the survivors, who as transnational family members simultaneously do transnational kinship by doing death” (Matyska, 2019: 49).

who stayed, which is exercised over those who migrate (see also Urinboyev, 2017), thereby drawing the boundaries of a “transnational moral territoriality.” We see how the division of funerary work is part of this moral geography, where the values and skills present in the countries of origin take precedence. In this respect, the forms of rationalisation (particularly financial) and modernity (in terms of institutionalisation) displayed by Tajik or Kyrgyz village/lineage associations are justified in the name of the reproduction of religious values, traditions and culture.

This division of ritual work also highlights a gendered division of community-building practices. In Tajikistan as in Kyrgyzstan, the management of life-cycle rituals is structured by the division of gender roles. However, both men and women usually contribute to the events be it a celebration of birth, a circumcision or marriage, or indeed paying respects to the deceased (both men and women may perform the ritual washing of the body depending on the gender of the deceased. The men pray for and bury the deceased while the women organise the commemorative meals). This collective involvement according to gender and status is seen to be a dominant factor in making everyone a “good person,” i.e. a good man or woman, a good parent, a good neighbour, and so on (Murzakmetov, 2020). However, in the migration context, funerals highlight even more striking gender division of work: caring for the deceased’s body in Russia is considered a male affair, to which women make only a marginal contribution (but nevertheless benefit to the same extent as men). The leaders and their assistants, the drivers and the contributors are all men. In the group headed by Ali, only men over eighteen years of age are allowed to participate with the exception of students, conscripts, invalids and pensioners (although some of them contribute in the name of their family). In Kara-Kulja, women have their own fund, but it does not contribute to the burial or repatriation of a deceased compatriot. Both organisations rely on the work of men to ensure the proper treatment of bodies until they leave Russia. Once the body arrives in the country of origin, men pray at the mosque and bury the body in the cemetery, while women organise memorial events at home in honour of the deceased. As in the case of Sylhetis living in the UK analysed by Gardner (2002), the transnational management of death may intensify gendered division of funeral work and grief, but also of male-based community organisation since women play no part in the decision-making processes linked to funeral care. Although it can be argued that there are fewer Tajik women than Tajik men in Russia (they represent less than 20% of the migrant population), this is not the case for Kyrgyz women who account for 40% of migrants from Kyrgyzstan. In both cases, migration helps to reinforce ritual and social gender segregation. On a general note, we can say that women are less or not involved in community-building practices abroad (see also Roche, 2019).<sup>19</sup>

Another type of task division is also apparent when burials take place on site, i.e. in Russia. This occurs when the body has deteriorated significantly and cannot be transported, when the family has decided that the burial should take place in Russia (when the family lives in Russia, for example), when no relatives were found at home, or because of external constraints such as the sudden border

---

<sup>19</sup> Women seem to be more involved in human rights organisations that do not necessarily rely on a hometown-based network. But this needs to be explored further.

closure during the COVID-19 pandemic. In such cases, Ali and Nurali must find a place to bury the deceased. In this regard, Moscow poses quite a challenge as central cemeteries either do not have a Muslim section or are far too expensive (as they are for Muscovites too).<sup>20</sup> Thus, on-site burials often take place on the city outskirts, several dozens or even hundreds of kilometres away from the centre, where plots are much cheaper or sometimes free of charge (which they are supposed to be since all cemeteries in Russia are supposedly a public asset). In such cases, migrants outside Moscow (and indeed any other major city in the country) may be of assistance to those who live in the centre. As Ali pointed out, he regularly receives bodies of Tajiks who died in Moscow for burial in the Tver region, and he himself brings in helpers from a rural area next to Tver where there is a free Muslim cemetery<sup>21</sup>. A network of informal volunteering undertakers has developed in central/peripheral areas of Moscow, and possibly in other major cities (topic for further discussion). They do not always know each other personally, but call each other and rely on each other, at least to some extent.

## A Community of Care and Control

We have mentioned the strength of transnational authority and the interdependence between those who stay at home and those who migrate. This authority, relayed through migrant associations, is notably embodied by the imperatives of financial contribution for the deceased. A growing number of registered or less formal associations has developed preventive funds to this end.

The emergence of preventive funds is conditioned by several factors. We have already referred to ICT-based communications, which facilitate their emergence without being a *sine qua non* condition, and the poor state of the Russian funeral sector as mobilising factors (see also Cleuziou, introduction to this volume). But the use of territorial identity is also highly significant. Tajik and Kyrgyz preventive funds are based on village affiliation and draw on the more or less close ties between their members as well as between their families in their home village (Aitieva, 2015; Urinboyev, 2017). In this regard, these connections are not only transnational but also translocal — they connect two specific locations (see also Schröder and Stephan-Emmrich, 2018).

We previously quoted Nurali who highlighted the fact that streamlining the collection of money provides a solid basis for forging links and connections between migrants. Indeed, regular messages, calls for donations, greetings and the circulation of information and advice all help to build the community, and allows the latter to become embedded in the daily life of migrants. It also adds to the digital dimension of transnational deathscape (Teather, 2001; Hunter, 2016;

---

20 Funeral costs can be equally as expensive in the case of on-site burials. Mokhov (2021) states that a burial plot in central Moscow can cost up to 1.7 million roubles (about 27,400 euros), and that the average cost of funerals in a more provincial cemetery generally ranges from 70,000 to 200,000 roubles (from 1,100 to 3,200 euros) (Mokhov, 2021: 76). Repatriation to the home country may therefore appear as the cheapest option for migrants in Russia.

21 See also the interview of Zarnigor Omonillaeva and Karimdzhon Yorov in this volume.

Maddrell, 2020). Interestingly, in the cases of preventive funds that we have observed, money collection is framed by the assumption that some contributors *already* belong to the community (while for other funds, “membership” usually derives from payment). Not only does the donation make a contributor part of the group, but sometimes an individual is expected to donate as his place and family of birth make him a *de facto* member of the group. In summary, the community in Russia should somehow mirror the community in Tajikistan or Kyrgyzstan. As an example, here is an extract of a meeting of one regional group that makes up the ethnic-cultural organisation of Tajiks in Tver. During the meeting, the leader of one sub-regional group openly complained about the fact that many of the expected annual contributions were missing:

*“All of them say ‘yes, we are going to contribute’ and there you are, only lies [...]. Only lies, and not a single true Muslim. Don’t be offended but it’s not Muslim [...] don’t talk about Islam [...]. I ran into F. and his brother, I said to them, ‘So you two are not going to die? No-one knows who will die first - you or me!’ I was talking figuratively, of course. F. replied, ‘you can’t tell us what to do.’ [...] I swear, we’re getting up and going to F. tonight.”*

Following the meeting, the leader took several men with him to F.’s house, knowing that the latter would have to serve them food, including meat, as the Tajik custom demands. This meant that F. spent a lot more money than if he had contributed to the *kassa* in the first place — at least, that is what the leader said. We can see how the group can exert pressure to collect money and then exert control over its (expected) members.

In order to prevent the lack of contributions, the Kara-Kulja group has also made lineage interdependence a form of financial security: when someone does not pay (whether he cannot or does not want to), his contribution is expected to be paid by one of his lineage relatives. In other words, it is very hard to get out of the system because kinship and community identification are intrinsically linked with issues of honour, reputation and trust. This is a burden that people are sometimes keen to take on as the family’s reputation must prevail, especially under pressure from the village of origin. In the Tver Tajik community, members with and without Russian citizenship are expected to contribute to the same extent, while economic and social uncertainty weighs more heavily on the latter. We see how the constraints linked to community ethos can impact fairly heavily on migrants, from both an economic and a moral perspective. Undoubtedly, there are attempts to circumvent, avoid or distance themselves from it which – but there are not the main focus of this paper.

To describe this community/kinship-based social pressure on individuals, Lacroix (2019) speaks about an “economy of shame” that uses shame-anxiety and name-shaming against those who would not contribute. Indeed, in both cases we study how members can be singled out, particularly through rhetoric that places shame at the very core of the denunciation device, often based on religious, moral and cultural arguments. *“They say they’re Muslim but they don’t give money,” “They are from our village but they turn their back on us,”* and so on. In Kyrgyzstan, fathers who remain in the village can enquire about their son’s position in the group (*el menen kattashaby*). The social pressure on migrants to be part of the lineage organisation is as prevalent in Kyrgyzstan as it is in Russia. Leaders claim that avoiding the group could bring shame (*uiat*) on the family:

*"Do not make your father ashamed of himself because of your behaviour (atanin bashyn jerge karatpai)!"*<sup>22</sup>

The Tajiks in Tver also told us that making money from the dead is a sin and should be avoided: the idea of a business related to death is strongly deprecated, while volunteering is described as a cultural and religious prescription. Shame (tj. *Ayb*; kgz. *Uiat*) is associated with immoral, asocial and individualistic behaviour, ultimately opposing what the community demands. Moreover, many of the people we spoke to said that the surplus money collected to repatriate a deceased person is always sent to his or her family, and not kept by the association. Finally, few of these organisations benefit from fundraising on behalf of the deceased; however, their structuring is closely associated with it.

In these tight-knit communities, close inside knowledge, care and control are two sides of the same coin.<sup>23</sup> Therefore, collecting money is not easy, but neither is avoiding contribution. Hence the group not only provides insurance-like services to individual members but also demands that they fulfil their duties not only regarding donations but also in terms of expected behaviour and solidarity. These demands emphasise the existential threat of dying without being taken care of, without being able to benefit from a proper burial and/or repatriation. In many ways, preventive funds provide a relatively strong basis for building a rhetoric of identity and belonging. This narrative is also demanding of its contributors (since it aims to make them give money and feel obliged to do so), and relies in turn on this shared identity to function. In this respect, we see leaders who, during meetings, stress the religious duty of a Muslim to help a fellow Muslim, the traditional (and ancestrally blessed) practice of helping a co-villager, as well as to maintain cultural identity as an existential marker of each member.

Since community is understood as the sum of the living and the dead, it also discriminates between who, among them, is in and who is not. In fact, one of the important questions raised by these preventive funds is, to whom are they dedicated? Are they restricted to their contributors? Who are the dead who can and should be covered by these funds? Both funds we observed could be described as hometown organisations, which try to draw people together on the basis of origin and identity, which is supposed to prevail over differences (such as working place, migratory status, financial and social resources, etc.). But while the fund run by Nurali looks after the dead of the Kara-Kulja lineages, Ali's fund also finances the burial and repatriation of Tajiks who do not live or work in the region, and whose death there was accidental<sup>24</sup>. Ali's political ambitions may be behind this extension of solidarity: the organisation aims to protect (and thereby reunite) all Tajiks, regardless of their place of birth. According to Ali, this practice is a more literal application of (religious) ethical duty, but also works to strengthen the community on a regional scale. In this case, community building

22 In Nurali's organisation, the leaders of sub-lineages are supposed to include all newcomers in their group. Instead of waiting for members to join, leaders must be proactive in reaching out to those who would not otherwise know about the group (especially those who were raised outside the village).

23 The educational role of the leaders and of the community towards their youth is an oft-repeated rhetoric.

24 The fund also helped repatriate two deceased citizens of Uzbekistan, since no one else in Tver was willing to do it.



is based on the extension of the dead who may benefit from collective care, thereby illustrating more generally how the circulation of money epitomises the dual dimension of transnational care and control exercised by the community over its members.

### **Building Leadership: Youth, Charisma and Work “on the Ground”**

The formalisation of a stable transnational community around preventive funds and through practices of care and control towards the dead *and* the living is perpetuated through the emergence of “activists” or community leaders. For the latter, caring for the dead has become a routine tainted with sad repetition and managed with professional expertise: the morgue, the registry office, the funeral home, transportation, department of freight at the airport, etc. All of these locations have become familiar to them. After more than two decades of migration, they have come to know the procedure well. Eventually, they are often contacted by mortuaries when a Central Asian national dies, and it is up to them to find solutions to care for the deceased. Both groups we presented have organisational differences, but they also share commonalities, including the election of leaders with very similar responsibilities.

Traditionally, leaders (tj. *Rais*; kgz. *Uluu*; ru. *Starshe*) in both Kyrgyz and Tajik societies are expected to be men of a certain age, with experience and honour (tj. *Odam bo obru, nomus*; kgz. *Namys*) (see also Oparin, 2020). Interestingly, in the context of migrant groups in Russia, leaders are often younger than their counterparts in the country of origin (Ali is in his mid-thirties, Nurali in his early forties). They are expected to know both societies and Russian institutions, and to speak Russian well. Nurali has been in Russia for fourteen years. Ali grew up there, and belongs to the second generation of migrants who capitalised on the experience of their parents. Leaders are also expected to master digital apps (especially banking/money transfers) which have become extremely useful when collecting money. They also have to be in good shape because mobility is a strong asset (having a car, waking up at night to collect someone from the police station, sometimes carrying heavy items such as food stocks for distribution, etc.). They also need loyal friends and partners to help them accomplish these tasks. In short, leaders are expected to deal with the day-to-day problems that migrants (but also former migrants who have obtained Russian citizenship) may encounter. They must also be in a position to enlist the help of others who will act on their behalf for the purposes set out above. Leaders thus have to play a complex role of coordination and mediation in time and space: they mediate relations between individuals and the collective, between individuals in Russia and those in Tajikistan, and finally between the living and the dead who compose the community. The accomplishment of their duties is effectively made possible by the support of relatives, assistants and supporters, who make up the indispensable network of loyalty that enables them to secure their position.

In fact, leaders in both groups are elected regularly. But to reach (or remain in) these positions, as we said, candidates must be men of good standing with a healthy reputation stemming from a professional and family background, an ability to speak out and, most importantly, the proven ability to help others and



solve problems. Usmon, one of Ali's uncles, who was actively involved in the creation of the Tajik Tver community in the 1990s, also explained the close relationship between community, charismatic leadership and the voluntary nature of the process, requiring constant renewal (in Russian):

*"You know, there are mostly representatives [predsedateli] on paper here in Russia. But to be a real leader [starshe], you have to be the slave of your people [rab svoego naroda]. You have to be the servant [sluzhitel'] of your people, to serve the people. Because for people who are sick, for those who are arrested by the police, for those who are not paid, for those who are in trouble with criminals — here at the time criminality was rife —, those who were caught by criminals, those who had an accident, those who were dying, all these issues are ours to settle. For me and the others, with our council [sovet]. We can't do anything on our own. A government is not built around one person. It will collapse without a strong team to support it. And because I had organisational skills, because I had been deputy head of a school [and had taken on leadership roles in the komsomol], I got people on board and I said: No matter where you are, if I say 'come', you have to come — whether you are at work or sleeping, you have to come. And then if we do that, we'll be fine, if we help each other, we'll be fine. If we don't help each other and everyone pulls the wool over our eyes, everyone thinks they're doing better for themselves, and we won't get anywhere."*

Leaders' tasks related to leadership/mediation practices are demanding, in men ("assistants") and time. Leaders often "work" on their duty on weekends, and have little time for their own family and children. Isakbek Orozbekov, the leader of the Zhaltchiman lineage from Kara-Kulja, says for example:

*"I would like to go to the park with my children on the weekend, but something always happens on the weekend, either good or bad events. I have to control the situation by checking people and finances. I have to list the participants."*

Similar to Usmon's idea of "being the servant of his people," Isakbek is suggesting here that a leader's work should take precedence over his family's comfort and well-being.

Like other "active" men, these fund organisers, who can be found at different levels in Russia, are responsible for the effective protection of group members. The authority and trust they generate is not only derived from status (a professional or statutory religious title, for example) but more effectively from their ability to "organise": funds, solutions, relationships, meetings, and ultimately self-help groups — and all without any direct financial reward. They take responsibility for interacting between the group and its members: a collective ("gosudarstvo") based at least on various forms of reciprocity, where help and support are matched by respect, gratitude and even obedience, and where the collective defines itself and acts through certain individuals, whose authority is not only rarely exclusive, but is often held by several individuals working together (Usmon, Ali and the other regional leaders; Nurali and the sublineage leaders). A Tajik regional leader summed up the role as follows: "*Leaders [lider] must be respected first of all. And secondly, they must be ready to serve others.*" In Tajikistan and Kyrgyzstan, hierarchies between individuals are very clear-cut. They are expressed by the terms of address used, and are derived from religious or kinship terminology, indicating the respect and deference linked to eldership

and status. Because of these hierarchical relationships, figures in authority can have a decisive impact on how a group is formed. Community leaders are thus frequently referred to using terms associated with respect and authority, although there is a certain graduation.<sup>25</sup>

Leaders' influence is always rooted in "field" experience and Usmon makes this a specific feature in relation to the supposedly administrative management of the Russians (he contrasts it with "paper representatives"). In the two groups we discussed, the leaders have indeed gained a certain level of authority from taking concrete action to helping migrants. This has led to an ability to mobilise people and to get them to act voluntarily on their behalf. Often overwhelmed by the amount of requests (the telephone is constantly ringing), they surround themselves with a team of reliable helpers, ready to respond to a phone call that tells them person *a* is in police custody, person *b* needs assistance to complete administrative documents, person *c* is trying to arrange for his wife to come over, or person *d* informs him of the death of a work colleague, etc. The demands made on them appear proportional to the number of contributors to the funds they organise. The social function of the elders allows these individuals to secure and perpetuate the funds and thus the transnational hometown organisations. At the same time, there seems to be a clear reinforcement of hierarchies when the community is built abroad — the boundary making and the "politics of belonging" (Haapajärvi *et al.*, 2020) implemented and reproduced by community leaders justify the need for a specific organisation and hyper-normalisation of behaviours, particularly when it comes to honouring the dead. In addition to all of the qualities mentioned above (charisma, quality of attention to detail and coordination, knowledge of Russian institutions, rhetoric skills, etc.), community leaders also share in common an individual trajectory marked by difficulties in integrating the Russian socio-professional fabric despite their professional skills and sometimes high aspirations. The discrimination they faced led them to devote their skills to the service of migrants, whether in a paid capacity (within the framework of NGOs, for example) or free of charge. Ali resigned from the police force, where he was denied an interesting career "because we will always be black to them".<sup>26</sup> Nurali studied journalism at Osh State University in Kyrgyzstan, but despite his studies, he cannot get a qualified job in Russia. Instead, he works as a security guard in the park; additionally, he uses his oratory skills as a master of ceremonies at weddings.

Preventive funds as a mode of organisation can pave the way to mutual aid and individual careers. We note that Ali is trying to pursue a career in politics through the community door if he cannot do it "like a Russian" — he is now in regular contact with local deputies of the ruling political party (*Edinnaya Rossiya*), who approach him as a community representative. For these men on the ground,

25 In Russian, the terms "*starshe*" (elder, leader), used by Ali's uncle, or "*lider*" (leader), particularly in institutional organisation contexts (NGOs), or "*avtoritetnyi chelovek*" (person of authority) are used; in Tajik, "*amak*" (paternal uncle), "*aka*" (elder brother), "*hodji aka*", or "*odam bo obru*" (person of honour) are the most common terms. Among the Kyrgyz, terms referring to leadership are distinguished according to levels of responsibility: the head of the Kara-Kulja district (*töröga*) differs from the head of the lineage (*el bashy*), and the head of the sub-lineage (*joro bashy*).

26 The use of the epithet "Black" by ethnic Russians to despicably refer to Caucasus and Central Asia migrants dates back to the 1970s (Sahadeo, 2019: 114-115).

the solidarity groups also provide additional resources in terms of service and information networks, or even a social springboard. Political ambitions can allow these men to climb the social ladder as representatives of their community — a route that is often only available within the Russian social-professional fabric.<sup>27</sup> But perhaps they also express various “contestations in death” that Stierl (2016) discusses in a different context altogether, embodying forms of resistance to the Russian state, and even the Kyrgyzstani or Tajikistan states. Indeed, the community members answer primarily to their leaders rather than to Russian institutions, and aid sent to the country preserves layers of loyalty that escape both Tajikistan’s hyper-centralised and increasingly authoritarian control as well as Kyrgyzstani democratic state.

## Conclusion

In 1999, Verdery stated that dead bodies have a political life since they force the living to define their relationship to the dead, to their ancestors and/or their country of origin. They also force the living to establish a moral order among themselves. Following thirty years of independence and two decades of migration experiences, community-based practices among Tajiks and Kyrgyzs show that the deceased do have agency over the living. In the words of people we met, they are able to impose narratives of a moral order (here, based on beliefs related to religion and customs) and a demand for dignity. The moral order it entails plays a crucial role in ensuring the dignity of the living too, possibly associated with their social distancing from the Russian host society. Unlike “individualistic Russians”, the Kyrgyz and Tajik residents embody self-commitment to community life, providing protection and giving meaning to their lives despite structural uncertainties, which often characterise their lives in Russia. Quoting the work of Nira Yuval-Davis on the politics of belonging, Haapajärvi *et al.* (2020: 53) cast light on how death abroad may entail specific political projects of collective identity, whose boundaries are shaped by the interaction between migrant groups and the country of arrival’s national understanding of identity and citizenship. Our research shows that both Kyrgyz and Tajik leaders implement such politics of belonging through active rhetoric and practices linked to the management of the deceased in a transnational setting. In their narratives, death becomes a serious incentive to secure community practices and contribute to community funds: financial support functions as a risk-mitigation practice against a lonely death, against the potentially improper treatment of one’s body and the negative consequences on the deceased and their family. In this regard, “dead care” is a major springboard for the creation of stable transnational solidarity groups and hometown organisations.

<sup>27</sup> The organisation embodied by Ali reflects a clear desire to act as a visible and assertive intermediary between the public authorities and institutions (town hall, mortuary, mosque) and the Tajik community at city level. It is hardly surprising then that local branches of national political parties (in particular *Edinaya Rossiya*, V. Putin’s party) went into Ali’s office in the run-up to the 2017 municipal elections to negotiate a vote from the “Tajik community” (ru. *tadjikskaya obshchina*) in their favour, in exchange for job offers.

The latter also allows positive distancing from hostile Russian narratives: the community rhetoric seems to prove that migrants are more capable of protecting their deceased than Russians themselves, who are prisoners of individualistic practices in a state monopolised sector paradoxically contaminated by ultraliberal excesses. These community-based practices value interdependency over individual autonomy among migrants in Russia, between migrants past and present who have settled in Russia (with their children), as well as between communities in Russia and their relatives in Central Asia. In this specific context, caring for the deceased relies on translocal practices, which explicitly and voluntarily create a moral territorial unit that connects both spaces. Yet, both spaces do not convey the same authority: the moral geography of the deceased reflects that transnational connections are organised according to a geography of power (Massey, 1994), within which migrant associations paradoxically reinforce hierarchies between a centre (the country of origin) and its periphery (the country of migration). In so doing, village associations tend to reverse the centre-periphery hierarchies in which migrants are embedded: Russia becomes a periphery where migrants have to organise themselves to support the centre, i.e. the country of origin. The discussions we had with leaders all suggest that the deceased should be cared for regardless of the situation, and that the dignity of the deceased necessarily reflects on that of the living. Yet our work also shows that the deceased have not always been a collective matter of interest. Leaders are constantly trying to steer this issue whilst building the community — and the development of ICTs has certainly helped to accelerate the process. In this context, Central Asian migrant leaders are framed as transnational actors — as vectors of transmission of local values of “good death.” Yet there is also local adaptation of leadership, community building to the social and political conditions of Russia as well as the transnational field. One of the main features of this localised authority, at least among the Kyrgyz and Tajik leaders, is its mobile, young, and active stance; far from positioning themselves as a traditional leader upholding “original” authority.

As a final note, we would like to acknowledge the fact that we mostly explored community-based practices as they are ideally promoted and to a certain extent, performed by the community leaders. We did not focus much on how people may react to or contest leaders’ decisions. Yet, as briefly mentioned above, tensions do exist, which are related either to the expectations towards leadership, or to the heterogeneous nature of the group.

Therefore, communities offer a form of protection and security to their members via the mediation of their leaders. But the tensions between the ideal of equality under a single authority can contrast sharply with the diversity of the concrete economic and administrative situations of the people in the community. Finally, within these groups, the dignity of the dead, like that of the living, is often acquired at the price of allegiance to the collective.

## References

- Abashin Sergey** (2014) Migration from Central Asia to Russia in the New Model of World Order, *Russian Politics & Law*, 52 (6), pp. 8-23, [online]. URL: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.2753/RUP1061-1940520601>
- Abashin Sergey and Brednikova Olga** (2021) *Жить в двух мирах. Переосмысляя транснационализм и транслокальность*, Moscow, Novoe Literaturnoe Obozrenye, [online]. URL: [http://nlobooks.ru/books/biblioteka\\_zhurnala\\_nepri-kosnovenny\\_zapas/22937/](http://nlobooks.ru/books/biblioteka_zhurnala_nepri-kosnovenny_zapas/22937/)
- Afiouni Nada** (2019) Transformations des lieux d'inhumation des musulmans dans le grand Londres, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 146, pp.139-154, [en ligne]. URL : <https://journals.openedition.org/remmm/13769>
- Agadjanian Victor, Menjivar Cecilia and Zotova Natalya** (2017) Legality, Racialization, and Immigrants' Experience of Ethnoracial Harassment in Russia, *Social Problems*, 64 (4), pp. 558-576.
- Aggoun Atmane** (2006) *Les Musulmans face à La mort en France*, Paris, Vuibert.
- Aitieva Medina D.** (2015) *Reconstituting Transnational Families. An Ethnographic Analysis of Family Practices between Kyrgyzstan and Russia*, Ph.D Dissertation, Manchester, University of Manchester.
- Ansari Humayun** (2007) "Burying the dead": making Muslim space in Britain, *Historical Research*, 80 (210), pp. 545-566.
- Bloch Maurice and Parry Jonathan** (1982) *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Borneman John** (1996) Until Death Do Us Part: Marriage/Death in Anthropological Discourse, *American Ethnologist*, 23 (2), pp. 215-235.
- Chaïb Yassine** (2000) *L'émigré et la mort. La mort musulmane en France*, Aix-en-Provence, Édisud.
- Cleuziou Juliette** (2023) Bargaining for Care and Control: Transnational Families between Tajikistan and Russia, in Jeanne Féaux de la Croix and Madeleine Reeves Eds., *The Central Asian World*, London, Routledge.
- Cleuziou Juliette** (2019) Traditionalization, or the Making of a Reputation: Women, Weddings and Expenditure in Tajikistan, *Central Asian Survey*, 38 (3), pp. 346-362.
- Cleuziou Juliette** (2013) Argent russe, cérémonies tadjikes : faire et défaire les liens, *Autrepart*, 4-5 (67-68), pp. 137-53.
- Delaplace Grégory** (2009) *L'invention des morts. Sépultures, fantômes et photographies en Mongolie contemporaine*, Paris, Centre Études Mongoles et Sibériennes.
- El Alaoui Soraya** (2012) L'espace funéraire de Bobigny : du cimetière aux carrés musulmans (1934-2006), *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 28 (3), pp. 27-49.
- Fabian Johannes** (1972) How Others Die-Reflections on the Anthropology of Death, *Social Research: An International Quarterly*, 39 (3), pp. 543-567.
- Félix Adrián** (2011) Posthumous Transnationalism: Postmortem Repatriation from the United States to Mexico, *Latin American Research Review*, 46 (3), pp. 157-179.

- Gardner Katy** (2002) Death of a Migrant: Transnational Death Rituals and Gender among British Sylhetis, *Global Networks*, 2 (3), pp. 191-204.
- Gardner Katy and Grillo Ralph** (2002) Transnational Households and Ritual: An Overview, *Global Networks*, 2 (3), pp. 179-190.
- Haapajärvi Linda, Debost Jean-Barthélemy and Afiouni Nada** (2020) Muslim cemeteries and politics of belonging. A comparative case study of France, Finland and the UK, *AEMI journal*, 17-18, pp. 51-70.
- Hertz Robert** (2009) A Contribution to a Study of the Collective Representation of Death, in Marcel Mauss, Henri Hubert and Robert Hertz, *Saints, Heroes, Myths, and Rites*, London, Routledge.
- Hunter Alistair** (2016) Deathscapes in Diaspora: Contesting Space and Negotiating Home in Contexts of Post-Migration Diversity, *Social & Cultural Geography*, 17 (2), pp. 247-261.
- Ilkhamov Alisher** (2013) Labour Migration and the Ritual Economy of Uzbek Extended Family, *Zeitschrift Für Ethnologie*, 138, pp. 259-284.
- Ismailbekova Aksana** (2014) Migration and patrilineal descent: the role of women in Kyrgyzstan, *Central Asian Survey*, 33 (3), pp. 375-389.
- Kluczevska Karolina and Korneev Oleg** (2018) Politics in the Tajik Emigrant Community Complex, *Revue d'Études Comparatives Est-Ouest*, 4 (4), pp. 27-58.
- Kobelinsky Carolina and Rachédi Lilyane** (2023) *Les futurs rêvés des morts*, Paris, Éditions Pétra.
- Kuchumkulova Elmira** (2007) *Kyrgyz Nomadic Customs and the Impact of Re-Islamization after Independence*, PhD Dissertation, Washington, University of Washington.
- Lacroix Thomas** (2019) Transferts migratoires, institutions sociales migrantes et territorialité morale transnationale, *L'espace politique*, 2 (38), pp. 555-565.
- Lacroix Thomas** (2016) *Hometown Transnationalism: Long Distance Villageness among Indian Punjabis and North African Berbers*, London, Palgrave.
- Lestage Françoise** (2012a) Éditorial : La mort en migration, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 28 (3), pp. 7-12.
- Lestage Françoise** (2012b) Entre Mexique et États-Unis : la chaîne entrepreneuriale de la mort des migrants, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 28 (3), pp. 71-88.
- Light Matthew** (2018) *Fragile Migration Rights: Freedom of Movement in Post-Soviet Russia*, London, Routledge.
- Maddrell Avril** (2020) Deathscapes, in Audrey Kobayashi Ed., *International Encyclopedia of Human Geography (Second Edition)*, Amsterdam, Elsevier, pp. 167-172.
- Masinda Mambo Tabu** (2014) Citoyenneté et rituels funéraires des immigrants. Le cas de migrants congolais au Canada, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 30 (3-4), pp. 219-230.
- Massey Doreen** (1994) *Space, Place, Gender*, Minneapolis, University of Minnesota Press.



**Matyska Anna** (2019) Doing death kin work in Polish transnational families, in Samira Saramo, Eerika Koskinen-Koivisto and Hanna Snellman Eds., *Transnational Death*, Helsinki, Finnish Literature Society, 17, pp. 49-64.

**Mokhov Sergei** (2021) *Death and Funeral Practices in Russia*, London, Routledge.

**Moreras Jordi and Arraràs Ariadna Solé** (2019) Genealogies of death: Repatriation among Moroccan and Senegalese in Catalonia, in Samira Saramo, Eerika Koskinen-Koivisto et Hanna Snellman Eds., *Transnational Death*, Helsinki, Finnish Literature Society, 17, pp. 118-136.

**Murzakmetov Abdymitalip** (2020) *Common ethno-cultural patterns of Kyrgyz and Uzbeks*, Bishkek, University of Central Asia.

**Oparin Dmitriy** (2020) Spiritual Authority and Religious Introspection among Muslim Migrants in Western Siberia, *Problems of Post-Communism*, 67 (4-5), pp. 362-374.

**Petit Agathe** (2005) Des funérailles de l'entre-deux Rituels funéraires des migrants Manjak en France, *Archives de sciences sociales des religions*, 131-132, pp. 87-99.

**Rachédi Lilyane, Montgomery Catherine et Halsouet Béatrice** (2016) Mort et deuil en contexte migratoire : spécificités, réseaux et entraide, *Enfances Familles Générations*, 24, [en ligne]. URL : <http://journals.openedition.org/efg/1041>

**Rahmonova-Schwarz Delia** (2012) *Family and Transnational Mobility in Post-Soviet Central Asia: Labor Migration from Kyrgyzstan, Tajikistan and Uzbekistan to Russia*, Baden-Baden, Nomos.

**Reeves Madeleine** (2017) A Family Affair, in Sophie Roche Ed., *The Family in Central Asia. New Perspectives*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, pp. 273-288.

**Reeves Madeleine** (2011) Staying Put? Towards a Relational Politics of Mobility at a Time of Migration, *Central Asian Survey*, 30 (3-4), pp. 555-576.

**Roche Sophie** (2019) *The Faceless Terrorist: A Study of Critical Events in Tajikistan*, New-York, Springer International Publishing.

**Rubinov Igor** (2014) Migrant Assemblages: Building Postsocialist Households with Kyrgyz Remittances, *Anthropological Quarterly*, 87 (1), pp. 183-215.

**Sahadeo Jeff** (2019) *Voices from the Soviet Edge. Southern migrants in Leningrad and Moscow*, Ithaca, Cornell University Press.

**Schröder Philipp and Stephan-Emmrich Manja** (Eds.) (2018) *Mobilities, Boundaries, and Travelling Ideas: Rethinking Translocality beyond Central Asia and the Caucasus*, Open book Publishers, [online]. URL: <https://www.openbook-publishers.com/product/603>

**Stierl Maurice** (2016) Contestations in Death – the Role of Grief in Migration Struggles, *Citizenship Studies*, 20 (2), pp. 173-191.

**Teather Elizabeth Kenworthy** (2001) The Case of the Disorderly Graves: Contemporary Deathscapes in Guangzhou, *Social & Cultural Geography*, 2 (2), pp. 185-202.

**Thomas Louis-Vincent** (1988) *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot.

**Urinboyev Rustam** (2017) Establishing an "Uzbek Mahalla" via Smartphones and Social Media: Everyday Transnational Lives of Uzbek Labour Migrants in Russia, in Marlène Laruelle Ed., *Constructing the Uzbek State: Narratives of Post-Soviet Years*, Lexington, Lexington Books, pp. 119-148.

**Verdery Katherine** (1999) *The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change*, Cambridge, University of Cambridge Press.

**Zakharov Nikolay** (2015) *Race and racism in Russia*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, Palgrave Macmillan.



**Juliette Cleuziou and Aksana Ismailbekova**

**Transferring Deceased Bodies, Building Transnational Communities. The Case of Kyrgyz and Tajik Migrants in Russia**

Based on ethnographic fieldwork with Central Asian hometown organisations in Russia, this paper focuses on the interplay of funerary practices and the construction of transnational communities among Kyrgyz and Tajik immigrants. In particular, the authors examine how good death and the moral economy of death are enacted in a transnational setting and contribute to reinforcing forms of “transnational moral territoriality” (Lacroix, 2019). Through experiential learning on the ground, community leaders have learnt to take care of and send home a deceased fellow citizen, organising routine procedures and emergency funds. In doing so, they actively contribute to the stabilisation of transnational community practices. Inspired by the growing anthropological literature on transnational community building elsewhere, the authors contribute to this body of scholarship by focusing on post-Soviet hometown associations (whose members sometimes refer to themselves as “activists”), their impact on migrants’ daily lives, as well as community-building and death-related practices abroad that are socially, culturally, or economically significant.

**Transférer les corps des défunts, construire des communautés transnationales. Le cas des migrants kirghizes et tadjiks en Russie**

À partir d’un terrain ethnographique auprès d’organisations villageoises centralasiatiques formées en Russie, cet article s’intéresse aux interactions entre les pratiques funéraires et la construction de communautés transnationales parmi les immigrés kirghizes et tadjiks. En particulier, les autrices examinent comment la bonne mort et l’économie morale de la mort sont mises en œuvre dans un cadre transnational, et contribuent à renforcer des formes de « territorialité morale transnationale » (Lacroix, 2019). Grâce à l’expérience de terrain, les leaders communautaires ont appris à prendre soin d’un concitoyen décédé et à le rapatrier chez lui au moyen de procédures routinisées et de fonds d’urgence organisés à cet effet. Ce faisant, ils contribuent activement à la stabilisation des pratiques communautaires transnationales. Inspirés par l’importante littérature anthropologique sur la construction de communautés transnationales, les autrices contribuent à cet ensemble d’études en se concentrant sur les associations villageoises post-soviétiques (dont les membres se désignent parfois comme « activistes »), leur impact sur la vie quotidienne des migrants, ainsi que sur la construction de communautés et les pratiques liées à la mort à l’étranger qui sont socialement, culturellement ou économiquement significatives.

### **Traslado de cadáveres, construcción de comunidades transnacionales. El caso de los migrantes kirguises y tayikos en Rusia**

Basado en un trabajo de campo etnográfico entre organizaciones locales centroasiáticas formadas en Rusia, este artículo se centra en las interacciones entre las prácticas funerarias y la construcción de comunidades transnacionales entre migrantes kirguises y tayikos. En particular, las autoras examinan cómo la buena muerte y la economía moral de la muerte se implementan en un entorno transnacional, y contribuyen a reforzar formas de «territorialidad moral transnacional» (Lacroix, 2019). Gracias a la experiencia de campo, los líderes de las comunidades han aprendido a atender y enviar a casa a un conciudadano fallecido mediante procedimientos rutinarios y fondos de emergencia. Con ello, contribuyen activamente a la estabilización de las prácticas comunitarias transnacionales. Inspirándose en la creciente literatura antropológica sobre la construcción de comunidades transnacionales, las autoras contribuyen a este corpus enfocándose en las asociaciones de ciudades de origen postsoviéticas (cuyos miembros a veces se refieren a sí mismos como «activistas»), su impacto en la vida cotidiana de los migrantes y la construcción de comunidades y prácticas social, cultural o económicamente significativas relacionadas con la muerte en el extranjero.

# Labor Migrants at Risk: Formal and Informal Insurance Strategies among Central Asians in Moscow

Sandra Pellet<sup>1</sup> and Marine de Talancé<sup>2</sup>

In recent decades, international and civil society organizations, as well as researchers from several fields, have highlighted the growing vulnerability of many international migrants and the significance and pervasiveness of the multiple risks they face. Indeed, although people often decide to migrate in order to improve their living standards, the spaces they travel through and arrive in are risky.

The notion of risk can be understood in different ways: *being at risk* or *taking risks*. On the one hand, the study of being at risk relies on the observation of vulnerabilities in a natural, political, or social environment, through the study of living and working conditions in general and by focusing on particular subgroups. Social sciences have approached this topic by focusing, for example, on the society's capacity to respond to a precarious situation — resilience — or to protect its members in a homogeneous or non-homogeneous way (integration, social protection), and thus to be a society (*"faire société"*). In the particular case of migrants, a substantial share of them faces vulnerabilities: travel trauma, poor material and immaterial conditions in the destination country, loss of landmarks or social ties with relatives, lack of access to the healthcare system (Berchet and Jusot, 2009; Cognet *et al.*, 2012; Zimmerman *et al.*, 2011). This favors accidents and health deterioration that imply high risks of death in a migratory context, either during the journey to or while in the host country (Canut *et al.*, 2017; Lestage, 2012). Migrants from the ex-Soviet Republics living in Russia are no exception to the rule as they also face these health and death risks (Pellet and de Talancé, 2021; Cleuziou and Ismailbekova, in this volume).

On the other hand, risk-taking behavior refers to the (un)willingness to take risks, where individuals may act rationally making decisions based on cost-benefit analysis and potentially taking out insurance to protect themselves against risk.

---

1 Associate professor in Economics, Université Paris Est Créteil, Mail des Mèches, rue Poète et Sellier, 94000 Créteil, France. Research teams ERUDITE and The French Collaborative Institute on Migration (CI Migration); <https://orcid.org/0000-0003-4828-5415>; [sandra.pellet@u-pec.fr](mailto:sandra.pellet@u-pec.fr)

2 Associate professor in Economics, Université Gustave Eiffel, 5 boulevard Descartes, Champs-sur-Marne, 77454 Marne-la-Vallée, France. Research teams ERUDITE and LEDa [260]; <https://orcid.org/0000-0003-2261-0718>; [marine.de-talance@univ-eiffel.fr](mailto:marine.de-talance@univ-eiffel.fr)

Potential migrants are proactive while deciding to migrate, taking into account risks and vulnerabilities and, if they are known, insuring against them. As a result, migrants can rely on insurance schemes, if available, or develop other informal strategies to prevent these risks and cope with their consequences, if they occur. For instance, the death of a migrant involves dealing with ritual, financial and logistical issues. An informal risk-mitigation practice studied in-depth in this article consists of pooling resources in a fund either *ex post* to support community members after the realization of risk, i.e., after a tragic event, such as illness, life emergency or death, or *ex ante* to prevent the financial risk associated with the occurrence of such events. In the remainder of this text, we refer to all such pooling practices as “informal funds”. Participation in these informal funds can be analyzed as an insurance strategy to mitigate risk and maximize benefits.

The present article is interested in studying both dimensions of *taking* and *being at risk* since Central Asian migrants in Russia, our object of study, are both rational individuals taking the decision to migrate, guided by the interest of improving their living standards, but also members of a collective, guided by common interests, including for both their family and community. In return, they are supported by the groups to which they belong and are also subject to their constraints and social norms (Olimova and Bosc, 2003; Reeves, 2012; Urinboyev and Polese, 2016; Pellet, 2018). The decisions they make in a context of uncertainty are therefore both individual and socially embedded in a collective and can be analyzed through both individual and community determinants. Hence the interest for us to use these different approaches and to look at risks in migration through individual preferences and characteristics, such as risk aversion and risk perception, but also through vulnerabilities and resources shared within the group.

If migration is seen as a decision in the context of uncertainty and participation in informal funds as an insurance strategy, what is the relationship of these informal schemes to more formal existing insurance schemes? Do informal funds represent an alternative, a substitute for more formal schemes, a response to the latter’s failure or to a potential lack of information or trust in formal institutions? Or are they rather complementary? From another point of view, the pooling of common resources is also a social practice that allows for creating a community, a collective sense of belonging, and the collective securing of an uncertain environment (see Cleuziou and Ismailbekova, in this volume). In the case of a minority group, this practice has many positive outcomes, both individual and collective. It establishes relationships between members and allows them to rely on each other and creates a network that can also be mobilized for different purposes (finding a job or housing, making one’s business grow, dealing with health problems, finding legal help, etc.). In short, it helps foster trust within the group, increasing the social capital of each member and of the collective.

In order to better understand the functions of informal funds and the relationship between formal and informal insurance strategies, we conducted a quantitative survey of a sample of 1,213 Central Asian migrants in Moscow. We constructed a questionnaire with a large amount of information on the social and family background of the interviewed migrants, their migration and employment

trajectories and their access to healthcare. This standard survey information complements a unique module of the questionnaire that we constructed from the first qualitative fieldworks conducted by Cleuziou and Marteau d'Autry on the informal funds collected in the event of the death of a compatriot (Cleuziou, 2017). The remainder of this article is organized as follows. First, we review the literature on the different risk-mitigation strategies. We then present the survey and the data on which our analyses are based. In the following section, we describe and interpret the main statistical results. Finally, we discuss them and suggest some concluding remarks.

## **Risk-Mitigation Strategies, a Literature Review**

### **Formal and Informal Strategies against Risks**

Since contingency and uncertainty are part of human beings' condition, human communities have implemented strategies to cope with it. What does a human being, this rational and social animal, do to cope with risk and uncertainty? According to Boholm (2015), culture in the broadest sense can be seen as that which orders the group's actions — through norms, rituals, and symbolic meanings — precisely because human actions and events are unpredictable. In a certain way, culture — religion, rituals, norms of solidarity and altruism — responds to and compensates for the uncertainty inherent in human life by symbolically ordering this contingency. The collective organization — the social — is the first option to mitigate uncertainty. All means of integration and social capital accumulation can act as protection, since, following Durkheim's theory of integration, the exposure to risk and uncertainty is one of the four sources of anomie (Ferreol, 2007). We can refer to this first bulk of solutions as traditional and institutional means of protection against risks. More political and institutionalized schemes allowing for regional or national level of solidarity, such as social protection and other social safety nets of a welfare state, also belong to this group.

Another solution to protect against risk (and its economic consequences) is taking out insurance. The demand for insurance results from a cost-benefit calculation, taking into account expected benefits, risk preferences, attitudes and perception, and budget constraints (Arrondel *et al.*, 2004). The supply of insurance arises when there is an incentive to sell insurance, since some benefit can be realized. Therefore, due to the existence of risky situations, an insurance market emerges, regulated by norms and laws to formalize contracts. However, what happens when insurance markets do not exist, are imperfect or are failing? When the state fails and cannot protect all groups of people? Or when there is a strong mistrust of the state or of formal insurance?

The literature on development economics has dealt extensively with the issue of informal economic practices in the case of market failures. In developing countries, households often face substantial risks (climate risks, economic fluctuations, policy shocks), leading to high income variability (Dercon, 2002; Townsend, 1995). In the absence of formal insurance markets, households resort to alternative strategies to cope with these risks, namely risk-management and risk-coping strategies (Alderman and Paxson, 1994). Risk-management strategies aim to reduce the likelihood of facing risks *ex ante*, through for instance

income diversification. In contrast, risk-coping strategies attempt to deal with the consequences of risks *ex post* by relying on self-insurance (precautionary savings) and informal arrangements.

In these contexts, mutual inter-household risk-sharing is quite common and one of the most widely used coping strategies in the face of all kinds of different shocks (deaths, funeral ceremonies, severe illnesses and subsequent economic shock, lump-sum expenses, legal problems, unemployment, etc.) (Mitrut and Nordblom, 2010; De Weerd and Dercon, 2006; Fafchamps and Lund, 2003). This extensive literature has shown that risk-sharing arrangements between households and informal mutual insurance take several forms: gifts and private transfers between households, informal loans, labor pooling, fostering children, providing shelters, funeral societies, etc. (for a review of the literature, see Fafchamps, 2011). Gift-for-gift practices and informal financial practices interplay within networks of relatives and friends and serve to deal with all shocks. We refer to them as informal insurance strategies, as opposed to more formal schemes (private insurance or state social protection). In some cases, these arrangements may respect some specific well-written and codified rules, moving them away from informality, as in Ethiopian and Tanzanian funeral associations (Dercon *et al.*, 2006).<sup>3</sup>

This article studies migrants from Tajikistan and Uzbekistan, which are, like other Central Asian states, characterized by the systemic failure of political and social institutions, including social welfare, higher education, healthcare, etc. (Hohmann, 2014; Pellet, 2018). The productive system itself is in a state of decline undermined by corruption and clientelism (Laruelle, 2013). As a result, there is little access to many goods and services and to social protection, as well as a strong distrust of the state. Therefore, local populations are accustomed to resorting to community solidarity and informal relations — of kinship, of neighborhood, of acquaintance — to access services, to solve a certain number of problems in place of the country's institutions, such as the justice system, and more generally to live (Kandiyoti, 1998; Werner, 1998). Many authors observed a strong reliance on household networking and social capital accumulation for daily survival and for accessing virtually everything. Among others, Sneath (2006) noted a strong relationship between the social economy of gift exchange and economic transactions, not only in kind but even money exchanges are very personalized and embedded in social relations. All exchanges can be seen as a social obligation with long-term expectations. This results in a regime of inter-mutual debt and social obligations, mixing bank-based debt and social-based gifts like debt (Sneath, 2006 and 2012; Waters, 2019).

While highly informative, this literature suggests that informal risk-sharing plays an essential role in households' lives, but it focuses only on non-migrant populations residing in developing countries. When these populations migrate, do they transpose these practices of exchange and interdependence into their new environment?

---

3 Dercon *et al.* (2006) show that these associations have a written list of members of statuses, they record contributions, which are sometimes regular monthly contributions, and offer contracts similar to those offered in formal insurance markets.

## Risk and Vulnerability in Migration

The existing economic literature on risk and migration generally focuses on the migration itself as a risk management strategy or a kind of transnational solidarity providing some insurance function (Lucas and Stark, 1985; Schrieder and Knerr, 2000; Stark and Lucas, 1988). Either the transnational households are a family arrangement and migration is seen as an *ex ante* “portfolio diversification” strategy, insuring income against volatility (Azam and Gubert, 2002; Rapoport and Docquier, 2006), or migration is an *ex post* assistance risk-coping strategy that takes place after the potential risky event occurs. Members of the household or of the community can send money from abroad after a climate, environmental or health shock (Ambrosius and Cuecuecha, 2013; Amuedo-Dorantes and Pozo, 2011; Pellet and Jusot, 2018; Valero-Gil, 2009; Pellet, 2018).

A growing literature underlined the fact that migrants themselves are at risk and focused no longer on the risk surrounding the members of households staying in the country of origin but on the migrant himself or herself (Berchet and Jusot, 2012; Shrestha, 2019 and 2020).

Despite this growing literature on migrants at risk, formal and informal insurance strategies in the particular migratory context have received little attention in the economic literature with few exceptions (Jusot *et al.*, 2020). This article aims to fill this gap by using a sample of Central Asian migrants currently in migration in Russia, surveyed in Moscow.

## Russian Context and Migratory Issue

Unlike many poorer countries, formal insurance schemes exist in Russia. The private insurance market is very developed and a mandatory health insurance system exists for official residents and registered workers. However, there are contextual aspects that can limit Central Asian migrants’ access to these formal arrangements. First, Russia is a country where many facets of the economy operate informally, especially in the construction sector, in which a majority of Central Asian migrants work. They often work informally in a gray zone, with a work permit but no written contract, for example. They are subject to legal precariousness, the “unrule of thumb” and are rarely declared by their employer and therefore cannot benefit from social security (Olimova and Bosc, 2003; Reeves, 2012; Urinboyev and Polese, 2016; Mukomel, 2013). Other obstacles specific to marginalized populations, such as lack of information, cultural and language barriers, and potential discrimination, may also prevent them from accessing market insurance schemes. Even migrants who theoretically have access to formal schemes may mistrust private insurance market and state services, as a response to hostile reception and sometimes xenophobic reaction they faced. In other contexts, it has been shown that the emergence of informal modes of organization among minorities is linked to the political reluctance of the host country (Allès, 2013).

So, how do Central Asian migrants manage to protect themselves against the risks they face in a migratory context? To what and to whom do they turn? Formal schemes, informal schemes, or both? Do they transpose informal inter-mutual aid practices that are common in their origin country to the host country? Do they prefer the informal to the formal even when they have access

to the latter, or only as an alternative? And if they choose to take both, why?

As a first attempt of response, we can say that they are probably all the more likely to resort to informal networks than to official institutions as the country itself functions on informality. Russians also rely on social networks to access many services, past systems of favors and networks of interdependence being still active (Ledeneva, 1998 and 2013; Polese *et al.*, 2018). Secondly, many qualitative studies documented the fact that some of the social networks, norms, and hierarchies from the country of origin are transposed, adapted to the migratory context and that they structured the social relations in the host country. Olimova and Bosc (2003) showed that among Tajikistani migrants in Russia, the patriarchal community of blood relatives (with common ancestors and shared property), the so-called *avlod*<sup>4</sup> institution particularly active in rural areas, intervenes at many steps of the migration process, from decision-making and money-raising to mutual support among fellows abroad and remittance reception at home. Horizontal bonds also exist between *avlods*, integrating them into ethnoregional groups. Those close ties build nested social networks that provide help, solidarity, and make the migratory experience logistically possible (documents, jobs, remittances in cash and kind, etc.). Urinboyev and Polese (2016) and Urinboyev (2017) show that translocal communities are also vibrant among Uzbekistanis in precarious situations in Russia and help them by acting as grounded social protection. As an illustration, in the case of the death of a fellow villager, the *mahalla* took charge of repatriation. Every member financially participated because it was necessary due to being *mahalla* bound but also because it is the insurance that if something dramatic happens their body would be taken care of as well (Urinboyev, 2017). In brief, the authors describe a system of inter-mutual assistance that can work as an informally based social safety net without help from the states, neither the home nor the host state.

### **Formal and/or Informal Insurance?**

The aim of this article is to verify whether these practices exist on a larger scale, on a larger sample of migrants in the Russian capital and what relationship they have with formal insurance. Is participation in informal funds a substitute for the formal insurance system, is it an alternative by default? Or can it be a complement to formal schemes?

A strand of the literature of development economics (albeit not focused on migratory context) has tested whether these informal inter-household arrangements are a substitute for or complement to more formal insurance schemes with evidence that appears mixed. Some studies have tested the effect of introducing formal health insurance on informal risk-sharing transfers, with some finding substitutability (Strupat and Klohn, 2018), while others show evidence of complementarity (Geng *et al.*, 2018; Lenel and Steiner, 2020). Regarding religious donation, in Ghana, Auriol *et al.* (2020) demonstrated that these donations play an insurance role and are reduced when introducing formal funeral insurance. As for insurance for climate shocks, results are more unanimous, concluding in the complementarity between community-based risk-sharing and formal rainfall

---

4 Extended family, which often live in the same areas, strengthening village-based solidarity.



index insurance, which is partly due to the imperfections of formal insurance (Dercon *et al.*, 2014; Mobarak and Rosenzweig, 2012).

This paper suggests testing different hypotheses. On the one hand, participation in informal funds may be a substitute for taking out a formal insurance plan, if the coverage and services provided are comparable. Thus, the individual can choose the one he/she prefers based on available information. It can also be a substitute in the sense of a more constrained choice. Indeed, following the mentioned qualitative studies on the migratory context in Russia, as migrants have little access to the formal system, it is mainly their link to the community of origin and their risk-sharing institutions that serve as a substitute for formal schemes or as a last-resort social safety net. Facing barriers (information, discrimination, legal documents), he/she turns to existing alternatives, such as informal funds and self-help networks.

On the other hand, migrants may cumulate formal and informal insurance, i.e., informal funds may complement more formal institutions and schemes. For example, in the case of formal and informal schemes being both incomplete forms of insurance against risk: each scheme provides different contracts that complement each other, and together they provide better coverage. Formal and informal schemes may otherwise be complementary because they fulfill different functions and give access to different benefits.

## **An Original Survey among Tajikistani and Uzbekistani Migrants**

### **General Description of the Data and their Collection**

We conducted an original survey among 1,213 migrants from Tajikistan and Uzbekistan in the Moscow region between July and August 2019. It was part of a larger project — the REFPoM project<sup>5</sup> — funded by the French National Research Agency (ANR).

Because of budgetary constraints, it was not possible to roll out the survey in several regions of Russia, with different contexts and varying rates of migration, hence the choice to focus on the Moscow region, one of the main receiving regions of Central Asian migrants.

We focus on migrants from Tajikistan and Uzbekistan, as they represent a large proportion of labor migrants in Russia and their living and working conditions are very similar.<sup>6</sup> Although Kyrgyzstan shares many historical, social, and economic features with Tajikistan and Uzbekistan and labor migration is also very high, Kyrgyzstani migrants were not surveyed because they benefit from a specific regime thanks to the Eurasian Economic Union and can work without a permit. Given the sample size, it was better not to have too much heterogeneity in order to compare the subgroups. After having identified the social, residential,

<sup>5</sup> More details on the REFPoM (Rituels et Economie Funéraires Postsocialistes en contexte Migratoire) project can be found on <https://refpom.hypotheses.org/>

<sup>6</sup> It was also a matter of consistency within the REFPoM project, since the qualitative fieldwork focuses on the Tajikistani and Uzbekistani communities.

and working areas of these communities (market, supermarket, construction site, taxi station, etc.), street interviews were conducted. A monetary reward was given to compensate the respondent for the time taken for the interview. The interviewers read the questionnaire face-to-face on their tablet and directly reported the answers,<sup>7</sup> which made it possible to avoid filtering errors.

The criteria given to the team of interviewers were to survey adult Tajikistani or Uzbekistani migrants, i.e., those at least eighteen years old, holding the citizenship of Tajikistan or Uzbekistan<sup>8</sup> and currently living in Russia.

The sampling excluded tourist stays: 97% of surveyed migrants had been in Russia for more than a month, only 0.2% were there for the first time and for less than a month; 80% of them were working, while the remaining 20% were looking for a job. For ethical considerations, we informed the respondents about the study and asked for their official consent to be involved in the study.

In order to make our sample representative at least of the Tajikistani and Uzbekistani migrant populations, we follow a certain citizenship and gender distribution in and around Moscow, with one-third Tajikistanis to two-thirds Uzbekistanis and one fifth women, based on figures given by the Federal Migration Service and estimates from previous work (King and Dudina, 2019; Mukomel, 2014; Rocheva and Varshaver, 2017).

The use of tablets allowed us to check the survey process as we went along. Each evening, we checked that the gender and citizenship breakdowns were met and matched our framing statistics. Because each interview was geolocated, it was also possible to regularly check for diversity of locations.

## **The Questionnaire Modules**

In the present article, we use different modules and questions from our survey that allow us to capture the different dimensions of migration stay and individual and collective strategies in migration. First of all, we measure the sociodemographic characteristics of each migrant and their socioeconomic background in both the home and host country through several questions on education, accommodation here and there, wage, etc. We are also able to capture health status with subjective and more objective questions, and healthcare access in the host country, through the health module. This one also informs us about the take-up of medical insurance and supplementary insurance. Furthermore, several questions about migration trajectories allow us to distinguish different profiles of migrants (permanent, seasonal, temporary, etc.). In addition, a question on the possession of legal documents allows us to create the variable

---

7 With a few exceptions of older interviewers who preferred to complete all their questionnaires on paper and upload them on the cloud in the evening after their day's work.

8 Contrary to Uzbekistanis, citizens from Tajikistan can have both the citizenship of Tajikistan and Russian Federation. In the sample, 7% of Tajikistani migrants are also Russian citizens.

"legal status" describing the degree of protection and compliance with the law.<sup>9</sup> Finally, the module about employment in the home and the host country allows us to precisely investigate current labor outcomes and employment trajectory, with particular questions about working conditions (nuisance, physical effort, number of hours worked and number of days off, etc.).

A specific module investigates risk attitude and preferences in the form of self-evaluation of risk aversion, on a scale of 1 to 10. The lowest level of willingness to take risk is 1 and corresponds to very high-risk aversion ("risk-averse profile"). The highest level of willingness to take risk is 10 and corresponds to very low-risk aversion ("risk-lover profile"). We opted for the direct method of preference elicitation through a scale of self-reported risk preferences instead of a more complex method of multidimensional score, or an experimental method (Arrondel *et al.*, 2004; Lépine and Treibich, 2020). This simpler and more economical method has been shown to perform well. As our risk measure was one of the dimensions of the questionnaire and not our main variable of interest, we could not devote too much budget and time during the interview to it by organizing an experimental role-playing situation of gambling. However, we added to a general risk-preference scale two other scales applied to specific domains (finance and health)<sup>10</sup> in order to capture the behavior of the respondents more broadly and to verify the internal consistency of our indices.

In a separate module, the module of work conditions, among different subjective questions about their life and work in Russia, we ask a question about risk perception prior to migration: "Now let's talk about what you think. Before you came to Russia, did you think living or working in Russia had certain dangers and difficulties?" We also ask, "Do you think that working in Russia leads to a deterioration of your health?" and "Do you think that living in Russia is dangerous for migrants?" These three questions help us to grasp their subjective perception of the vulnerability of migrants' lives or their own situation. If these risks are effective, this can also be interpreted as the degree of awareness of the hazardousness and harmfulness of migrants' life in Russia or, more specifically, of the vulnerability of their own situation.

The originality of this survey lies in particular in the module on informal modes of mutual aid. This module was motivated by qualitative evidence on the existence of funds that are organized in the event of the death of a compatriot (*ad hoc* fund) or in anticipation of the potential death of a community member

9 Legal status is said to be very vulnerable if the migrant has no documentation at all or only a migration card; vulnerable if he/she has a patent; more secure if he/she has at least a temporary stay permit; very secure if he/she has the permanent residence permit.

10 We ask three questions about risk attitude. The first question is about taking risk in general: "Let's talk about your character. In general, are you willing to take risks? Rate on a scale of 1 to 10 your attitude to risk. 1 means *I don't like to take risks at all*, and 10 *I am very willing to take risks*". The second question is about being inclined to risk money: "How much are you willing to risk your money? Interviewer, it is possible to clarify. For example, making bets, gambling, investing your savings in a new business, lending money, taking risky loans". The third question is about the willingness to take risks in the health domain, that is reporting risky behaviors: "How willing are you to take risks with your health? Interviewer, it is possible to clarify. For example, you practice violent sports, you smoke, you drink excessively, you often go out late at night, you drive the car fast, you are ready to put your health at risk to work a lot, etc."

or colleague, whether or not he or she is one of the contributors (provident fund) (Cleuziou, 2017). The objective was to quantitatively document the importance and characteristics of such informal funds that may exist and not only concern funeral practices. During the pilot, the questions in this module were not well understood and were confused with charity collections. Therefore, we reworded them in light of the pilot survey results and observations of Cleuziou and Marteau d'Autry, by first leaving out contributions to charities. We then asked: "Apart from these official funds and mosques, there are unofficial funds: when people themselves can collect money to help their relatives or even strangers in case of a complicated situation (e.g., mutual aid funds, slush/shadow/informal cash funds). Have you ever contributed to these unofficial forms of mutual aid since you have been in Russia?" For those who did, we then asked many questions about the amount and frequency of contributions, the motives, the timing, the use of money, the potential beneficiaries, the person in charge, etc. The objective is to capture the diversity and the different dimensions of these informal funds as much as possible. We also try to investigate why certain individuals did not contribute (lack of information, lack of trust, no need, etc.).

Finally, in the same module, we ask a question about the repatriation of bodies in order to measure how much our interviewees were personally "exposed" to the phenomenon, to try to measure the importance and to differentiate in this group those who heard about the issue and those who did not, see if there are statistical recurrences. The question is: "Since you have been in Russia, have you personally heard of any Tajikistani or Uzbekistani deaths whose bodies have been repatriated to their countries of origin? We are talking about your or your relatives' acquaintances (and not about facts heard or seen on the radio, on television or on social networks)." For those who did, they were then asked the number of cases they know.

Hereafter are presented some descriptive statistics on the situation of migrants. We report averages (Mean) and standard deviation (Sd) for each variable of interest. When investigating differences between participants and non-participants to informal funds, we compute averages for each of these two subgroups and then compare these averages. To this end, we run t-tests and compute the p-value of the difference between groups' mean in order to measure its significance.

### **Vulnerabilities and Participation in Insurance Schemes among Central Asian Migrants Risk Factors**

Many studies showed that Central Asian migrants in Russia face social, economic, political, and legal vulnerabilities and risks. Many of them endure harsh living and working conditions, criminality, discrimination, or violence and experience a deterioration of health while living in Russia (Olimova and Bosc, 2003; Reeves, 2012; Urinboyev and Polese, 2016; Pellet and de Talancé, 2021). Our survey confirms that a majority of interviewed migrants are at risk in many ways (Table 1). Despite their young age (on average thirty-four years), migrants face high health risks. 22% declare having suffered from an illness or injury in the last six months in Russia and 26% declare that their health has deteriorated since their first migration. Among those who needed care, 65% report delaying or forgoing care and/or treatment, mostly for financial reasons.

Part of this poor health situation may result from difficult living and working conditions. Most migrants (58%) share a room and do not have a personal dwelling, a basic resource potentially associated with stability, security, and migrant settlement (Gosselin *et al.*, 2018). Compared to Muscovites of similar age and gender from the 2018 wave of the Russia Longitudinal Monitoring Survey (RLMS), migrants have worse working conditions (physical work, exposing them to noise and harmful substances and dangerous for their health) and more rarely manage a team (14% vs. 28%). They also work longer hours a week (sixty-two hours vs. forty-five hours) for a smaller hourly wage (138 rubles per hour, or 2 USD vs. 6.5 USD) (Pellet and de Talancé, 2021). Migrants often work in sectors at the bottom of the occupational classification. Only 4% are in intermediary, intellectual, or managerial occupations (“white collar”), while half of the sample are in elementary occupations,<sup>11</sup> such as cleaners, unskilled workers in industry, construction and retail, etc. In these jobs, it is not uncommon to work informally, and indeed half of the migrants surveyed do not have a written contract, which places them in institutional and legal insecurity.

Precariousness and instability are also aggravated by the lack of legal documents affecting many migrants and preventing them from accessing certain institutions. Indeed, 84% of surveyed migrants have what we call vulnerable or very vulnerable legal status, meaning they only have a patent, or they do not have any legal document apart from the migration card.<sup>12</sup>

### Formal Insurance and Informal Funds

Therefore, migrants seem to be more at risk and more precarious than average and all those risks (risk of work accidents, illness, dying abroad if the circumstances get worse, etc.) are associated with high costs for the migrants and/or his/her family. How do migrants deal with those financial risks? Are they covered by formal insurance schemes? In the health domain, coverage depends on one’s legal documents. Theoretically, individuals with a residence permit have full right to a basic medical assistance package (MHI), but this concerns a small share of migrants (16% of the sample). The others are supposed to take out voluntary health insurance. Without a residence permit, only unplanned care that is a life-threatening emergency is guaranteed. Social benefits depend on whether the employer declares employees and contributes to the social security fund. In our sample, even though some migrants declare being covered by formal insurance schemes — 58% with medical insurance and 9% with additional insurance covering life accident, repatriation, etc. — many of them remain uninsured (Figure 1).

11 International Standard Classification for Occupations (ISCO).

12The patent is valid for only one year, meaning that they have to leave every year to renew the patent, otherwise they are illegally staying in Russia and risk detention or deportation. If they have only the migration card, they have to leave the country every three months.

**Table 1: General Descriptive Statistics: Risks and Vulnerabilities**

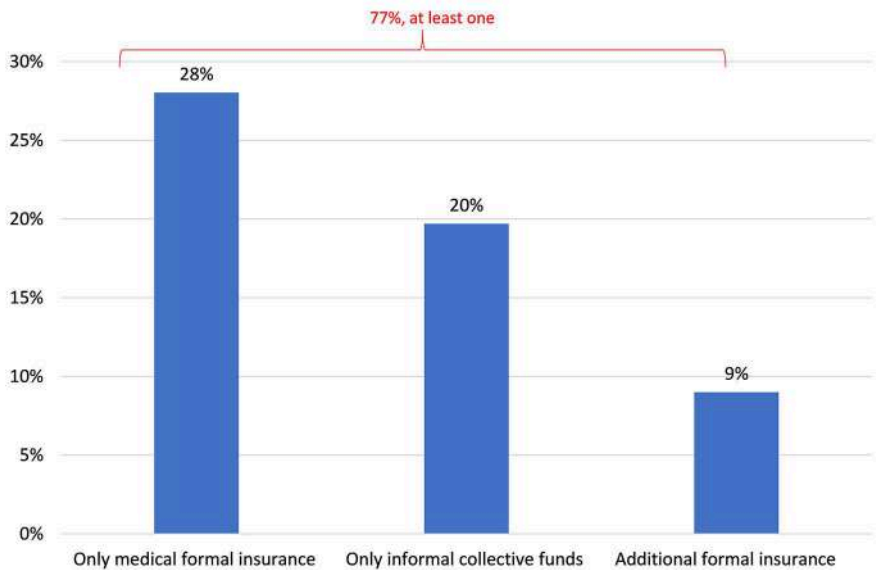
	Mean	Sd
<b>Socio-demographic characteristics</b>		
Woman	21%	0.40
Uzbekistani	68%	0.47
Tajikistani	32%	0.47
Age	34,07	9.78
<b>Health outcomes</b>		
Suffered any illness, injury in Russia, last 6 months	22%	0.41
Experienced a health deterioration since first migration	26%	0.44
Among those who needed care, delay or forego care	65%	0.48
<b>Working conditions</b>		
Written contract	47%	0.50
Average hourly remuneration in Russia (Rubles)	139	125
Days of work per week	6	1
Hours of work per day	10	3
Job always/often requires physical effort, tedious painful positions (carrying weights, bending over, kneeling down, etc.)	35%	0.48
At work, always/often encounter heavy noise, unpleasant smells, harmful substances, etc.	29%	0.45
At work, health always/often exposed to danger	14%	0.35
Work at night (at least 2 hours between 10pm and 5am)	23%	0.42
Work on Sundays (at least from time to time)	71%	0.45
Verbally or physically assaulted (12 last months)	11%	0.31
<b>Living conditions</b>		
Residence: Moscow center/internal ring road	53%	0.50
Own apart/house	18%	0.38
Own room in appart/house/hostel	23%	0.42
Shared room in appart/house/hostel	58%	0.49
Barracks basement, etc.	2%	0.12
Legal status: very vulnerable	22%	0.41
Legal status: vulnerable	62%	0.49
Legal status: more secure	11%	0.32
Legal status: very secure	5%	0.22
Observations	1,213	

Reading note: 21% of surveyed migrants are women.

Source: REFPoM project dataset.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> The figures from this table and from all the subsequent tables of the article are computed by the authors based on the dataset they collected (REFPoM ANR project financing) and presented in the previous section.

Figure 1: Participation in Informal Funds and Aversion to Risk



Leaving the formal domain, informal funds and mutual help networks have been observed among Central Asian migrants among Tajikistani migrants in Moscow and Tver (Cleuziou, 2017) and among Uzbekistanis (Urinboyev, 2017). They describe funds that are mainly used for repatriating bodies, due to the high financial and symbolic costs at stake, and also sometimes for health emergencies, such as expensive treatment or surgery, to help ensure food can be bought by the family in which one worker had an accident, etc. Since many people from a community, the same village, or same profession contribute to the fund and sometimes benefit from it, it is a collective and individual informal protection against risks, against the contingencies of life. Thus, it can be interpreted to an extent as an informal insurance scheme.

In our sample, participation in these funds is high. Half of the migrants declare having participated, with on average 2,959 RUB (46 USD, 2019) given over the last six months (3,548 RUB among Tajikistanis) (Table 2). These given amounts are far from being negligible as they represent almost one tenth of their average monthly remuneration. They are slightly more than the average amount given to charity over the last six months (2,767 RUB) and approximately one tenth of the amount of the last remittance by the interviewees.

These funds are said to address different risks; medical emergencies in Russia, repatriation of bodies and funerals are among the most mentioned reasons. They are often used as an *ex post* protection (88% declare giving after a severe event occurred) and more rarely *ex ante* (17% report giving before a serious event occurred) (Table 2).

Table 2: General Descriptive Statistics: Informal Funds

	Mean	Sd
<b>Medical insurance</b>		
Medical insurance	58%	0.49
Additional insurance	9%	0.29
<b>Informal funds</b>		
Participation in these funds	49%	0.50
Amount given in the past 6 months	2,959	6,064
Funds used after an even (ex post)	88%	0.33
Funds used before an even (ex ante)	17%	0.37
Reasons of use of these funds:		
- Medical emergency in Russia	46%	0.50
- Funerals	34%	0.47
- Repatriation of the body	40%	0.49
- Help in country of origin	19%	0.39
- Other	22%	0.42
- Do not know	14%	0.34
Observations	1,213	

Reading note: 58% of surveyed migrants report having a medical insurance.

## Substitutability or Complementarity?

This section aims to document the complex relationship between formal insurance take-up and the participation in more informal funds.

### Correlation between Formal and Informal Schemes

Table 3 (first three lines) shows that the take up of formal medical and additional insurance is higher among migrants who participate in informal funds. Indeed, 60% of the participants declare being covered by medical insurance against 55% of the non-participants, although the difference of five percentage points is not significant. 11% of the participants are covered by additional insurance against 7% among the non-participants, a significant difference of four percentage points. Therefore, contrary to our first intuition, participating in these mutual-assistance funds is not exactly a substitute for formal schemes for which migrants would rationally opt, either because they offer better coverage and greater security at a lower cost, nor an alternative, last-resort protection because they are excluded from formal schemes (lack of legal documents or information, discrimination), as suggested by the idea of an informal social safety net (Urinboyev, 2017; Olimova and Bosc, 2003). Conversely, this result suggests that informal funds and formal insurance schemes are complementary to some extent: those who contribute to an informal fund are also more likely to pay for insurance.



**Table 3: Differences between Participants and Non-Participants in Informal Funds**

	Participation		No participation		Diff.
	Mean	Sd	Mean	Sd	Part-No part
Medical insurance and health care utilization					
Medical insurance	60%	0.49	55%	0.50	0.05
Additional insurance	11%	0.31	7%	0.26	0.03*
Healthcare utilization (ambulatory or hospital)	25%	0.43	18%	0.38	0.07**
Institutional integration					
Duration of the stay					
First stay in Russia	14%	0.34	25%	0.43	-0.11***
Cumulative time spent in Russia: < 1 year	8%	0.28	18%	0.38	-0.10***
Cumulative time spent in Russia: [1-5] years	28%	0.45	32%	0.47	-0,04
Cumulative time spent in Russia: [5-10] years	20%	0.40	17%	0.37	0,04
Cumulative time spent in Russia: > 10 years	43%	0.50	34%	0.47	0.09***
Last 12 mths, 0-3 mths in Russia	7%	0.25	11%	0.32	-0.05**
Last 12 mths, 4-6 mths in Russia	16%	0.37	11%	0.32	0.05*
Last 12 mths, 7-9 mths in Russia	16%	0.37	14%	0.35	0,02
Last 12 mths, 10-11 mths in Russia	17%	0.38	14%	0.35	0,03
Last 12 mths, 12 mths in Russia	30%	0.46	25%	0.43	0.05*
Legal status					
Legal status: v. vulnerable	23%	0.42	21%	0.40	0.02
Legal status: vulnerable	59%	0.49	65%	0.48	-0.06*
Legal status: more secure	12%	0.33	10%	0.30	0.02
Legal status: v. secure	6%	0.23	4%	0.20	0.01
Intention migrations					
Stay in Russia forever	23%	0.42	21%	0.41	0.02
Return to home country in a few months	17%	0.37	22%	0.41	-0.05*
Return to home country in a year or two	22%	0.41	23%	0.42	-0.01
Travel constantly between Russia and home country	36%	0.48	31%	0.46	0.05
Working conditions					
Work	94%	0.23	91%	0.29	0.03*
Estimated average hourly remuneration in Russia	141	142	136	105	4
Living conditions					
Own apart/house	18%	0.38	18%	0.38	0.00
Own room in appart/house/hostel	25%	0.43	21%	0.41	0.03
Shared room in appart/house/hostel	56%	0.50	59%	0.49	-0.03
Barracks basement, etc.	1%	0.11	2%	0.13	0.00
Observations	598		615		1,213

Reading notes: 60% of surveyed migrants who have ever participated in informal funds have medical insurance, compared to 55% of those who have never participated in informal funds. \*\*\*, \*\* and \* denote a significance at respectively 1%, 5% and 10%.

## **Integration as a Common Factor**

Both participation in informal funds and insurance are positively correlated with a certain degree of social and institutional integration. Following Gosselin *et al.* (2018), we consider three main dimensions to approaching migrants' settlement: legal status, labor outcomes, and residence status. In addition, we also look at the length of stay, as it can be a factor in higher knowledge of institutions in Russia for instance, and in intentions towards migration. These proxies for settlement are correlated with a higher take-up of formal insurance and the participation in informal funds (Table 3). Indeed, participants in informal funds are more likely to have made multiple migratory trips to Russia and spent more time there. They are less likely to have a vulnerable status (one-year patent) and to plan to return home permanently in a few months.

Concerning labor and living conditions, although participants in these funds are more likely to participate in the labor market, which could be a sign of settlement, we observe no significant difference in terms of hourly wages or in terms of types of residence.

## **Why are Informal and Formal Insurance rather Complementary?**

### **Risk Aversion and Insurance Logic**

The first economic explanation for the complementarity between formal and informal schemes lies in individual preferences. Indeed, migrants have different risk behaviors due to different tastes or psychologies. Those with a strong risk aversion would theoretically be more likely to insure themselves against risks than the risk-lovers and would take fewer risks in general. Following this insurance-based logic, the take-up of formal insurance and the participation in informal schemes both come from the individual demand for protection against risk. Thus, the rational choice of double insurance may be explained by risk aversion.

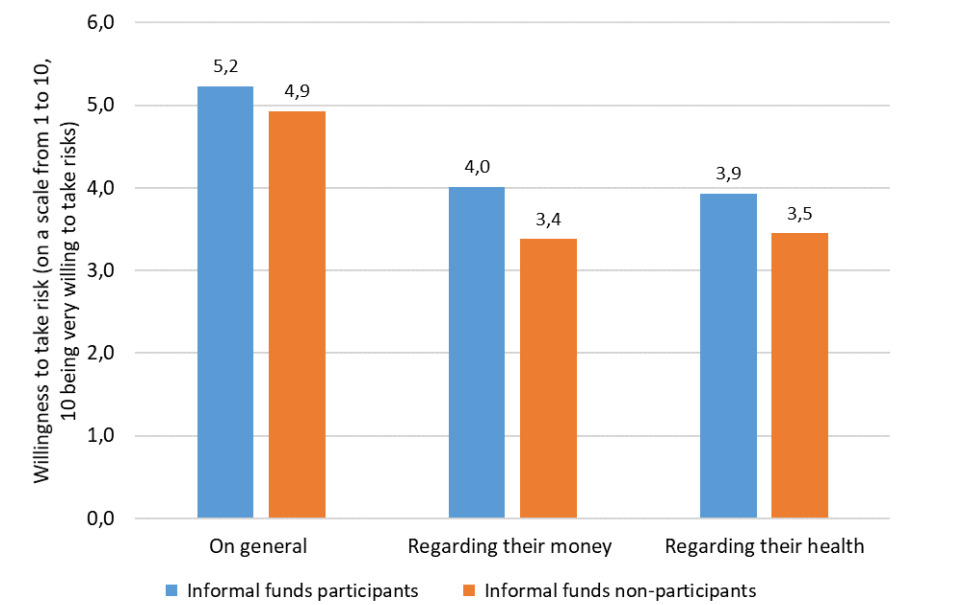
However, when we test this with our data on risk attitude, the results are paradoxical. Figure 2 shows that there is no significant difference between participants and non-participants in terms of general aversion to risk, and that participants are more inclined to risk their money and their health, which contradicts the explanation for complementarity by risk preferences.

### **Incompleteness of the Formal Insurance Scheme**

Another explanation for complementarity, which still follows an individual insurance logic, is that formal schemes are insufficient to deal with all potential risks. The wider scope, flexibility or vagueness of informal schemes allow the participants to cope with precarious and vulnerable situations that are potentially not covered by market insurance schemes. For example, 88% participants declare that the fund provides assistance after a negative (income, health, or death) shock occurs. This corresponds to a logic of *ex post* risk-coping (assistance after the event), which is not possible with a market insurance mechanism (you contribute in advance and, if something happens, you will receive compensation). The incompleteness of formal schemes can be effective or due to lack of information. In the sample, 33% of medical insurance policy holders do not know

what risks and expenses their insurance covers, it may therefore be rational to take out medical insurance and supplement it with participation in a mutual-aid scheme to guarantee a higher level of protection against health risks. Indeed, in the sample, those who participate in an informal fund are also more likely to use the healthcare system when needed. This is either because receiving informal support makes it possible to access more healthcare or because being in poorer health is a reason to be double insured due to the flaws in formal insurance.

Figure 2: Participation in Informal Funds and Aversion to Risk



Social Integration and Creating a Sense of Community

The complementarity between formal and informal schemes may alternatively be explained by the fact that informal funds fulfill other functions that go beyond individual insurance against risk.

Many observations fuel this argument. First of all, 61% of the participants contribute to informal funds although they think they may not benefit from it, which is in itself antithetical to the logic of the rational and self-interested individual.

Table 4: Participation to Informal Funds, Charity, and Remittances

	Participation		No participation		Diff.
	Mean	Sd	Mean	Sd	Part-No part
<b>Charity collect</b>					
Contributed to charity funds or the mosque in Russia	60%	49%	34%	48%	0.26***
Amount given (last 6 mths, Rub.)	2,662	5,630	2,945	6,604	-284
<b>Remittances</b>					
Send remittances	95%	21%	83%	37%	0.12***
Amount remitted last time (USD)	388	1,678	435	1,905	-46
Average amount (month, USD)	642	5,600	432	1,995	211
Observations	598		615		1,213

Reading note: \*\*\*, \*\* and \* denote a significance at respectively 1%, 5% and 10%.

Moreover, participating in a fund and giving money to charity are positively correlated. Among participants, 60% give to charity against 34% among non-participants, with a strongly significant difference of twenty-six percentage points (Table 4). These results suggest that participation in informal mutual-aid funds is also an expression of altruism or common feeling of belonging to a certain community they want to help. The pooling of common resources contributes to creating a common feeling of community. The practice has interesting positive social outcomes, such as inter-mutual assistance and collective protection. The network is subsequently stronger because it is linked by reciprocal relationships and/or by common spiritual motivations. Even if it is not always pure altruism and if there is a sort of motivation for protection against future contingency (“God will give it back to me!”), this is another logic that goes beyond the individual use of the insurance market. It is rather motivated by reinforcing social relationships through mutual aid and collective risk-sharing, in a form of collective insurance. Furthermore, we also observe a positive correlation with sending remittances, which demonstrates an extended collective risk-sharing strategy between the household in the country of origin, the migrant, the community in the country of origin and the community in Russia.

Finally, social integration, social protection, and participation in resource pooling are very much interlinked because of the social pressure that comes from common belonging. Peers can put pressure on newcomers to conform to norms and take part in social practices, such as resource pooling. Indeed, as suggested by previous studies, being part of the community comes with social duty, and social sanctions in case of deviation can be a strong deterrent (Urinboyev, 2017). Participation in informal funds may also result from this type of social pressure mechanism, not just from informed individual decision-making.

These arguments are consistent with the positive correlation between participation in informal funds and integration variables: the more integrated a person is in a community (the higher one’s social integration), the more likely a person is to participate in and contribute to some kind of collective protection, which complements the individual demand for insurance.

## The Role of Social Capital and Networks

As previously underlined, informal and formal schemes seem to be both positively correlated with social and institutional integration variables, suggesting that complementarity may also be driven by the role of social capital. We refer here to a very broad definition of social capital, consisting of norms and obligations, shared social values, trust, and social networks that facilitate coordination and mutual benefits (Putnam, 1993). Recent empirical studies applying the typology of “bonding” and “bridging” social capital established by Putnam (2000) to a migratory context show the patterns of migrants’ integration and the process of social capital accumulation, usually associated with migration (Bromberg *et al.*, 2021; Vysotskaya *et al.*, 2021).<sup>14</sup>

Participation in both formal and informal schemes can be correlated with social capital in two ways.

On the one hand, social capital is a resource that can be mobilized in many ways in situations of need. It favors access to local institutions and information about how they work in the host country, especially official assistance and insurance mechanisms. At the same time, migrants often hear about informal funds and mutual-aid networks through their relatives and acquaintances who have already stayed in Russia for a while. Thus, if someone is looking for protection against risks and has a social network to help him/her, social capital will favor both insurance take-up and informal scheme participation (through information, knowledge, or social pressure).

On the other hand, the positive association of social capital with informal funds can be understood in the opposite direction: participation in funds gives access to a network. It allows participants to develop social relationships and integrate in a wider network locally. Indeed, in our sample, 65% of the participants do not systematically know the beneficiaries of the funds. Participation in these funds may therefore maintain or foster the accumulation of social capital, which in general has positive social and economic consequences (Vysotskaya *et al.*, 2021).

This potential explanation is tested in the next section, even though finding a good proxy for social capital is a difficult task.

## Complementary Results and Discussion

In this section, we review the two main results presented above: migrants who are insured are not more risk averse; and the role played by social capital.

### The Less Risk Averse, the More Insured: Discussing the Economic Paradox

When disentangling the reasons for complementarity, we find a surprising result: migrants who accumulate different risk protections are more risk-lovers. How can we explain this economic paradox?

---

<sup>14</sup> Migrants develop and use both. Those that considered themselves as successfully set up have often started with the bonding one, the closest contacts are mostly fellow countrymen, and then develop and use other local acquaintances (Vysotskaya *et al.*, 2021).

One first economic answer, which sticks to the logic of individual insurance in case of *risk-taking*, would be the moral hazard. The more protected you are, the more likely to take risks because you know you will not bear the cost if the risky event occurs. Unfortunately, this theoretical view cannot be tested with our data.

**Table 5: Participation in Informal Funds and Risk Perceptions**

	Participation		No participation		Diff.
	Mean	Sd	Mean	Sd	Part-No part
<b>Health and working conditions</b>					
Illness/injury in Russia (last 6 mths)	27%	0.44	17%	0.38	0.10***
Job always/often requires physical effort, tedious painful positions (carrying weights, bending over, kneeling down, etc.)	40%	0.49	30%	0.46	0.10***
At work, always/often encounter heavy noise, unpleasant smells, harmful substances, etc.	34%	0.47	24%	0.43	0.10***
At work, health always/often exposed to danger	16%	0.37	12%	0.33	0.04
Work at night (at least 2 hours between 10pm and 5am)	27%	0.44	20%	0.40	0.07**
Work on Sundays (at least from time to time)	73%	0.44	68%	0.47	0.05
Verbally or physically assaulted (12 last mths)	13%	0.34	9%	0.28	0.05**
<b>Perception of risks in migration</b>					
Thinks that living in Russia dangerous for migrants	29%	0.45	22%	0.41	0.07**
Think that working in Russia leads to a deterioration of health	51%	0.50	43%	0.50	0.08**
Before mig, thought life and work in Russia dangerous, difficult	60%	0.49	53%	0.50	0.07*
<b>Knowledge of deaths in migration</b>					
Since living in Russia, have personally heard about Tajik or Uzbek dead people whose bodies have been returned to their homeland	73%	0.45	47%	0.50	0.26***
Among those, no. of cases heard about	8.03	16.5	5.12	10.72	2.90**
Observations	598		615		1,213

Reading note: \*\*\*, \*\* and \* denote a significance at respectively 1%, 5% and 10%.

However, the analysis of the data suggests another approach to resolve this paradox. It seems that the migrants involved in all protection schemes declare higher vulnerabilities and risk perceptions than others, which suggests that participation in informal funds may correlate with risk awareness (perception of *being* at risk), and not with risk aversion (preference for risk).

The first observation that leads us to this interpretation is that migrants who participate in these formal and informal insurance networks are, despite their higher degree of integration, particularly vulnerable and at risk (Table 5). Indeed, they have been more often sick or injured in Russia and have poorer working conditions (more physical jobs where they are faced with to noise or harmful substances, more night work). They are also more likely to have been verbally or physically assaulted, blackmailed, or extorted for money.

Secondly, not only are migrants participating in formal and informal schemes more likely to experience vulnerability and risk themselves, but they also feel that migration is riskier. Migrants participating in informal funds more often report that living in Russia is dangerous for migrants (+7 percentage points) and that working there leads to poorer health (+8 percentage points). Although this higher awareness of risk may partly be due to migrants' current difficult situation or longer experience in the country, it also precedes migration. Participants more often state that, before they first migrated, they thought life and work in Russia were dangerous and difficult for migrants (+7 percentage points).

Thirdly, participants have more often heard about migrants who died in Russia and whose bodies were repatriated, which can partly explain their higher risk perception. The difference is significant as 73% of participants in informal funds heard about such situations compared to 47% of those who do not participate, and participants also know more cases (eight vs. five). Of course, we have to take this indicator with caution since there is an endogenous relationship between knowing someone who died and participating in an informal fund, as participation may widen social capital and social network, thus inflating the probability of knowing someone who died.

These observations lead us to rethink the paradox highlighted above, indicating the potential limitations of risk attitude questions. We included in the questionnaire classic questions capturing preferences with a ten-point scale. These questions are usually designed to capture general attitudes on abstract cases referring to potential but not experienced risks. Despite our care in formulating these questions in the most conditional and abstract form possible, respondents may have understood them as questions about an actual danger, precisely because they experience actual dangerous situations every day.<sup>15</sup> Despite the respondents' relatively good level of Russian, it is likely that the linguistic nuance that allows one to understand that this is a projection into an abstract future is not fully perceptible by all the respondents, many of whom are non-native speakers.

## Capturing Social Capital

As mentioned above, if integration and social capital relate to both formal and informal insurance, it can partly explain the complementarity between both schemes.

This point can be discussed on the basis of our data, as we collected information on the social resources mobilized in different areas and at different stages of the migration stay: did the interviewee receive any help (from family, friends, colleagues, and acquaintances) in finding accommodation during her/his first stay, with her/his first job in Russia, with her/his current job? Does the interviewee have relatives who currently live in Russia (other than spouse and children)? Has the interviewee received any financing for her/his migration/travel/settlement

---

<sup>15</sup> We were particularly careful with the wording of this module in Russian because the interviewers had warned us that it was very complex to understand, so we reworded the questions to simplify them as much as possible.

from relatives or friends who currently live in Russia? Have the interviewee's parents migrated to Russia before her/him?

Using these questions and relying on a multiple component analysis, we created a synthetic variable that summarizes information on social capital mobilization.<sup>16</sup> We then divided the sample into four groups of equal size (quartiles) based on their social capital index (the first corresponds to the lowest level of social capital and the fourth corresponds to the highest level) and compare their profiles.

Migrants with higher social capital do not seem to be more or less integrated or to participate more in informal funds. Indeed, institutional integration variables and participation rates are similarly distributed across quartiles of social capital.<sup>17</sup> Taking the analysis one step further, we also look separately at *ex post* risk-coping funds (contributions after a tragic event) and *ex ante* risk-sharing funds (pooling resources in advance in case a tragic event occurs). Once again, the level of social capital is not associated with participation in one type of informal fund or another.

These tests suggest that either our intuition on the role of social capital in the integration process and therefore in the complementarity between informal and formal insurance is wrong, or that we did not accurately measure the type of social capital that determines them. Firstly, social capital is very difficult to define and measure, not to mention that there are potentially many different types of social capital (Putnam, 2000; Vysotskaya *et al.*, 2021). The index used based on six declarative questions is an imperfect measure of social capital. As the social capital index is positively correlated with some sociodemographic and migration variables, such as being young, single, and seasonal or temporary migrants, it may actually measure a type of *initial* social capital, on arrival in the country, and therefore a social capital of proximity. It is not necessarily this type of capital that is decisive in favoring participation in funds and allows access to institutions in Russia. We would rather measure a "bonding" social capital (Putnam, 2000; Vysotskaya *et al.*, 2021) made up of people who are very close and share the same characteristics, and who do not necessarily have more information and networks than the migrant interviewed. Perhaps the connection to a wider network of people more settled and with more local social resources ("bridging" social capital) giving access to opportunities, such as participating in different insurance schemes, requires more time and accumulation.

Secondly, social capital can impact participation in funds both positively and negatively, with effects in opposite directions that cancel each other out. For a

---

16 We retained the first dimension, which explains most of the inertia of the model. Different indices calculated by multiple component analysis were tested: one is based on binary variables of social capital mobilization, another on categorical variables, i.e., it differentiates between who helps the migrant: relatives, friends, or colleagues?; two other indices separately capture questions on the presence of relatives in Russia and questions on active help received from the social network. The resulting correlations of all these indices with participation in informal funds and with other variables are convergent. We therefore focus on the index based on all categorical variables of social capital.

17 Results are available on demand. The absence of correlation between participation in informal funds and social capital is consistent with all the different indices of social capital we created and tested on the basis of the available data.



similar level of social capital, some migrants participate in funds because, for example, they have acquaintances who put pressure on them to do so (peer pressure effect), while others do not participate. Although they have the same score of social capital, they do not share the same networks, the same norms, values, and obligations. They do not know, they do not want, or they do not need to mobilize informal funding networks. Therefore, their presence confounds the effect of our measure of social capital and makes it a zero-sum game. This is a limitation of synthetic score methods, which may overwhelm qualitative nuances.

## Conclusion

Mutual-aid informal practices are common in Central Asian countries and govern the daily life of individuals by embedding them in community networks. In this context, we may wonder whether these informal collective practices are transposed in the context of migration when they are at risk and whether migrants develop and adapt similar tools in Russia. While formal insurance markets exist in the host country, migrants may be particularly vulnerable and at risk and not have access to these formal markets. This may lead them to resort to informal collective practices, which are widespread in their origin country and may also play other social functions. The objective of this paper is twofold: (1) to document the vulnerabilities faced by migrants and the existence and extent of participation in informal funds and (2) to investigate the relationship between formal and informal insurance schemes. To do so, we conducted our own original quantitative survey of 1,213 Central Asian migrants living in Moscow, providing detailed information on their living conditions and participation in solidarity networks. Results first show that migrants are a highly vulnerable population who face more risks than natives in terms of health, living, and working conditions. Most of them have heard about the repatriation of compatriots' bodies and they generally know that, despite the benefits of migration in terms of living standards, the harsh conditions in Russia threaten their life. As a result, many migrants take part not only in formal insurance but also in informal mutual-aid assistance schemes. Indeed, half of them have contributed to informal funds while in Russia.

Secondly, this paper shows that unlike previous studies suggested, participation in informal and formal funds is rather complementary than a substitute. This complementarity is partly driven by the incompleteness and imperfect nature of formal insurance schemes, which induces migrants to be double insured. Migrants who participate in both schemes are in vulnerable situations and perceive migration to be highly risky. They are looking for different types of individual and collective protection. Since informal and formal schemes do not cover exactly the same risks, these migrants who feel the most at risk choose to participate in both. Moreover, participation in an informal fund is not a natural thing for all migrants in a precarious situation upon arrival in Russia. Like access to local institutions, it also requires a certain process of social integration and access to certain networks. As a result, many of those who participate combine this with a formal insurance contract. Finally, migrants also participate in informal funds for other reasons than just to insure themselves individually against risk. These collective mutual-aid practices also serve a social purpose and respond to social logic by helping to create a common sense of belonging and community, by increasing trust, reciprocity, and social capital.

## References

- Alderman Harold and Paxson Christina H.** (1994) Do the poor insure? A synthesis of the literature on risk and consumption in developing countries, *Economics in a changing world*, 4, pp. 48-78.
- Allès Elisabeth** (2013) Organisations informelles et formelles de migrants Hui et Ouighours à Canton, in Isabelle Thireau Éd., *De Proche en proche. Ethnographie des formes d'associations en Chine contemporaine*, Berne, Peter Lang, pp. 223-239.
- Ambrosius Christian and Cuecuecha Alfredo** (2013) Are remittances a substitute for credit? Carrying the financial burden of health shocks in national and transnational households, *World Development*, 46, pp. 143-152.
- Amuedo-Dorantes Catalina and Pozo Susan** (2011) New evidence on the role of remittances on healthcare expenditures by Mexican households, *Review of Economics of the Household*, 9 (1), pp. 69-98.
- Arrondel Luc, Masson André et Verger Daniel** (2004) Mesurer les préférences individuelles pour le présent, *Économie et statistique*, 374-375, pp. 87-128.
- Auriol Emmanuelle, Lassebie Julie, Panin Amma, Raiber Eva and Seabright Paul** (2020) God insures those who pay? Formal insurance and religious offerings in Ghana, *The Quarterly Journal of Economics*, 135 (4), pp. 1799-1848.
- Azam Jean-Paul et Gubert Flore** (2002) Ceux de Kayes : l'effet des transferts des émigrés maliens sur leur famille d'origine, in François Héran, Maryse Aoudai et Jean-Luc Richard Eds., *Immigration, marché du travail, intégration : rapport au Commissariat Général au Plan*, Paris, La Documentation française, pp. 203-230.
- Berchet Caroline et Jusot Florence** (2012) État de santé et recours aux soins des immigrés : une synthèse des travaux français, *Questions d'économie et de la santé IRDES*, 172, pp. 1-8.
- Berchet Caroline et Jusot Florence** (2009) Inégalités de santé liées à l'immigration et capital social : une analyse en décomposition, *Économie publique/Public Economics*, 24-25, pp. 73-100.
- Boholm Asa** (2015) *Anthropology and risk*, London, Routledge.
- Bromberg Daniel J., Tate Mary M., Alaei Arash, Rozanova Julia, Karimov Saifuddin, Saidi Dilshod, Alaei Kamiar and Altice Frederick L.** (2021) "Who are you and what are you doing here?": Social capital and barriers to movement along the HIV care cascade among Tajikistani migrants with HIV to Russia, *AIDS and Behavior*, 25 (10), pp. 3115-3127.
- Canut Cécile, Pian Anaïk et Petit Véronique** (Coords.) (2017) Dire la violence des frontières. Mises en mots de la migration vers l'Europe, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 33 (2-3), pp. 7-155.
- Cleuziou Juliette** (2017) Mort en migration et rapatriement posthume. Économie et rites funéraires entre la Russie et le Tadjikistan, *IFEAC Working Paper*, 20.
- Cognet Marguerite, Hoyez Anne-Cécile et Poiret Christian** (Coords.) (2012) Expériences de la santé en migration, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 28 (2), pp. 7-170.
- De Weerdt Joachim and Dercon Stefan** (2006) Risk-sharing networks and insurance against illness, *Journal of Development Economics*, 81 (2), pp. 337-356.

**Dercon Stefan** (2002) Income risk, coping strategies, and safety nets, *The World Bank Research Observer*, 17 (2), pp. 141-166.

**Dercon Stefan, Hill Ruth Vargas, Clarke Daniel, Outes-Leon Ingo and Taffesse Alemayehu Seyoum** (2014) Offering rainfall insurance to informal insurance groups: Evidence from a field experiment in Ethiopia, *Journal of Development Economics*, 106, pp. 132-143.

**Dercon Stefan, De Weerd Joachim, Bold Tessa and Pankhurst Alula** (2006) Group-based funeral insurance in Ethiopia and Tanzania, *World Development*, 34 (4), pp. 685-703.

**Fafchamps Marcel** (2011) Risk sharing between households, *Handbook of social economics*, 1, pp. 1255-1279.

**Fafchamps Marcel and Lund Susan** (2003) Risk-sharing networks in rural Philippines, *Journal of Development Economics*, 71 (2), pp. 261-287.

**Ferreol Gilles** (2007) INTÉGRATION, Sociologie, *Encyclopédie Universalis*, [en ligne] consulté le 10/09/2022. URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/integration-sociologie/>

**Geng Xin, Janssens Wendy, Kramer Berber and Van der List Marijn** (2018) Health insurance, a friend in need? Impacts of formal insurance and crowding out of informal insurance, *World Development*, 111, pp. 196-210.

**Gosselin Anne, Desgrées du Loû Annabel, Lelièvre Eva, Lert France, Dray-Spira Rosemary, and Lydié Nathalie** (2018) Understanding settlement pathways of African immigrants in France through a capability approach: do pre-migratory characteristics matter?, *European Journal of Population*, 34 (5), pp. 849-871.

**Hohmann Sophie** (2014) Santé et pouvoir en Ouzbékistan. De la colonisation russe aux transformations post-soviétiques, Paris, Petra.

**Jusot Florence, Dourgnon Paul, Wittwer Jérôme et Sarhiri Jawhar** (2020) Le recours à l'aide médicale de l'État des personnes en situation irrégulière en France : premiers enseignements de l'enquête Premiers pas, *Questions d'économie de la santé IRDES*, 245, pp. 1-8.

**Kandiyoti Deniz** (1998) Rural livelihoods and social networks in Uzbekistan: Perspectives from Andijan, *Central Asian Survey*, 17 (4), pp. 561-578.

**King Elizabeth J. and Dudina Victoria I.** (2019) The health needs of female labor migrants from Central Asia in Russia, *Journal of Immigrant and Minority Health*, 21 (6), pp. 1406-1415.

**Laruelle Marlène** (2013) Informalité de l'État et appropriation prédatrice des ressources : le présidentialisme clientélaire en Asie centrale, *Revue internationale de politique comparée*, 20 (3), pp. 65-78.

**Ledeneva Alena V.** (2013) How Russia really works. The Informal Practices That Shaped Post-Soviet Politics and Business, Ithaca, Cornell University Press.

**Ledeneva Alena V.** (1998) Russia's economy of favours: Blat, Networking and Informal Exchange, London, Cambridge University Press.

**Lenel Friederike and Steiner Susan** (2020) Formal insurance and solidarity. Experimental evidence from Cambodia, *Journal of Economic Behavior & Organization*, 174, pp. 212-234.

- Lépine Aurélia and Treibich Carole** (2020) Risk aversion and HIV/AIDS: Evidence from Senegalese female sex workers, *Social Science & Medicine*, 256, n° 113020.
- Lestage Françoise** (Coord.) (2012) La mort en migration, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 28 (3), pp. 7-88.
- Lucas Robert E. B. and Stark Oded** (1985) Motivations to remit: Evidence from Botswana, *Journal of Political Economy*, 93 (5), pp. 901-918.
- Mitrut Andreea and Nordblom Katarina** (2010) Social norms and gift behavior: Theory and evidence from Romania, *European Economic Review*, 54 (8), pp. 998-1015.
- Mobarak Ahmed Mushfiq and Rosenzweig Mark R.** (2012) *Selling formal insurance to the informally insured*, Yale Economics Department Working Paper n°97, [online]. URL: [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=2009528](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2009528)
- Mukomel Vladimir** (2014) Diaspora - partner po razvitiyu Tadjikistana [Diaspora - Partner in Development of Tajikistan], Dushanbe, IOM Mission in Tajikistan.
- Mukomel Vladimir** (2013) *Integration of migrants: Russian Federation*, European University Institute, [online]. URL: [https://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/27862/CARIM-East\\_RR-2013-02.pdf;sequence=1](https://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/27862/CARIM-East_RR-2013-02.pdf;sequence=1)
- Olimova Saodat and Bosc Igor** (2003) *Labour migration from Tajikistan*, Dushanbe, Mission of the International Organization for Migration.
- Pellet Sandra** (2018) L'effet des transferts de migrants sur l'accès à la santé des ménages au Tadjikistan, *Cahiers d'Asie Centrale*, 27, pp. 269-303.
- Pellet Sandra and de Talancé Marine** (2021) Is there a gender gap in health among migrants in Russia?, *Érudite Working Paper*, 11, Erudite.
- Pellet Sandra and Jusot Florence** (2018) Les remises de fonds augmentent-elles la consommation de soins?, *Revue économique*, 69 (5), pp. 805-847.
- Polese Abel, Rekhviashvili Lela, Kovács Borbála and Morris Jeremy** (2018) Post-socialist Informalities: Power, Agency and the Construction of Extra-legalities from Bosnia to China, London, Routledge.
- Putnam Robert D.** (1993) The prosperous community: Social capital and public life, *The American prospect*, 13 (4), pp. 35-42.
- Putnam Robert D.** (2000) *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York, Simon and Schuster.
- Rapoport Hillel and Docquier Frédéric** (2006) The economics of migrants' remittances, *Handbook of the Economics of Giving, Altruism and Reciprocity*, 1, pp. 1135-1198.
- Reeves Madeleine** (2012) Black work, green money: remittances, ritual, and domestic economies in southern Kyrgyzstan, *Slavic Review*, 71 (1), pp. 108-134.
- Rocheva Anna and Varshaver Evgeni** (2017) Gender dimension of migration from Central Asia to the Russian Federation, *Asia-Pacific Population Journal*, 32 (2), pp. 87-136.
- Schrieder Gertrud and Knerr Beatrice** (2000) Labour migration as a social security mechanism for smallholder households in sub-Saharan Africa: The case of Cameroon, *Oxford Development Studies*, 28 (2), pp. 223-236.

**Shrestha Maheshwor** (2020) Get rich or die tryin': Perceived earnings, perceived mortality rates, and migration decisions of potential work migrants from Nepal, *The World Bank Economic Review*, 34 (1), pp. 1-27.

**Shrestha Maheshwor** (2019) Death scares: How potential work-migrants infer mortality rates from migrant deaths, *Journal of Development Economics*, 141, n° 102368.

**Sneath David** (2012) The "age of the market" and the regime of debt: the role of credit in the transformation of pastoral Mongolia, *Social Anthropology/Anthropologie sociale*, 20 (4), pp. 458-473.

**Sneath David** (2006) Transacting and enacting: corruption, obligation and the use of monies in Mongolia, *Ethnos*, 71 (1), pp. 89-112.

**Stark Oded and Lucas Robert E. B.** (1988) Migration, remittances, and the family, *Economic Development and Cultural Change*, 36 (3), pp. 465-481.

**Strupat Christoph and Klohn Florian** (2018) Crowding out of solidarity? Public health insurance versus informal transfer networks in Ghana, *World Development*, 104, pp. 212-221.

**Townsend Robert M.** (1995) Consumption insurance: An evaluation of risk-bearing systems in low-income economies, *Journal of Economic perspectives*, 9 (3), pp. 83-102.

**Urinboyev Rustamjon** (2017) Establishing an "Uzbek Mahalla" via smartphones and social mediai, in Marlène Maruelle Ed., *Constructing the Uzbek State. Narratives of post-Soviet Years*, Lanham, Lexington Books, pp. 119-148.

**Urinboyev Rustamjon and Polese Abel** (2016) Informality currencies: a tale of Misha, his brigada and informal practices among Uzbek labour migrants in Russia, *Journal of Contemporary Central and Eastern Europe*, 24 (3), pp. 191-206.

**Valero-Gil Jorge** (2009) Remittances and the household's expenditures on health, *Journal of Business Strategies*, 26 (1), pp. 119-140.

**Vysotskaya Volha, Oliveira José et Nienaber Birte** (2021) Le capital social dans l'intégration des jeunes adultes issus de la migration au Luxembourg, *Rapport final Projet PAN 2020*, Université du Luxembourg.

**Waters Hedwig Amelia** (2019) "Living from loan to loan": tracing networks of gifts, debt and trade in the Mongolian borderlands, PhD thesis, University College London.

**Werner Cynthia** (1998) Household networks and the security of mutual indebtedness in rural Kazakhstan, *Central Asian Survey*, 17 (4), pp. 597-612.

**Zimmerman Cathy, Kiss Ligia and Hossain Mazeda** (2011) Migration and health: a framework for 21st century policy-making. *PLoS Medicine*, 8 (5), [online]. URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3101201/>

**Sandra Pellet and Marine de Talancé**

**Labor Migrants at Risk: Formal and Informal Insurance Strategies among Central Asians in Moscow**

This article studies formal and informal risk-mitigating practices among Central Asian labor migrants in Moscow. The migration context is inherently uncertain, implying that migrants may try to protect themselves against potential risks by resorting to insurance mechanisms. However, migration is a unique situation that raises a number of questions. First of all, do formal protective institutions or insurance markets exist in the country of arrival? Secondly, if state or market insurance schemes exist, are they accessible to all migrants? What do at-risk labor migrants do when they cannot rely on formal schemes? Central Asian people are used to relying on social networks and informal practices in their home country. Previous articles have shown that these informal networks may be transposed in a migratory context, suggesting that informal risk-mitigating practices can be a substitute for formal insurance schemes and act as a social safety net for precarious migrants not covered by social security or insurance contracts. In this paper, we investigate the relationship between informal and formal insurance schemes and whether these can act as a substitute or complement among Tajikistani and Uzbekistani migrants, based on a survey of 1,213 labor migrants in Moscow.

**Travailleurs migrants à risque : stratégies d'assurance formelles et informelles parmi les Centrasiatiques à Moscou**

Cet article étudie les pratiques formelles et informelles d'atténuation des risques parmi les travailleurs migrants d'Asie centrale à Moscou. Le contexte de la migration est intrinsèquement incertain, ce qui implique que les migrants peuvent essayer de se protéger contre les risques potentiels en recourant à des mécanismes d'assurance. Cependant, la migration est une situation unique qui soulève un certain nombre de questions. Tout d'abord, existe-t-il des institutions de protection formelles ou des marchés d'assurance dans le pays d'arrivée ? Ensuite, s'il existe des régimes d'assurance publics ou de marché, sont-ils accessibles à tous les migrants ? Que font les travailleurs migrants à risque lorsqu'ils ne peuvent pas compter sur les régimes officiels ? Les habitants d'Asie centrale ont l'habitude de s'appuyer sur les réseaux sociaux et les pratiques informelles de leur pays d'origine. Des articles précédents ont montré que ces réseaux informels peuvent être transposés dans un contexte migratoire, suggérant que les pratiques informelles d'atténuation des risques peuvent se substituer aux régimes d'assurance formels et agir comme un filet de sécurité sociale pour les migrants précaires non couverts par la sécurité sociale ou les contrats d'assurance. Dans cet article, nous étudions la relation entre les régimes d'assurance informels et formels et nous cherchons à savoir si ceux-ci peuvent se substituer ou se compléter chez les migrants tadjikistanaï et ouzbékistanaï, sur la base d'une enquête menée auprès de 1 213 travailleurs migrants à Moscou.

## **Migrantes laborales en riesgo: estrategias de seguro formales e informales entre los centroasiáticos en Moscú**

Este artículo investiga las prácticas formales e informales de mitigación de riesgos entre los trabajadores migrantes de Asia Central en Moscú. El contexto de la migración es intrínsecamente incierto, lo que implica que los migrantes traten de protegerse contra posibles riesgos usando mecanismos de seguro. Sin embargo, la migración es una situación única que plantea una serie de preguntas. En primer lugar, ¿existen instituciones formales de protección o mercados de seguros en el país de destino? En segundo lugar, si existen regímenes de seguros públicos o de mercado, ¿están disponibles para todos los migrantes? ¿Qué hacen los trabajadores migrantes en situación de riesgo cuando no pueden recurrir a los regímenes formales? Los centroasiáticos están acostumbrados a confiar en las redes sociales y las prácticas informales de sus países de origen. Los trabajos anteriores han demostrado que estas redes informales pueden trasladarse a un contexto migratorio, sugiriendo que las prácticas informales de mitigación de riesgos pueden sustituirse a los regímenes de seguros formales y actuar como una red de seguridad social para los migrantes precarios no cubiertos por la seguridad social o los contratos de seguros. En este trabajo, investigamos la relación entre los regímenes de seguros informales y formales y si pueden sustituirse o complementarse entre los migrantes tayikos y uzbekos, basándonos en una encuesta realizada a 1 213 trabajadores migrantes en Moscú.





## **Aider les migrants en Russie : retours d'expérience de deux activistes originaires d'Asie centrale. Entretiens avec Zarnigor Omonillaeva et Karimdzhon Yorov**

**Juliette Cleuziou<sup>1</sup>**

Les entretiens ont été réalisés au début de l'année 2022 (avant le début de la guerre en Ukraine). Ils se sont déroulés séparément, mais les questions posées étaient identiques. La recomposition est donc de notre fait. Zarnigor Omonillaeva et Karimdzhon Yorov ont tous deux une expérience de plusieurs années dans le secteur de l'aide aux migrants et s'appuient autant sur leur expérience personnelle que professionnelle et militante pour analyser les conditions actuelles de vie, de travail, de décès voire de rapatriement (des défunts) des migrants originaires d'Asie centrale. Venus respectivement d'Ouzbékistan et du Tadjikistan, ils sont intégrés à des réseaux d'entraide variés qui peuvent, selon les situations, travailler ensemble.

Toutes les insertions entre crochets et notes de bas de page sont des ajouts de l'auteure, avec la collaboration de Françoise Lestage et Julien Thorez. Les points de suspension entre crochets indiquent des coupures, mais nous nous sommes efforcés de rester au plus près des propos des interviewés.

**Juliette Cleuziou (JC) :** Vous vivez et travaillez en Russie, vous vous qualifiez d'« activiste ». Pourriez-vous nous raconter brièvement votre histoire ? Comment avez-vous décidé de venir en Russie, de vous y installer et de vous engager dans le domaine de l'aide aux migrants ?

**Karimdzhon Yorov (KY) :** Je m'appelle Karimdzhon Yorov, je suis né au Tadjikistan en 1975, dans le district de Gharm [une région montagneuse de l'est du pays]. J'ai été à l'école secondaire n° 1 de Gharm, et après, j'ai été admis à l'Institut d'éducation physique. En fait, quand je suis passé en dernière année du lycée, en terminale, l'Union soviétique existait toujours, mais mes examens de fin d'année, je les ai passés en juin 1992 déjà dans un autre État appelé la

---

<sup>1</sup> Anthropologue, maîtresse de conférences, Université Lumière Lyon 2/LADEC, 5 avenue Mendès France, 69500 Bron, France ; <https://orcid.org/0000-0003-4170-5528> ; [juliette.cleuziou@univ-lyon2.fr](mailto:juliette.cleuziou@univ-lyon2.fr)

République du Tadjikistan<sup>2</sup>. Finalement, mes camarades de classe et moi avons été les premiers lycéens diplômés dans l'État indépendant du Tadjikistan.

[...] Ensuite, la guerre civile<sup>3</sup> a éclaté et je n'ai pas pu commencer mes études supérieures. Un an après, j'ai postulé de nouveau à l'Institut d'éducation physique. J'y ai étudié pendant deux ans, pendant la guerre civile, et puis je suis parti pour Moscou. À l'époque, soit on travaillait, soit on faisait ses études, mais quand un étudiant était absent pendant plus de deux semaines, il était radié de l'université. J'avais monté une entreprise, Entrepreneur de l'Orient. Maintenant, on est libre d'étudier et de travailler en même temps, ce qui n'était pas possible auparavant. Donc j'ai dû laisser tomber les études.

[Car] après l'annonce de la perestroïka [en 1985] et l'autorisation d'entreprendre librement, je m'étais mis à faire du commerce en vendant de petits articles divers et variés. Parce qu'avant la perestroïka, tous ceux qui étaient dans le monde des affaires étaient considérés comme des « spéculateurs », parfois on les mettait même en prison. Mais quand ils sont apparus, j'ai vendu ces nouveaux produits comme des montres — japonaises, puis chinoises —, des jeans, puis il y a eu les cigarettes que j'ai troquées contre des noix, du beurre, des pommes de terre, que je revendais ensuite à Douchanbé ou à Gharm... Lorsque l'Union soviétique s'est effondrée, tout l'argent soviétique est venu au Tadjikistan, puisque le pays n'avait pas sa propre monnaie [et continuait à fonctionner avec les roubles soviétiques]. C'était le seul endroit où l'on pouvait dépenser son argent. Et je mettais l'argent que je gagnais ainsi à la banque. [...] À partir de 1993, j'ai pris l'habitude d'aller en Russie. J'apportais des oignons là-bas — une tonne, deux tonnes — et directement par le train de passagers, pas par celui de marchandises ! On donnait parfois de l'argent aux contrôleurs... Mais à partir de 1995, je me suis installé à Moscou de façon permanente et j'y suis resté jusqu'à aujourd'hui. Je ne suis retourné dans mon pays natal qu'une seule fois depuis 1995, en 2014, seulement pour un mois.

Comment ai-je été impliqué dans les activités pour les droits humains ? Dès mon installation en 1995. Quand je suis arrivé, j'ai été témoin de la situation suivante : des gens venaient pour trouver un emploi. À l'usine ZIL<sup>4</sup>, des chefs<sup>5</sup> les embauchaient. On leur donnait un logement, une place en foyer pour trois mois, on les enregistrait, et on leur fournissait un emploi chez ZIL. Et peu importe s'ils travaillaient ou pas, on leur donnait un abonnement pour les transports en commun.

---

2 L'URSS a officiellement cessé d'exister en tant que sujet de droit international le 26 décembre 1991. Élevé au rang de République socialiste soviétique en 1929, le Tadjikistan avait, de son côté, déclaré son indépendance le 9 septembre 1991.

3 Le Tadjikistan a connu une guerre civile de mai 1992 à juin 1997. Ayant pour enjeu la détention du pouvoir central et des ressources afférentes, elle a opposé des groupes régionaux appuyés sur des idéologies différentes. Des forces liées à l'ancienne élite communiste originaires des régions de Leninabad et de Kulob, dont est issu l'actuel président Emomali Rakhmon qui a accédé au pouvoir en 1992, ont combattu les forces de l'Opposition tadjike unie, qui réunissait des courants démocrates et libéraux, ainsi que des groupes islamistes, et qui étaient originaires des régions du Badakhshan et de Gharm.

4 « Usine nommée d'après Likhatchiov » de construction automobile, située à Moscou et qui a fermé en 2013.

5 Ici, KY fait référence aux intermédiaires entre les employeurs (russes) et les employés (tadjikistanais). Ces « chefs » étaient également originaires du Tadjikistan.

Mais ces « chefs », qui s'occupaient de trente, cinquante, voire de 100 personnes par jour, gardaient l'argent de ces titres de transport pour eux-mêmes, puisqu'ils avaient embauché les gens à l'usine et qu'ils leur avaient trouvé un logement et avaient fait l'enregistrement pour eux... Et alors moi, j'ai protesté, j'étais la première personne à faire une émeute là-bas. Ce qui est curieux, c'est que parmi ces « chefs », il y avait des gens de ma famille, mais au début ils ne savaient pas que j'étais à l'origine de l'émeute. Puis ils l'ont découvert, ils m'ont appelé, ils sont venus me voir en disant : « *Djiyan* [« neveu », en tadjik], pourquoi as-tu fait ça ? Si tu nous l'avais dit, nous t'aurions donné de l'argent ». Et je leur ai répondu : « Je ne veux pas de l'argent que pour moi, je veux que tous les autres reçoivent leur argent aussi ».

J'avais commencé à travailler dans la cuisine, je préparais des *cheburek*, des *chawarmas*, du pilaf... Je ne savais pas cuisiner avant de venir à Moscou. Mon père était chef cuisinier dans un restaurant, le seul de Gharm. Certains disaient que je suivrais les traces de mon père, mais je ne les croyais pas à l'époque... Finalement, j'ai suivi les traces de mon père : d'ailleurs, il était footballeur, et j'étais aussi footballeur. Mais j'ai tout appris à Moscou. Puis j'ai tiré un revenu régulier de ce café. On dit que les gens de Gharm sont de bons commerçants, mais finalement je n'ai jamais vraiment travaillé sur les marchés. Cela a duré plus de dix ans, et je gagnais très bien ma vie, je voyageais beaucoup en Russie et en Asie centrale.

[...] Mais dès 1995, quand je voyais les policiers s'en prendre aux autres, je ne pouvais rien faire, cela me faisait de la peine. À cette époque, nous avions cette brasserie, nous la louions et nous y travaillions. C'était, je dirais, l'un des premiers cafés tadjiks pour nos compatriotes à Moscou, en dehors du marché Tcherkizovskiy<sup>6</sup>. Il n'y en avait aucun dans la ville, alors que moi, j'en avais un sur l'avenue Lénine. Aujourd'hui, on voit des *tchaïkhona*<sup>7</sup> à chaque coin de rue, mais il n'y en avait pas du tout avant. Les Tadjiks avaient peur de sortir du territoire du marché, ils n'osaient pas ouvrir des commerces en dehors. Et j'ai été témoin de l'anarchie qui régnait : la police qui se rendait dans des cafés pour arrêter les gens qui se trouvaient à l'intérieur ou juste à côté. J'ai donc commencé à les approcher en demandant : « Pourquoi vous les arrêtez ? Est-ce qu'ils ont commis une infraction ? Pourquoi vous venez mettre le bazar ? ». À l'époque, les policiers commençaient par frapper les gens, puis ils leur demandaient leurs papiers. Ou bien ces policiers, qu'on appelait encore « la milice »<sup>8</sup>, ils mettaient les gens par terre en disant : « En position pompes, couché ». Et ce n'est qu'après qu'ils leur demandaient leurs papiers. Imaginez : une personne a des vêtements neufs et les policiers lui marchent dessus, la battent, et ensuite lui demandent ses papiers. Dans les foyers aussi, c'était pareil : les policiers défonçaient les portes pour entrer, ils mettaient tout le monde par terre, ils leur donnaient des coups de matraque, des coups de pied, puis ils vérifiaient leurs papiers.

6 Situé au nord-est de la ville, il s'agissait d'un marché important à Moscou, qui présentait notamment une très forte concentration de population originaire d'Asie centrale.

7 Une *Tchaïkhona* est une « maison de thé ». C'est un lieu de sociabilité — essentiellement masculine — occupant une place centrale dans les villages et les villes du Tadjikistan et d'Ouzbékistan. En Russie, il s'agit surtout de restaurants offrant de la cuisine centrasiatique.

8 La milice était le nom donné à la police à l'époque soviétique et en Russie jusqu'en 2009 (elle est appelée police depuis).

[...] C'est dès ce moment-là que j'ai commencé à m'engager. À l'époque, les gens n'utilisaient pas encore Internet, peu avaient un téléphone portable. Mais je ne me suis vraiment engagé activement que dans les années 2000, et je me suis impliqué dans des organisations communautaires vers 2006-2007. C'est alors que j'ai rencontré le docteur Abdullo Davlatov, le président de l'organisation russe, l'Union des Tadjikistanais<sup>9</sup> de Russie<sup>10</sup>. J'ai commencé à travailler pour cette organisation et j'y suis resté jusqu'à sa dissolution vers 2011-2012. En même temps, j'ai dirigé une autre ONG, à but non lucratif ETMOS (Les Tadjiks ethniques pour la responsabilité migratoire des compatriotes).

**Zarnigor Omonillaeva (ZO) :** De mon côté, j'ai quitté l'Ouzbékistan (je suis originaire de la ville de Ferghana) pour la Russie en 2013 [à dix-neuf ans]. Mon premier objectif était de faire mes études : je n'avais pas été admise à l'université en Ouzbékistan, car il y avait beaucoup de concurrence à l'époque, environ 200 ou 300 personnes pour une place. Je n'ai pas réussi à faire face à cette concurrence, je n'ai pas eu assez de points dans ma note finale, ce qui m'a empêchée d'être admise. En Ouzbékistan, le dépôt de candidatures à l'université se fait une fois par an, ce qui veut dire que j'aurais dû attendre l'année suivante pour retenter ma chance, sans aucune garantie d'être admise. Comme je ne voulais pas perdre de temps, j'ai décidé d'aller en Russie, où j'avais déjà des amis qui faisaient leurs études et où il était encore temps de s'inscrire à l'université. [...] Pourquoi ai-je choisi la Russie ? À l'époque, je voulais revenir en Ouzbékistan, c'est-à-dire, venir étudier en Russie un an, puis me réinscrire en deuxième année à l'université en Ouzbékistan. Les programmes universitaires étant très proches en Russie et en Ouzbékistan, je pensais que ma réinscription ne poserait aucun problème. C'est ainsi que j'ai choisi la Russie. J'ai ensuite étudié la jurisprudence et j'ai rencontré mon époux, un Ouzbek ethnique dont la famille s'était installée dans les années 1990 en Khakassie, une région située non loin de Krasnoïarsk. Nous avons déménagé un temps là-bas et j'ai terminé mes études à l'université d'État de Khakassie. Ensuite, nous sommes revenus vivre à Moscou.

Une fois en Russie, je me suis mise aux études, mais j'ai éprouvé des difficultés à me faire une place parmi les étudiants et les étudiantes, car j'ai été confrontée à différents problèmes qui ne concernaient pas les étudiants de Russie. En particulier, j'ai dû faire face à la question de mon enregistrement. C'est un problème typique des migrants. Et bien que je sois étudiante, j'étais soumise aux mêmes exigences de l'État que les migrants de travail ; j'ai donc dû m'occuper de mes papiers en plus de mes études. Je me suis débrouillée seule pour faire cet enregistrement, au lieu de me consacrer à mes cours et à mes examens. Ce n'était pas facile, parce que c'était la première fois que je quittais mon pays et que j'étais confrontée à des situations inhabituelles. Je ne savais pas où aller, à qui m'adresser, à quoi m'attendre, ce qu'il fallait faire, personne ne pouvait me l'expliquer. Chaque migrant à qui je posais une question avait sa propre vision

9 Reprenant une catégorisation de la population héritée de l'Empire tsariste et de l'Union soviétique, les pays postsoviétiques distinguent la citoyenneté — l'identité civique (tadjikistanaise, kazakhstanaise, etc.) — de la nationalité — l'identité ethnique (tadjike, ouzbèke, juive, etc.). Dans les entretiens, ZO et KY ne font toutefois pas la distinction entre les deux, les compatriotes sont qualifiés d'ouzbeks et de tadjiks.

10 L'organisation existe encore. Voir par exemple <https://www.mk.ru/politics/2022/09/21/glava-soyuz-tadzhikistan-rossii-podderzhal-reshenie-o-privlechenii-inostrancev-k-voennoy-sluzhbe.html>

des choses, ils donnaient tous des conseils différents, et personne ne savait exactement quoi et comment faire. Lorsque je demandais : « Comment le savez-vous ? », on me répondait : « J'ai entendu dire... », ou « Quelqu'un me l'a dit... », etc. Tout ce manque de clarté et d'informations fiables me stressait vraiment. J'ai passé beaucoup de temps à chercher des réponses dans des sources officielles ; à l'époque, il n'y avait pas encore assez d'informations disponibles, et c'était difficile.

[...] Tous ces tracasseries, le fait d'avoir été confrontée moi-même à la désinformation, à des difficultés de légalisation et à des obstacles pour faire valoir mes droits m'ont finalement amenée à m'intéresser aux problèmes des migrants. Au bout d'un certain temps, j'ai compris que ce manque d'information était un gros problème, mais que moi, je pouvais agir pour améliorer les choses. J'ai donc commencé à donner des conseils : d'abord à une personne, puis à une autre, puis à une troisième... et le bouche-à-oreille a fait le reste, et les gens ont commencé à venir me voir. Moi, de mon côté, j'ai commencé à diffuser des informations sur les réseaux sociaux. J'ai créé un site web et j'ai commencé à y publier des informations utiles également. En ce moment, il n'est pas du tout à jour, je ne m'en charge plus par manque de temps et de moyens, mais j'aimerais m'y remettre prochainement...

**JC :** En général, qui sont les personnes qui font appel à vous, et quels sont leurs besoins ?

**KY :** Ce sont principalement des compatriotes, des Tadjiks, parce que ce sont ceux qui me connaissent mieux : comme vous le savez, j'avais une chaîne YouTube avec 76 000 abonnés. Cette chaîne a ensuite été bloquée, sans qu'on m'explique les raisons de cette décision. Mais voilà, les gens me connaissent, car je suis le premier à avoir filmé les policiers, et montré le chaos qu'ils semaient, et à expliquer comment s'en défendre.

[...] Les difficultés sont souvent liées au fait que mes concitoyens enfreignent la loi, puis viennent demander de l'aide en attendant qu'on leur fasse un petit miracle, qu'on leur dise ce qu'ils veulent entendre, ou qu'on leur trouve une solution magique. Comme on dit en tadjik, « *yak baloch kun* » (« fais-moi un miracle »). Et c'est pourquoi ils donnent des sommes astronomiques à quelqu'un qui leur donne de soi-disant garanties. Un avocat ne vous donnerait jamais de garanties, un défenseur des droits humains ne le ferait pas non plus ; celui qui donne des garanties est un fraudeur, c'est ce que je pense. Alors les gens se précipitent vers ces fraudeurs, et tout ce qu'ils veulent, c'est qu'on les rassure, qu'on leur dise : « ne vous inquiétez pas, tout ira bien, nous ferons tout, nous vous aiderons à partir, tout va bien se passer ».

Ensuite, ils viennent parce qu'ils ont été arnaqués et me demandent : « Comment pouvons-nous récupérer notre argent ? ». Je leur dis : « Je vous ai dit qu'il ne fallait pas vous adresser à ces gens-là ». Quand un professionnel ou un spécialiste dit quelque chose, ils n'écoutent pas, et puis un escroc, un idiot tout droit sorti de la rue dit : « Ce n'est pas grave, vous pouvez faire comme ça », ils le croient. Quand vous dites : « Vous ne pouvez pas passer la frontière plusieurs fois d'affilée sans avoir de patente », ils disent : « Il y en a un qui a passé la frontière dix fois et il ne s'est rien passé, il a eu vingt contraventions mais personne ne l'attrape ».

Je vous prends un autre exemple. Quand vous leur dites : « Écoutez, mes chers, venez dimanche, oui, ensemble, en une seule fois, nous allons vous apprendre à tous comment vous comporter avec la police, quoi faire quand vous êtes arrêtés, comment vous comporter au travail, quand vous êtes embauchés, comment louer un logement, comment vous enregistrer, comment ne pas vous faire arnaquer ». Ils répondent : « Je gagne 200 ou 1 500 dollars par jour, combien allez-vous me payer pour participer à ce cours ? ». Mais je leur réponds : « Que croyez-vous, que les gens vont vous donner de l'argent pour vous enseigner gratuitement la loi ? ». Tu les invites gentiment et eux te répondent : « Combien allez-vous me payer, le double de mon salaire ? ».

Vous voyez, c'est cela le problème. Et les gens écoutent les rumeurs. Par exemple, il y a un nouveau qui arrive, disons, il commence à travailler quelque part, il va dans une *tchaïkhona*, ou il se rend chez quelqu'un, il écoute ceux qui sont arrivés un an ou un an et demi plus tôt, et ces petits nouveaux croient tout ce que disent les « anciens ». [...] J'appelle ça « Radio Megan » [en tadjik, « *megan* » signifie « on dit », c'est-à-dire « les rumeurs »]. Il s'avère qu'ici Radio Megan est beaucoup plus influente que Radio Ozodi [Radio Liberty<sup>11</sup>].

Une dernière chose. Beaucoup de gens viennent me voir lorsque leurs droits ne sont pas respectés. Par exemple, quelqu'un se fait arrêter par la police, on lui demande ses papiers, la police lui confisque sous n'importe quel prétexte, ou exige d'autres justificatifs inutiles qu'elle ne demande pas aux autres. Les migrants qui viennent me voir me disent : « Pourquoi est-ce que nous, on se fait arrêter, et pas les autres ? ». Le port du masque pendant la pandémie, c'est un bon exemple : les Russes [sans masque] passent, personne ne les interpelle, seuls se font arrêter ceux qui ne sont pas Russes.

Et il y a aussi beaucoup de problèmes avec les salaires : beaucoup viennent me voir parce qu'ils sont trompés. Un million de fois, j'ai répété : ne travaillez pas sans contrat. On me répond : « Je ne suis pas embauché sans contrat, que dois-je faire ? ». Je redis : « Si vous allez travailler sans contrat, qui est à blâmer ? ».

Mais il y a aussi un problème avec ces contrats : nos gars ne comprennent pas forcément, ils signent tout. Il y a cette entreprise [intermédiaire], Orion, qui leur fournit un « accord » pour une entreprise qui s'appelle, disons, Skazka [« conte de fées », en russe]. Ils se disent : « Ça y est, nous avons un contrat ! ». Ou alors, vous savez comme ils sont naïfs : par exemple, ils disent qu'ils n'ont pas de contrat, mais : « Vous savez, nous y sommes allés tous les [jours], nous avons signé le registre, il y a des caméras, des preuves... ». Je leur demande : « Vous les croyez stupides [les employeurs] ? Vous croyez qu'ils vont vous donner les caméras et un magazine [pour regarder les enregistrements] ? ». Ils travaillent pendant un mois et ensuite ne reçoivent pas leur salaire... Encore 50 000, 100 000 ou 200 000 roubles<sup>12</sup> de perdus... Mais quand on leur propose un salaire moins élevé, par exemple 35 ou 40 000 roubles<sup>13</sup> [avec contrat] ils n'y vont pas, car ils trouvent que ce n'est pas assez...

---

11 Radio Free Europe/Radio Liberty est un média à but non lucratif, subventionné par le Congrès américain, particulièrement actif dans les régions postsoviétiques, puisque comme radio, elle a commencé à diffuser pendant la Guerre froide.

12 Environ 700 euros, 1 400 euros, 2 800 euros (taux de 2019).

13 Environ 490 euros à 560 euros.

**ZO** : Les gens ont commencé à venir me voir, puisque j'avais déjà aidé des migrants qui en avaient besoin pour diverses questions liées à la légalisation pendant mes études. Après avoir reçu mon diplôme, en 2017, j'ai travaillé dans ce domaine pendant un an. J'ai travaillé comme juriste, spécialisée sur les questions migratoires. Concrètement, je donnais des conseils sur les documents à préparer, j'aidais à remplir correctement les différents formulaires à transmettre aux autorités. Avec ces documents, les gens pouvaient obtenir un permis ou un titre de séjour, demander la nationalité, inscrire leurs enfants à l'école, saisir la justice, déposer des plaintes, etc. En d'autres termes, je préparais des documents adaptés à chaque situation précise.

Aujourd'hui, je ne gagne plus ma vie ainsi. Suite à cette année [2021-2022], j'ai décidé de me reconvertir. J'ai créé une entreprise dans le domaine de la logistique. Toutefois, je continue à aider des migrants, mais sur des questions beaucoup plus spécifiques : je m'occupe principalement des cas de femmes et d'enfants. En effet, il y a très peu d'informations sur les femmes, même chez les militants des droits humains, car l'image d'un migrant en Russie, c'est surtout celle d'un homme, car la migration en Russie est principalement masculine<sup>14</sup>. Il y a huit fois, dix fois moins de femmes que d'hommes migrants, donc personne ne s'en occupe. En tant que femme immigrée, je m'appuie sur ma propre expérience pour raconter, expliquer, donner des conseils aux femmes : où accoucher, comment demander des soins de santé publics, comment élever ses enfants, comment les inscrire à la maternelle, ou dans un centre médical, tout cela. Maintenant, je le fais gratuitement. [...] Parce que les migrants sont surtout des gens qui n'ont pas d'argent. C'était difficile de prendre l'argent de gens qui... Disons qu'un homme vient me voir parce qu'il n'a pas de salaire et je dois — si j'en fais mon métier, si c'est mon gagne-pain — je dois lui vendre ce service. Et il n'a déjà plus d'argent. Et c'était tout à fait contraire à mes principes : je ne voulais pas prendre le dernier argent des gens. Cela me gênait vraiment. Puis j'ai décidé d'aller voir une avocate bénévole, Valentina Chupik<sup>15</sup>. Elle nous a formés pendant deux mois, voire trois, un peu plus de deux mois. Nous étions une douzaine de juristes et elle nous a appris à interagir avec la police, entre autres.

Et je voudrais souligner le fait que depuis 2019, et en particulier durant les quelques mois qui ont précédé la pandémie, j'ai commencé à recevoir beaucoup d'appels de femmes. J'ai soudain compris qu'il y avait des migrants en Russie qui n'étaient pas des travailleurs saisonniers, mais qui s'étaient déjà installés dans le pays. Officiellement, ils conservaient le statut d'immigrés, mais en fait, ils étaient devenus résidents, de véritables résidents permanents en Russie, et avaient déjà fondé leur propre famille ici. Je l'ai remarqué parce que, de plus

14 La part des femmes dans les migrations centrasiatiques vers la Russie reste modeste, en particulier depuis l'Ouzbékistan et surtout le Tadjikistan, mais elle a tendance à augmenter, de même que celle des enfants. Cette évolution est notamment liée au fait que les migrations de travail entre l'Asie centrale et la Russie s'apparentent de moins en moins à des migrations saisonnières, et de plus en plus à des migrations sur le moyen voire le long terme (et, pour certaines, à des installations définitives).

15 Valentina Chupik a été arrêtée et déportée de Russie en 2021, où elle résidait et travaillait avec les migrants depuis plus d'une dizaine d'années sous le statut de réfugiée, désormais annulé par les autorités russes. Son arrestation reflète une politique russe particulièrement répressive ces dernières années vis-à-vis des militants des droits humains, qui a conduit nombre d'entre eux à cesser leurs activités, ou à quitter le pays de manière volontaire ou forcée.



en plus souvent, on a commencé à me demander des consultations au sujet de l'état civil, à savoir, comment se marier en Russie, quelles sont les démarches à faire, comment divorcer, demander une pension alimentaire, comment ça se passe avec les enfants, et ainsi de suite. C'est à ce moment-là que j'ai compris qu'il y avait beaucoup de cas similaires. À un moment, j'ai arrêté de les compter : c'était le début du confinement et j'avais d'autres soucis. Mais j'ai vu qu'il y avait déjà des familles entières... D'abord, je leur expliquais comment avoir une autorisation pour travailler, puis je leur donnais des conseils sur leurs procédures d'état civil en général, puis sur celles liées à la naissance d'un enfant, à l'inscription de ce dernier, à la crèche, et finalement, à l'école. Je faisais donc un suivi complet de la vie des familles.

**JC** : En Russie, il existe un grand nombre d'organisations d'entraide au niveau national, diasporique, régional ou communautaire. Certaines ont un statut officiel, d'autres non. Êtes-vous membre de l'une d'entre elles, ou collaborez-vous avec l'une d'entre elles ?

**ZO** : Pour ce qui est des organisations non officielles, je peux parler de l'organisation Tayanch. Par « non officielle », je veux dire qu'il s'agit d'un groupe de personnes, de militants et de volontaires qui aident, qui apportent de la nourriture, des vêtements, des produits d'hygiène au Centre Sakharov — vous le connaissez peut-être, c'est un centre de rétention temporaire, où les personnes arrêtées sont détenues avant d'être expulsées du pays. « Tayanch » signifie « soutien », nous l'appelions aussi « association publique ». Nous sommes donc comme une source de soutien les uns pour les autres, notre association est un moyen de nous soutenir mutuellement, entre nous. Mais Tayanch n'a pas de statut légal et formel. Elle se base uniquement sur un accord verbal ou tacite de ces membres.

Parmi les organisations officielles avec lesquelles j'ai coopéré directement, il y a l'organisation non gouvernementale de Valentina Chupik, Tong Jahoni<sup>16</sup>, et aussi une organisation gouvernementale : l'Agence pour les migrations internationales de main-d'œuvre. Je peux vous assurer que j'ai coopéré avec ces organisations de manière très fructueuse. Parallèlement, j'avais mon travail au sein d'une organisation de nature commerciale, où j'ai travaillé avec Bahrom Ismailov<sup>17</sup>, un avocat et juriste ouzbèke, qui y travaille encore aujourd'hui et continue de proposer ses services aux migrants. J'ai travaillé pour lui pendant un certain temps. Le domaine commercial et le domaine non commercial diffèrent : les avocats commerciaux veulent que les migrants les paient, ils se permettent donc parfois d'offrir des services de facilitation de certaines démarches qui sont difficiles à effectuer sans un avocat. Par exemple, il existe un programme qui s'appelle « Russophone ». Disons que quelqu'un qui a des ancêtres qui ont vécu en Crimée par exemple va voir un avocat. Un avocat commercial lui dira qu'il faut payer, pour qu'ensuite, cet avocat cherche dans des archives tous les documents prouvant que les ancêtres de la personne intéressée ont vécu en Crimée, et que la personne puisse s'en servir pour demander un titre de séjour dans le cadre du programme « Russophone ». Un avocat non commercial,

---

<sup>16</sup> Voir note de bas de page précédente.

<sup>17</sup> Bahrom Ismailov propose notamment ses services juridiques via le site très consulté : <https://uzbekmigrant.ru/>



donc du milieu non gouvernemental, ne le fera pas à la place de la personne intéressée, mais il l'orientera en lui expliquant comment faire pour qu'elle aille chercher elle-même tous les documents dans les archives. Ces actions ne relèvent pas de la protection des droits, mais de la création du droit. C'est-à-dire, un avocat commercial s'intéresse à la création, à l'apparition d'un droit, alors qu'un avocat non commercial, lui, protège un droit existant qui a été violé.

Avant 2018, l'année d'ouverture de l'Agence (ouzbékistanaise) pour les migrations internationales de main-d'œuvre, les migrants se rassemblaient en groupes ou en communautés en fonction de certains critères, pour résoudre ensemble certains problèmes ou pour organiser des activités culturelles entre eux. Mais nous ne nous rassemblions pas en fonction de notre appartenance locale ou de notre village d'origine. Les Ouzbeks se réunissaient avec leurs compatriotes les plus proches de l'endroit où ils vivaient, par exemple, les Ouzbeks de Saint-Petersbourg, les Ouzbeks de Moscou, les Ouzbeks de Krasnoïarsk, les Ouzbeks de Khanty-Mansiïsk, et ainsi de suite. [...] Mais nous, les Ouzbeks, ne nous sommes jamais rassemblés précisément avec les habitants de notre village natal, dispersés dans des endroits différents. Les Kirghizes et les Tadjiks le font très bien : ils coopèrent bien, ils se réunissent entre eux selon leurs appartenances ethniques. Ils peuvent également former des groupes plus petits au sein d'un grand groupe, en fonction de leur appartenance territoriale : par exemple, les Tadjiks de Kulob ou les Kirghizes de Batkent<sup>18</sup>. Les Ouzbeks sont plus difficiles à unir.

Parce qu'en fait, il y a une importante diversité culturelle en Ouzbékistan. Nous avons des cultures et des modes de vie différents dans chaque région de notre pays. Nous ne sommes donc pas tous identiques. Nous avons de nombreux dialectes, et dans certaines régions, on parle carrément une autre langue ; par exemple, à Navoï, on parle davantage le kazakh et le russe que l'ouzbek.

[...] En plus, il y a ce régime politique<sup>19</sup>, sous lequel nous avons toujours eu peur de nous unir, et de plus, nous n'en avons même pas besoin. Alors nous essayons... enfin, quand je dis « nous », je veux dire « la majorité d'entre nous » ; les gens essaient d'arriver discrètement [en Russie], puis de repartir vite, parce que personne ne leur a jamais dit qu'ils avaient des droits qu'ils pouvaient défendre, pour lesquels ils pouvaient même mourir. Ils ne savent même pas que ces droits existent. Mon blog et les informations que j'y diffuse sont en partie consacrés à cette question. Quand je suis venue en Russie et que j'ai dû moi-même défendre mes droits, j'ai compris que quelque chose n'allait pas. Je veux transmettre mon expérience aux autres, et que cela commence à fonctionner petit à petit. En fait, c'est une nouvelle génération qu'il faut former.

**KY :** Actuellement, je travaille pour Tong Jahoni [fondée et présidée par Valentina Chupik], une organisation non gouvernementale internationale à but non lucratif qui s'occupe des migrants, et qui fournit ses services gratuitement. Mais nous ne travaillons qu'avec des migrants qui ont un statut légal. Si une personne est en situation irrégulière, qu'elle enfreint la loi, nous ne pouvons pas l'aider et nous ne voyons pas l'intérêt de lui consacrer du temps. Nous nous occupons

<sup>18</sup> Voir à ce propos l'article de Cleuziou et Ismailbekova dans ce numéro.

<sup>19</sup> ZO fait référence au régime autoritaire d'Islam Karimov (1992-2016).

presque de tout type de cas, à l'exception des affaires criminelles. Par exemple, de 90 à 95 % des ONG tadjikes ont un statut officiel, et elles ne se chargent pas des questions de droits humains, officiellement, elles exercent une « activité culturelle » [« *farh'ang* » soit « culture », en tadjik]. Dans la mesure du possible, elles participent également à l'aide aux migrants, mais 90 % d'entre elles offrent des services payants.

Pour ce qui est des organisations informelles, il y en a beaucoup qui ne sont pas des organisations, mais plutôt des groupes d'entraide. Ce sont des villages (*qishloq*) qui organisent cette entraide, par exemple, dans des cas où quelqu'un meurt suite à une maladie. Mais il y a aussi des personnes qui ne veulent pas avoir affaire à ces groupes, car ils sont méfiants et pensent que cela pourrait générer des problèmes au Tadjikistan ou en Russie.

**JC** : Comment expliquez-vous que la plupart de ces organisations soient fondées par des hommes ? Cela signifie-t-il que les femmes ont moins de possibilités d'agir ?

**KY** : Tout simplement parce qu'il y a moins de femmes qui émigrent du Tadjikistan. En outre, la plupart d'entre elles manquent de connaissances juridiques. Il y a eu deux ou trois femmes qui dirigeaient des organisations. L'une est maintenant assignée à résidence parce qu'elle faisait du business, des affaires, c'était son activité principale. Et comme vous le savez, nous avons une population majoritairement masculine. Nous sommes des Orientaux, tout est masculin chez nous<sup>20</sup>.

[...] Pour qu'une femme puisse avoir une entreprise, ce doit être une bonne affaire. Sinon, le monde des affaires est trop dur pour elle. On ne l'écoute pas. Une femme doit avoir un bon emploi ou une bonne entreprise pour pouvoir entrer dans le milieu.

**ZO** : Selon moi, au contraire, la plupart de ces organisations sont dirigées par des femmes : Svetlana Gannouchkina dans Grazhdanskoe sodeystve<sup>21</sup> [« Comité de soutien civique », en russe], Valentina Chupik dans Tong Jahoni<sup>22</sup> [« Le matin du monde », en ouzbek]. Il y a aussi Birguemès [« Nous, ensemble », en Kirghiz], ce sont deux ou trois organisations kirghizes avec deux femmes responsables des projets, Zhulduz et Maryam. Il y a Dom dobroty<sup>23</sup> [« La maison de la bonté », en russe], où l'organisatrice est une femme aussi, elle s'appelle Irina [Konsol]. Odinakovo razniye<sup>24</sup> [« Pareillement différents », en russe] est dirigée par une fille qui s'appelle [aussi] Irina [Belousova]. Je connais beaucoup de filles dans ce domaine. Le seul garçon, en fait, c'est Maksat [Adunazar uulu], un jeune homme

---

20 Le terme « Orient » (« *vostok* », en russe), dans ce contexte, désigne moins une caractéristique géographique (puisque l'Asie centrale est au sud de la Russie) qu'une différence culturelle semblable à celle qu'il revêt en français. KY ici, comme de nombreux ressortissants de l'ex-URSS, assimile l'Asie centrale (et souvent le Caucase aussi) à l'Orient.

21 <https://refugee.ru/en/>

22 [https://www.facebook.com/Tong-Jahoni-494874217251390/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/Tong-Jahoni-494874217251390/?ref=page_internal)

23 <https://domdobroty.com/>

24 <https://odinakovo-raznie.ru/>

kirghiz qui a ouvert un centre de formation pour les enfants de migrants<sup>25</sup>, il s'agit également d'un projet social.

En revanche, les organisations informelles ouzbèkes — et pas seulement ouzbèkes, d'ailleurs — sont majoritairement dirigées par des hommes. C'est parce qu'il y a plus de migrants hommes en Russie que de migrants femmes ; même parmi tous ceux qui arrivent d'Asie centrale, sur 100 hommes, il y a un maximum de vingt femmes. Il y a donc un très grand écart. De plus, les hommes gagnent plus que les femmes, et peuvent donc se permettre d'investir dans des projets caritatifs. Alors que les femmes ne peuvent pas se permettre de s'impliquer financièrement dans un projet individuel. À part le travail, les femmes ont beaucoup de responsabilités : faire la cuisine, le nettoyage, la lessive... Les hommes, eux, ont leur temps libre après le travail. Ils ont du temps pour les activités caritatives, pas les femmes.

**JC** : Pendant la pandémie de COVID-19, vous avez vu les situations dans lesquelles se sont retrouvés les migrants. Comment avez-vous travaillé avec eux pendant ce temps ? Quel impact la pandémie a-t-elle eu sur votre activité ?

**KY** : Quand le trafic aérien a été soudainement interrompu, de nombreux migrants se sont retrouvés coincés à l'aéroport, pour certains d'entre eux, sur le territoire neutre de l'aéroport. Nous avons fait de notre mieux pour les aider. De nombreuses personnes, des entreprises nous ont donné un coup de main. Le problème principal à résoudre pour nous, c'était que l'on n'emmenait pas les migrants à l'hôpital. Une fois, nous sommes restés neuf heures au téléphone avec le SAMU jusqu'à ce qu'ils acceptent d'emmener une personne. Le plus souvent, on les a refusés en leur disant de « rester chez eux pour se soigner ». Mais si un migrant tombait malade et restait à la maison, alors qu'il vivait en colocation avec cinq, voire dix autres migrants, il les contaminait tous, mais ils allaient quand même au travail en propageant ainsi le virus. Alors nous nous sommes occupés d'eux. Quand quelqu'un tombait malade, nous lui disions : envoyez un certificat qui prouve que c'est la COVID-19, et dites-nous combien vous êtes dans l'appartement. Ensuite, nous leur envoyions des produits alimentaires pendant quinze jours, pour que les malades ne sortent pas de chez eux, mais nous ne pouvions tout de même pas vérifier s'ils le faisaient ou pas, car tout était fermé. On ne pouvait faire qu'un seul trajet en voiture par jour. Après avoir fait les courses pour ces migrants, par exemple, chez Pyatiorotchka<sup>26</sup>, nous leur demandions de nous envoyer une photo des produits reçus et du ticket de caisse. Certains ont aidé à trouver des médicaments. Souvent, si quelqu'un était mort, ce n'était pas possible de rapatrier le corps ; alors nous avons passé des appels, nous avons parlé avec les responsables des cimetières locaux en Russie, pour que ces personnes puissent être enterrées ici, et plus tard, nous avons pu faire rapatrier les corps au Tadjikistan.

À l'époque, nous collaborions avec les forces de l'ordre tadjikistanaises, mais aussi avec le consulat, l'ambassade, non seulement du Tadjikistan, mais aussi d'Ouzbékistan, et le Service des migrations du Tadjikistan en Russie qui nous

25 Organisation appelée Bilim (« éducation », en kirghiz) : <https://www.facebook.com/clubbilim/>

26 Une chaîne de supermarchés bon marché.

a beaucoup aidés. Les organisations kirghizes étaient présentes aussi, mais beaucoup moins actives que les organisations tadjikes et plus tard, ouzbèkes.

La seule aide apportée par les autorités russes, c'était le transport des malades à l'hôpital, et rien d'autre. Ils n'ont même pas aidé leurs propres citoyens, alors pourquoi penseraient-ils à nous ? [...] La seule mesure [positive] que la Russie a prise, c'est la suspension des paiements des patentes [permis de travail] que nous avions demandée pour les migrants, puisque les gens n'avaient plus de travail et ne pouvaient pas régler leur permis pendant la pandémie. Cela leur a évité de se faire expulser du territoire.

**ZO** : Juste avant la pandémie, j'ai eu un enfant, et au début de la première vague de la COVID-19 mon bébé n'avait qu'un an. Je n'étais donc pas très active à l'époque, mais je n'étais pas passive non plus : je n'ai pas arrêté mon travail. Je ne prenais pas beaucoup de cas. Avec la pandémie et le début du confinement, le nombre des personnes cherchant de l'aide s'est multiplié à tel point que je prenais des appels pendant la nuit, en mettant mon enfant au lit. Je me souviens avoir parlé avec une femme qui avait du mal à respirer et n'arrivait pas à joindre le médecin. Pendant que je lui parlais, mon mari appelait les urgences pour envoyer une ambulance chez cette femme ; tout cela, en mettant notre bébé au lit ensemble. C'était tellement intense, que je n'oublierai jamais ces jours-là. Nous avons travaillé de cette manière pendant trois, presque cinq mois, dont trois ou quatre particulièrement intenses. Tout cela, sans pause ni rémunération. Il m'a fallu beaucoup de temps pour m'en remettre. J'ai fait un *burn-out*. Certaines personnes mouraient et leur mort m'a beaucoup affectée. À l'époque, on ne rapatriait pas les corps en Ouzbékistan, on les enterrait en Russie. Si nous étions en contact avec l'ambulance et les médecins qui ont constaté la mort, ils nous disaient : « Informez la famille du décès de leur proche ». Mais nous ne savions rien sur leur famille... Nous devions donc la trouver et annoncer des nouvelles tragiques, et faire face à la réaction émotionnelle des proches... C'était incroyablement dur du point de vue psychologique. Cela m'a pris un an pour m'en remettre émotionnellement, je ne pouvais même plus prendre des appels, car cela m'avait complètement vidée psychologiquement. J'ai vu de tout : des femmes enceintes, des enfants, le transport des personnes en Ouzbékistan pendant le confinement... [J'ai vu des gens qui] voulaient partir, mais qui n'y étaient pas autorisés parce qu'il n'y avait pas assez de vols charters, alors qu'ils ne pouvaient pas attendre du fait de leur état physique et psychologique. La plupart des personnes âgées craignaient surtout de mourir en Russie ; elles se disaient : « Je vais mourir ici, mais moi, je veux mourir en Ouzbékistan ! ». Elles s'adressaient donc à moi, qui étais bénévole, et je devais les persuader qu'il ne fallait pas penser à la mort, qu'il fallait rester positif. C'était très difficile, car je ne suis pas psychologue, je n'ai jamais été formée à ce genre de choses. Bien qu'après tout cela, on pourrait me qualifier d'une « psychologue du peuple », sans diplôme, mais avec beaucoup d'expérience. C'était le gouvernement qui organisait les charters, et donc nous devions prouver à l'ambassade, qui travaillait au nom du gouvernement, que les gens avaient urgemment besoin d'un billet.

Une fois de plus, j'ai été convaincue que le gouvernement ne réagit que très tard aux actualités, et ne prend donc pas de mesures à l'avance. À l'époque, j'ai reproché au gouvernement russe d'avoir réagi trop tard à la COVID-19. Le virus a

eu le temps de se propager partout dans le monde avant d'apparaître en Russie ; les pouvoirs auraient pu faire attention à ce qui se passait ailleurs et prendre les mesures nécessaires. Il fallait se préparer, mais personne ne s'est préparé. Mais j'étais encore plus fâchée avec ce qui s'est passé en Ouzbékistan. Le virus est apparu plus tard en Russie, et en Ouzbékistan, on a fait les choses dix fois, si ce n'est cent fois pire qu'en Russie : ils ne se sont pas préparés non plus, et avec leurs mesures, ils n'ont fait qu'empirer les choses pour leurs propres citoyens. Ce n'était pas une lutte contre le coronavirus, mais une épreuve d'endurance pour les Ouzbékistanaïes. Une fois, par exemple, en raison du coronavirus, un vol régulier a été annulé par décision de l'Ouzbékistan pendant la nuit, la veille du départ. L'annonce a été faite la nuit et il n'y avait plus de vol le matin. Les migrants se sont retrouvés avec leur billet en main et leurs autorisations de séjour expirées : en fait, ils perdaient, car leurs papiers étaient en fin de validité. Voilà pourquoi ces gens ont planifié leur voyage à l'avance. Ils sont donc arrivés à l'aéroport pour apprendre que les vols avaient été annulés, que leurs billets ne seraient pas remboursés, et qu'il n'y aurait pas de conditions pour rester en attendant un vol charter. En même temps, les compagnies aériennes russes ont continué à voler, même si la compagnie nationale [ouzbékistanaïse] avait annulé ses vols. Ceux qui ont acheté des billets d'une compagnie aérienne russe ont pu partir, ceux qui avaient des billets de la compagnie nationale n'ont pas pu le faire. C'est-à-dire qu'au lieu de suspendre progressivement les vols, on a fait attendre les passagers à l'aéroport pendant deux ou trois jours dans l'espoir d'attraper un vol pour retourner chez eux. Ils ne pouvaient même pas sortir de l'aéroport, car à l'époque, le gouvernement russe n'avait pas encore mis en place de mesures spécifiques pour prolonger la validité des documents des migrants, cela a été fait beaucoup plus tard. Les migrants se sont donc retrouvés coincés entre l'Ouzbékistan et la Russie. Même avec la reprise des vols charters, les gens n'étaient pas autorisés à sortir en arrivant dans leur pays. On les envoyait tous dans des centres spécialisés passer leur quarantaine, et par conséquent, même ceux qui étaient en parfaite santé ont été contaminés par les malades qui étaient dans le même centre. À mon avis, tout a été organisé de façon très médiocre et insensée. Il aurait été plus logique et moins coûteux de renvoyer tout le monde passer la quarantaine chez soi et de mettre en place un suivi par des infirmières et des médecins locaux afin de faire des tests et surveiller l'état de santé de la personne qui venait de rentrer. Cela aurait été moins cher, plus raisonnable, et tout simplement mieux pour les citoyens. L'argent qu'on a utilisé pour construire des centres de quarantaine aurait pu servir à équiper des lits supplémentaires dans des hôpitaux.

[...] Au début de la pandémie, quand le confinement a été déclaré, nous avons créé un groupe informel avec d'autres défenseurs des droits humains et des militants afin d'aider les migrants. La partie principale de notre travail consistait précisément à appeler les médecins, ce qui prenait environ 70 % de notre temps. Nous avons également acheté et livré des médicaments et distribué des colis alimentaires. Les migrants pensaient que s'ils appelaient un médecin et que celui-ci venait à l'appartement, on vérifierait les papiers de toutes les personnes vivant dans cet appartement, qu'on les expulserait, etc., et ils avaient peur. Nous n'avons presque jamais réussi à les convaincre qu'ils pouvaient demander une visite médicale à domicile, et qu'il n'y aurait pas de contrôles ou d'expulsions. J'ai personnellement appelé une ambulance pour un homme à 6 h du matin. C'était un homme qui avait du mal à respirer, je pense qu'il était entre la vie et

la mort, il avait une fièvre de quarante-et-un degrés, mais il a marché jusqu'à l'arrêt de bus, 700 ou 900 mètres environ, parce que les autres migrants dans l'appartement où il vivait lui ont dit : « À cause de toi, il y aura d'abord une ambulance, puis c'est la police qui va venir — et ils vont nous mettre tous dehors ». Nous nous sommes beaucoup disputés avec les migrants qui expulsaient leurs compatriotes des appartements parce qu'ils tombaient malades. Eux, ils disaient : « Voilà, tu es malade, tu vas te sentir mal, tu vas appeler un médecin, puis ils vont venir faire des inspections ici, alors va-t'en rapidement ». Nous tous et moi personnellement, je le prenais mal, je me sentais offensée, parfois je ne pouvais pas me retenir et on commençait à se disputer. Bien sûr, c'était de ma faute, mais il y a eu des moments où je suis même allée jusqu'à les menacer. Je disais alors : « Si vous mettez cette personne dehors, j'appellerai la police ». Je croyais que les migrants mettaient une personne à la porte et la laissaient en danger, simplement parce qu'ils pensaient que la police allait venir, même si ce n'était pas vrai. Ils ne m'ont jamais cru pour autant, pas une seule fois pendant ces quatre mois. Je n'ai jamais réussi à convaincre qui que ce soit que la police ne viendrait pas, qu'on ne vérifierait pas leurs papiers.

Au bout d'un moment, les employeurs ont même commencé à fermer les foyers des migrants. Si une personne tombait malade, ou si l'on supposait qu'elle était malade, on fermait tout le foyer. On ne laissait pas sortir les gens, on ne leur apportait pas de repas corrects. Nous avons donc été confrontés à de tels problèmes. Les employeurs verrouillaient les foyers suite à la pression exercée sur eux par les autorités, qui leur disaient que si l'un des employés était malade, elles feraient fermer tout le chantier. Les employeurs ont paniqué et ont commencé à prendre des mesures extrêmes, dont la fermeture des foyers. La police venait pour aider à maintenir le dortoir fermé, c'est-à-dire que si l'un des migrants disait : « Je dois partir, je ne suis pas malade, mais vous m'avez enfermé ici avec une personne malade », les employeurs appelaient la police, les forces anti-émeutes [les OMON], pour faire encore plus peur aux migrants et les dissuader de sortir. Ce n'était vraiment pas la bonne façon de faire.

**JC** : En ce qui concerne les migrants décédés en Russie avant et pendant la pandémie, quel a été le rôle des gouvernements du Tadjikistan, d'Ouzbékistan et du Kirghizistan dans leur traitement ? Les pouvoirs ont-ils pris des mesures spécifiques en termes de conservation des corps, d'embaumement, d'accès aux cimetières russes, qui sont notoirement chers ?

**KY** : Le rôle de l'État, par exemple au Tadjikistan, était d'assurer des vols gratuits pour rapatrier les corps, mais tout le reste, c'est-à-dire, les services funéraires, le transport jusqu'à l'aéroport, la morgue, tout cela devait être payé par les amis ou les proches du défunt. Pendant la pandémie, tous les vols ont été annulés, et le gouvernement n'a bien sûr pas pu aider. Les représentants des services migratoires, eux, ont aidé, ils ont parlé avec des collectivités, des responsables des cimetières pour avoir l'autorisation d'enterrer les migrants en Russie. Les uns aidaient les autres, et cela fonctionnait naturellement, mais il n'y a eu rien d'autre. Les gens ne pouvaient pas du tout aider financièrement, ce n'était pas possible pour eux.

Les militants ont aussi eux-mêmes démarché et trouvé des places dans des cimetières, et ces places n'étaient pas gratuites. Vous voyez, les ONG l'ont surtout fait

par elles-mêmes, alors que l'aide de l'État dans ce cas s'élevait à, disons, 10 %, pas plus. Quand nous avons proposé de prendre des camions réfrigérés pour transporter les corps de nos concitoyens au Tadjikistan, les représentants du gouvernement ont dit que c'était impossible<sup>27</sup>. Pourtant, je l'ai quand même fait, d'abord avec des ressortissants kirghizes, puis avec des Ouzbeks, et seulement ensuite les Tadjiks ont commencé à faire de même. Cinquante corps ont été transportés ainsi. D'ailleurs, un homme m'a contacté et m'a dit : « mon père est mort, je paierai un vol charter à 26 000 dollars pour tous les autres qui sont morts pour pouvoir transporter mon père et les autres défunts gratuitement ». Mais le Tadjikistan n'a pas donné le feu vert pour le vol. [...] La plupart des gens ont donc fait des rituels funéraires en Russie tout seuls, par eux-mêmes.

**ZO** : En ce qui concerne le rapatriement [des Ouzbékistanais], tout est pris en charge par l'État [depuis 2018]. Cela fonctionne réellement et cela constitue un grand pas en avant de la part du gouvernement. Par contre, l'État ne prend en charge que les dépenses pour les citoyens défunts qui disposaient d'un permis de travail en Russie et qui sont venus pour travailler en l'indiquant dans leurs documents de migration. Il y a d'autres aspects positifs : par exemple, le premier président de la République [Islam Karimov] traitait les migrants comme des paresseux. Il disait que c'étaient des fainéants qui étaient partis parce que, voyez-vous, ils n'avaient pas assez d'argent en Ouzbékistan, et ces ingrats étaient donc partis nettoyer les rues en Russie, alors qu'en Ouzbékistan, on avait de si bons revenus et des conditions favorables. En d'autres termes, il avait une attitude méprisante. Voilà pourquoi personne n'écoutait les migrants, personne ne s'occupait de leurs problèmes, et tout comportement vu comme problématique hors du territoire d'Ouzbékistan était étouffé par la pression exercée sur leurs proches. C'est donc notre mémoire génétique qui nous disait d'essayer d'éviter des conflits avec l'État.

Pour le nouveau président [Shavqat Mirziyoyev], la migration est un fait. Alors il a créé une agence, les migrants ont eu le droit de s'exprimer — un droit qui reste relativement restreint, bien sûr, on ne peut pas tout dire, mais il y a du progrès. Les migrants peuvent désormais exprimer leur mécontentement ou, au contraire, leur satisfaction, et personne ne viendra faire pression sur leurs proches pour les faire taire. Malgré tout, les migrants continuent de percevoir négativement l'activité des autorités migratoires. Il y a beaucoup de plaintes relatives à la corruption. Par exemple, beaucoup de gens veulent aller en Corée du Sud, mais il n'y a pas assez de places ; les migrants sont donc obligés de donner des pots-de-vin pour faire avancer leurs candidatures.

Quand on m'informait que quelqu'un était mort en Russie, nous contactions l'ambassade pour le signaler. En région, il y a eu des cas où, après la mort d'un migrant, les médecins disaient : « Informez les proches du décès ». Mais moi personnellement, je ne pouvais rien faire, car je ne connaissais pas les proches du défunt qui ne m'avaient appelée qu'une fois pour demander de l'aide pour trouver un médecin. Je n'avais même pas toutes les coordonnées : juste le nom,

<sup>27</sup> Voir notamment Yorov Karimjon (2020) *Où et comment enterrer ses morts lorsque toutes les routes sont fermées ?* [en russe], 04/03, [en ligne]. URL : [https://akhbor-rus.com/-p4109-103.htm?fbclid=IwAR3Mhhqnn4dSTQI6qRnDPfvD\\_qX0dJ6-NU7pJe8wbY7tZrs7locPfhFeQfg](https://akhbor-rus.com/-p4109-103.htm?fbclid=IwAR3Mhhqnn4dSTQI6qRnDPfvD_qX0dJ6-NU7pJe8wbY7tZrs7locPfhFeQfg)



le numéro de téléphone, l'adresse, que je transmettais au médecin, mais pas d'autres détails ; et je n'avais pas eu le temps d'en demander davantage, car la personne était déjà morte. Pour autant que je sache, si les migrants mouraient dans des hôpitaux, leurs corps étaient emmenés avec les corps des Russes dans des coffres spéciaux... et enterrés avec tous les autres morts dans des endroits spécialement désignés. Et bien sûr, on en informait l'ambassade.

Pendant le confinement, les autorités de Moscou n'ont pas traité les migrants différemment. Tout ce qui était fait pour les Russes l'était également pour les migrants, tous ont été traités de la même manière, il n'y a pas eu de distinction. La seule chose, c'est qu'il était très difficile pour les migrants d'obtenir une autorisation pour sortir : à l'époque, il y avait un système d'autorisations pour pouvoir se déplacer dans la ville. Tout le monde était enfermé chez soi, et si quelqu'un avait besoin, par exemple, de médicaments, parce qu'il était tombé malade, mais n'était pas hospitalisé, les pharmacies ne faisaient pas de livraison à domicile. Au début, les centres de santé locaux ne travaillaient pas avec les migrants. Lorsqu'ils apprenaient qu'il s'agissait d'un migrant, ils n'y prêtaient pas attention, parce qu'ils n'avaient aucune responsabilité de s'occuper de la santé des migrants, s'ils ne le faisaient pas, ils ne seraient pas sanctionnés. Ils préféraient s'occuper des Russes, car si quelque chose arrivait à un citoyen russe, les médecins seraient traduits en justice, alors que si quelque chose arrivait à un migrant, ils ne seraient pas tenus responsables. Souvent, les migrants ne vivaient pas à l'adresse à laquelle ils étaient enregistrés, alors quand ils venaient dans des centres médicaux près de là où ils habitaient, on leur disait : « On ne vous prendra pas ici, allez voir le médecin là où vous êtes enregistrés ». Mais ce n'était pas possible : soit il aurait fallu aller trop loin, soit l'autre centre médical n'était pas adapté pour recevoir des patients atteints de coronavirus.

Finalement, j'ai vraiment apprécié ce qu'ont fait les autorités de Moscou, ce qu'a fait Serguei Sobyane [le maire] à Moscou même. Quand les militants ont raconté à tous les journalistes ce qui se passait avec les migrants et qu'on a commencé à en parler, le maire de Moscou a été le premier à réagir. Il a déclaré que la ville aiderait gratuitement les migrants, c'est-à-dire que les lits dans les hôpitaux et les soins médicaux seraient gratuits, tout comme pour les citoyens russes.

**JC** : Les funérailles sont souvent associées à un sentiment d'appartenance à un territoire, à un lieu, comme vous l'avez mentionné. En Asie centrale, de nombreuses personnes préfèrent être enterrées dans leur village natal. Pensez-vous que l'augmentation du nombre d'enterrements en Russie pourrait affecter la perception de la migration chez les migrants et leurs familles ? La Russie pourrait-elle devenir un pays où les gens accepteraient désormais d'être enterrés ?

**KY** : Écoutez, selon les coutumes musulmanes, une personne doit être enterrée là où elle est morte, on ne peut pas transporter le corps. On a demandé aux mollahs, et ils ont dit qu'il fallait les enterrer là où ces personnes étaient mortes, puisque c'est la même terre partout, c'est pareil. Il y avait de nouveaux cimetières, par exemple dans l'Oblast de Tver, où les musulmans étaient principalement enterrés par des Tadjiks. On a commencé à y emmener les corps des personnes mortes à Moscou et dans les environs d'abord, puis nous les avons également enterrés à Istra et à Lyoubertsy. On y emmène aussi des Ouzbeks



et des Kirghizes. Petit à petit, les gens ont commencé à l'accepter en quelque sorte, mais quand les frontières ont rouvert, ils ont recommencé à ramener leurs morts chez eux. Il est rare d'enterrer quelqu'un ici, sauf si la personne n'a pas de proches dans son pays, si elle n'a pas de parents, si les conditions pour l'enterrer ne sont pas remplies. La plupart du temps, on essaie de rapatrier les corps.

**ZO :** En Ouzbékistan, il n'existe aucune information officielle sur le nombre de citoyens ouzbékistanais enterrés en Russie. C'est un vrai phénomène dans notre pays. C'est presque un sujet tabou, personne n'en parle, personne ne s'y intéresse, et donc on n'a pas l'impression que des Ouzbeks ont déjà été enterrés en Russie. Les Ouzbeks vivant en Ouzbékistan ont l'impression qu'aucun de leurs concitoyens n'a jamais été enterré en Russie. Personne ne s'y intéresse, personne ne dit que cela existe. Pour que vous compreniez mieux, nous avons une tradition de nous rendre au cimetière, nettoyer les tombes, y prier. On ne peut pas faire pareil avec les personnes enterrées en Russie, c'est-à-dire que personne ne vient se recueillir sur les tombes ouzbèkes en Russie. Mais si les gens savaient que des Ouzbeks, des musulmans, sont enterrés à Moscou, ils iraient certainement, moi-même j'irais aussi. Il y a des jours fériés traditionnels, par exemple, le jour de la mémoire et de l'hommage. Ce jour-là, conformément à la tradition, nous nous rendons sur les tombes le matin, nous récitons des prières, et puis nous continuons notre journée habituelle. Et je sais que les gens qui vivent en Russie feraient pareil, s'ils savaient que quelqu'un d'Ouzbékistan, un musulman, était enterré en Russie.

Je dirais que pas un seul Ouzbek qui a déménagé en Russie n'accepterait d'être enterré en Russie. Le corps du défunt est transporté en Ouzbékistan même lorsque la personne a obtenu la citoyenneté russe. Et je vais ici compléter ma réponse à la question précédente, à savoir pourquoi le gouvernement ne dit pas qu'un certain nombre de personnes ont déjà été enterrées en Russie : c'est un sujet tellement douloureux qu'il susciterait très vite la haine de la population envers les autorités. Il y aurait de l'indignation face à l'échec des autorités, ce qui pourrait provoquer des troubles. Vous vous souvenez, je vous ai dit pourquoi nous ne menons aucune activité politique, qu'on veut juste vivre tranquillement et paisiblement, sans attirer trop l'attention ? La seule chose que chaque Ouzbek souhaite, c'est vivre jusqu'à un âge avancé dans un environnement paisible et tranquille, et mourir entouré de ses proches qui vont prier pour lui après sa mort. Et si les gens commencent à s'indigner du fait que même ce rêve si cher ne peut pas être réalisé, alors le climat social pourrait vraiment changer, le peuple pourrait véritablement commencer à manifester massivement son mécontentement. Parce qu'il n'y aura plus de raison de se taire, de se cacher, de tolérer ce qui se passe. Je pense que c'est très probablement la raison pour laquelle les autorités se sont mises à organiser le rapatriement. Je me souviens maintenant, en vous parlant, comment les problèmes étaient résolus avant que l'agence gouvernementale ne prenne en charge le rapatriement. Les gens s'envoyaient de l'argent, ils n'avaient pas assez d'informations pour organiser le rapatriement par eux-mêmes ; ceux qui ne supportaient plus cette situation douloureuse se

sont tournés vers les journalistes pour qu'ils mettent en lumière ce problème<sup>28</sup>. C'est ainsi qu'on a réussi à faire du bruit, chaque communication avec des journalistes a eu un grand impact médiatique et a causé plusieurs tollés. Finalement, ceux qui avaient réussi à faire beaucoup de bruit ont instantanément eu l'autorisation [et un soutien officiel] pour organiser le rapatriement.

**JC** : Selon vous et d'après votre expérience, comment les migrants essaient-ils d'amoindrir cette incertitude dans laquelle ils vivent en Russie ? Comment se protègent-ils des risques éventuels ?

**KY** : En principe, il n'existe pas de mécanisme de protection défini. Les migrants essaient d'éviter la police et de ne pas se faire remarquer autant que possible. Le seul moyen de se protéger contre la police, selon eux, c'est d'avoir toujours de l'argent en poche pour les soudoyer, même si les migrants sont dans une situation régulière ; sinon, c'est d'avoir le numéro d'un ami pour demander de l'aide, si besoin. En plus aujourd'hui, grâce à Internet, les migrants ont appris à échapper à la police ou se procurer des numéros des défenseurs des droits humains qui pourraient les aider. Il y a aussi quelques organisations diasporiques qui les aident, mais uniquement en journée et en semaine. Les migrants, eux, ne comptent pas sur leurs ambassades et le service diplomatique, et ne s'attendent pas à ce que la police soit juste avec eux.

**ZO** : Aujourd'hui, toutes les conditions qui compliquent la vie des migrants s'expliquent par le fait que les migrants restent un groupe à part, une classe à part en Russie. On se sert d'eux pour construire la rhétorique de l'État. Leur image est manipulée à des fins politiques. Si des problèmes surviennent au sein de la population, les médias sortent immédiatement avec des histoires alarmistes, en racontant comment les migrants sont méchants et que la police a commencé à les expulser pour rétablir l'ordre, etc. Les migrants servent d'instrument de distraction pour l'État. C'est ainsi que la xénophobie se développe au niveau étatique. On fait peur à la population avec les migrants ; on s'en sert pour montrer au peuple que les autorités restent vigilantes et opérationnelles. Ainsi, tout ce que fait un migrant, c'est de s'occuper de ses papiers, d'essayer d'éviter le plus longtemps possible tout contact avec les pouvoirs publics, avec la population locale et de résoudre ses problèmes par lui-même, sans implication de la police ou d'autres représentants des forces de l'ordre. Parce que personne ne défend les droits des migrants, et que les migrants eux-mêmes le savent mieux que quiconque.

C'est pourquoi il serait nécessaire de mettre en place quatre types de mesures pour améliorer la gestion des décès à l'étranger. 1) Mettre en place des standards de communication avec les ressortissants étrangers, qui ne passerait pas par des intermédiaires qui ne connaissent rien des difficultés rencontrées par les migrants, notamment en cas de rapatriement. 2) Revoir les procédures de

---

<sup>28</sup> En janvier 2018, le décès de cinquante-deux ressortissants ouzbékistanais dans un accident de bus qui les emmenait travailler au Kazakhstan a contribué à mettre en débat public les conditions de migration et, a fortiori, de rapatriement des concitoyens décédés à l'étranger. À cette époque, le président Mirziyoyev avait pris sur lui la responsabilité de la tragédie, comme le résultat des difficultés que rencontrait son pays à créer des emplois sur place. Il a par la suite créé le « fonds de soutien aux travailleurs migrants », mis en place le 1<sup>er</sup> septembre 2018. Ce fond prévoit notamment la prise en charge du rapatriement des corps de migrants décédés à l'étranger.

rapatriement et l'enterrement des ressortissants étrangers des pays musulmans. Les coutumes musulmanes ne peuvent pas être ignorées. Si les coutumes sont prises en compte, il sera possible d'enterrer les musulmans en Russie. 3) Créer un numéro d'appel d'urgence unique, disponible en langues étrangères (peut-être les plus courantes : anglais, ouzbek, tadjik, kirghize) sur le territoire de la Russie. Cela permettrait de répondre à de nombreuses questions que se posent les étrangers. Les gens contacteront plus facilement les services publics et pourront résoudre leurs problèmes plus rapidement et efficacement, sans surcharger les administrations publiques. 4) Les pays d'origine des migrants devraient revoir la procédure du rapatriement de leurs citoyens depuis la Russie et simplifier son organisation et la documentation nécessaire. En outre, l'expérience de l'Ouzbékistan montre que la participation des autorités publiques aux démarches de rapatriement simplifie largement la procédure. Mais l'Ouzbékistan devrait élargir cette pratique à tous ses citoyens, quel que soit le statut de résidence et de travail du défunt (actuellement, l'État n'aide à rapatrier gratuitement que les corps des personnes qui possèdent des patentes [i.e. qui travaillent de façon légale]). 5) La Russie devrait introduire un système généralisé de notification rapide du décès transmise aux pays d'origine du défunt. Un tel système accélérerait la transmission de données entre les États et permettrait de documenter correctement, sans problème et dans les deux pays, le décès d'un citoyen. Cela faciliterait aussi l'organisation du rapatriement des corps.

## **Juliette Cleuziou**

### **Aider les migrants en Russie : retours d'expérience de deux activistes originaires d'Asie centrale. Entretiens avec Zarnigor Omonillaeva et Karimdzhon Yorov**

Dans cet entretien croisé, deux activistes originaires d'Asie centrale, Zarnigor Omonillaeva et Karimdzhon Yorov, reviennent sur leurs parcours à la fois en tant que migrants et militants des droits humains spécialisés dans le soutien aux migrants en Russie. À partir de leur expérience, ils décrivent les conditions de vie, de travail, de décès et de rapatriement des migrants centrasiatiques, y compris durant la pandémie de COVID-19. Celles-ci sont rendues difficiles du fait de l'opacité des institutions et des politiques migratoires russes, de l'hostilité de la population entretenue au niveau étatique, face auxquelles le faible investissement des pays d'origine offre peu de protection. En réponse à cela, la sphère de l'aide aux migrants se structure depuis plus de deux décennies. Elle est composée d'un grand nombre d'acteurs (institutions étatiques russes et des pays d'origine, associations de soutien, organisations informelles ethniques ou villageoises, juristes et avocats spécialisés, etc.) qui se connaissent et parfois se forment les uns les autres — et ce, malgré la campagne que mène le gouvernement russe contre ces organisations depuis quelques années.

### **Helping Migrants in Russia: Reflections from Two Activists from Central Asia. Interviews with Zarnigor Omonillaeva and Karimdzhon Yorov**

In this cross interview, two activists from Central Asia, Zarnigor Omonillaeva and Karimdzhon Yorov, reflect on their trajectories as both migrants and human rights activists specialising in supporting migrants in Russia. Based on their experiences, they describe the living, working, dying and repatriation conditions of Central Asian migrants, including during the COVID-19 pandemic. These are made difficult by the opacity of Russian migration institutions and policies, the hostility of the population fostered at the state level, against which the low investment of the countries of origin offers little protection. In response to this, the sphere of aid to migrants has been structured for over two decades. It is made up of a large number of actors (state institutions in Russia and in the countries of origin, support associations, informal ethnic or village organisations, specialised lawyers, etc.) who know and sometimes even train each other — despite the Russian government's campaign against these organisations in recent years.

## **Ayudando a los migrantes en Rusia: comentarios de dos activistas de Asia central. Entrevistas con Zarnigor Omonillaeva y Karimdzhon Yorov**

En esta entrevista cruzada, dos activistas de Asia Central, Zarnigor Omonillaeva y Karimdzhon Yorov, reflexionan sobre sus trayectorias como migrantes y como activistas de derechos humanos especializados en el apoyo a los migrantes en Rusia. Basándose en sus experiencias, describen las condiciones de vida, trabajo, muerte y repatriación de los emigrantes centroasiáticos, incluso durante la pandemia de COVID-19. Esto se ve dificultado por la opacidad de las instituciones y políticas migratorias rusas, la hostilidad de la población fomentada a nivel estatal, contra la que el escaso compromiso de los países de origen ofrece poca protección. En respuesta a esto, el ámbito de la ayuda a los inmigrantes se ha estructurado durante más de dos décadas. Está formado por un gran número de actores (instituciones estatales rusas y del país de origen, asociaciones de apoyo, organizaciones informales étnicas o de pueblos, abogados especializados, etc.) que se conocen e incluso se capacitan entre sí, a pesar de la campaña del gobierno ruso contra estas organizaciones en los últimos años.



# Portfolio

## En migration du Tadjikistan vers la Russie : intimités et risques en images

Ariane Zevaco<sup>1</sup>

Comment interroger par l'image les appréciations et les gestions du risque par les personnes en situation de migration de travail entre le Tadjikistan et la Russie ? Plutôt que de chercher à « illustrer » ce terrain de recherche — une ambition qui nécessiterait de réfléchir à la subjectivité des images au regard de l'ambition scientifique des analyses —, je propose ici, à travers mon expérience, quelques pistes de réflexion quant aux fabrications et usages qu'en tant que chercheur-e-s, nous pouvons faire des images animées, des images produites par les médias, et de celles que proposent et travaillent les protagonistes des migrations. La mise en regard d'images qui répondent à des fabrications différentes permet de considérer la valeur heuristique de la complémentarité des points de vue des protagonistes des recherches sur les situations et les parcours migratoires.

En 2021 et 2022, j'ai tourné et réalisé deux courts-métrages documentaires, produits dans le cadre du projet ANR REFPoM (Rituels et Économies Funéraires Postsocialistes en contexte Migratoire). Dans une démarche anthropologique influencée par le cinéma documentaire de création, j'ai souhaité explorer les récits et les expériences des parcours migratoires dans leurs dimensions intimes, c'est-à-dire en interrogeant les sens sociaux et politiques des vécus et des ressentis individuels.

Ne pouvant me rendre en Russie, j'ai effectué ce travail dans différents lieux au Tadjikistan. J'ai rencontré de nombreuses personnes, hommes et femmes, parties travailler en Russie pour plusieurs mois ou plusieurs années, et qui en sont temporairement ou définitivement revenues. Lorsque c'était possible, j'ai posé des questions sur les peurs ressenties au long de leurs parcours, leurs souvenirs marquants, leurs hésitations à partir ou à revenir, leurs relations à l'un et l'autre pays. À partir de ces conversations, j'ai cherché les images pouvant interroger les appréciations et les gestions des risques, les ressentis individuels, mais parfois partagés des situations de vulnérabilité, lors de ces parcours migratoires.

---

<sup>1</sup> Anthropologue, chercheuse associée au Centre d'études turques, ottomanes, balkaniques et centrasiatiques (CETOBaC-UMR 8032), affiliée à l'Institut Convergences Migrations, 2 cours des Humanités, 93322 Aubervilliers Cedex ; azevaco@yahoo.fr

De façon générale, les peurs exprimées verbalement lors de nos conversations avaient trait aux contrôles policiers effectués en Russie : peur d'être arrêté-e, expulsé-e ou emprisonné-e ; aux conditions de travail dangereuses ; et surtout, au fait de réussir ou non à gagner de l'argent, à « tenir le coup », et à rentrer « la tête haute », selon des expressions fréquemment entendues. Cette peur de « rater » sa migration, c'est-à-dire le désir de la réussir, s'exprime fréquemment au retour au Tadjikistan, à travers la valorisation de ce qu'a permis l'expatriation et le travail en Russie, en fait la récompense des risques pris : le mariage (de soi-même ou d'un proche), la réfection ou l'agrandissement d'une maison.

#### Photographie 1



Légende : Chez les E., les travaux de rénovation de la maison ont été payés par les fils de la famille, avec l'argent gagné sur les chantiers de construction en Russie.

Crédit : A. Zevaco, district de Shahrituz, Tadjikistan, 2021.

Dans les conversations, personne ne m'a jamais dit directement : « j'avais peur de mourir », sauf en référence à une situation de danger immédiat (accident corporel au travail, violences subies en prison). Par contre, le risque de disparition et de mort était à l'arrière-plan de certains propos, à travers la peur de ne pas revenir, en filigrane des récits des moments de solitude : « je pensais à mon mari, à mes enfants, à mes parents, à ma maison, à mon quartier... je me demandais quand je les reverrais », ce qui signifiait souvent « les reverrais-je ? ». Le risque de mort apparaît double : il s'agit de la mort de celle ou celui qui migre (en Russie) et de celle de ses proches (au Tadjikistan). Chaque parcours de migration de travail est intimement lié à la famille, qui entre dans l'imaginaire de la disparition au sein de la temporalité particulière et incertaine de ces situations.



Photographie 2



Légende : Cette image est extraite du court-métrage documentaire *Marhamat*, que j'ai tourné en 2021 et monté en 2022. À ce moment de son récit (dont la traduction en français apparaît dans le sous-titrage), Marhamat explique les raisons de sa migration (aujourd'hui terminée) à Moscou, et pourquoi elle avait accepté de travailler comme plongeuse à Moscou, un travail dévalorisant et qui la déclassait. Elle raconte combien sa ville, Khoudjand, et sa famille lui manquaient alors. En choisissant d'associer ce récit à l'image du téléphérique qui surplombe le fleuve Syr Daryâ, qui est emblématique de Khoudjand pour ses habitant-e-s, au moment du coucher du soleil, j'ai cherché à évoquer la nostalgie qu'elle me disait éprouver pour sa ville lorsqu'elle se trouvait à Moscou. De façon plus symbolique, le téléphérique reflète aussi l'expérience intime « hors du temps » qu'a constitué pour elle sa situation de migration à Moscou (lenteur et pesanteur du temps au travail, sentiment de solitude, projection permanente vers le futur retour à Khoudjand) : un temps et un espace de vulnérabilité suspendu, incertain, dont les points de départ et d'arrivée sont néanmoins connus et attendus.

Crédit : A. Zevaco, *Marhamat* (court-métrage documentaire, 07'20), Khoudjand, Tadjikistan, 2021.

Après un premier volet de recherches et la réalisation de *Marhamat* en 2021, sous forme d'un portrait-entretien, j'ai exploré, en vue d'un second court-métrage, le champ des représentations visuelles des migrations de travail en Russie des Tadjikistanais-e-s, et plus globalement des personnes d'Asie centrale.

Dans la majorité des médias d'actualité comme dans les communications délivrées par les organisations internationales, les photographies mettent l'accent sur la précarité des conditions de vie et de travail des migrant-e-s, sur la surveillance et les contrôles exercés par la police russe, et sur la misère des conditions de vie au Tadjikistan. Les schèmes de mise en scène construisent ainsi des catégories de pensée et d'analyse de la migration souvent manichéennes (migration = difficulté + misère, police = pouvoir + danger), assez misérabilistes (les personnages sourient rarement et les moments de joie sont absents) et

réductrices (les hommes sur les chantiers de construction sont devenus un parangon des migrations de travail des personnes d'Asie centrale — et encore davantage quand il s'agit du risque de mort au travail —, éclipsant d'autres métiers ainsi que les migrations de travail des femmes).

Photographie 3



Légende : Publiée sur le site d'information Eurasianet.org le 10 mai 2016 (<https://eurasianet.org/uzbekistan-labor-migrants-looking-beyond-russia>), cette photographie de Konstantin Salomatin (voir son travail cinématographique et photographique sur son site : <http://www.salomatin.org>) est accompagnée de la légende suivante : "Russian police talk to Uzbek migrant laborers living illegally in an apartment basement in Moscow in September 2013. According to Russia's official migration data for January, there are 1.9 million Uzbeks working in Russia — around 1 million fewer than during the same period in 2015".

Le policier au premier plan, de dos et à contre-jour symbolise un pouvoir fort, tandis que les regards attentifs des deux hommes semblent signifier leur résolution à négocier leur place. À l'arrière-plan, les conditions de vie sont réduites à un sol de terre. La légende journalistique de la photographie privilégie un discours généraliste de données démographiques et politiques factuelles à partir d'une situation de migration uniquement décrite à travers son caractère illégal. Ce discours oblitère l'espace de négociation que suggère l'échange de regards mis en valeur par le photographe.

Crédit : K. Salomatin, Moscou, Russie, 2013.

Les photographies publiées dans les médias d'information sont souvent réutilisées dans les représentations des migrations de travail délivrées par les Tadjikistanaï-s sur les réseaux sociaux. Sur YouTube, de nombreux clips des « chansons de migration » (un genre musical en plein développement depuis les années 2010 au Tadjikistan) sont créés par des particuliers à partir de ces images,

parfois en retravaillant les images et en les réinvestissant d'une couche de sens documentaire.

La chanson *Gar bimiram dar gharibi Tojikistonam bared* (« Si je meurs en exil, ramenez-moi au Tadjikistan »), de Sangali Sharifzod, est par exemple l'objet de nombreux photos-clips sur YouTube. Deux d'entre eux ont retenu mon attention.

Dans le premier<sup>2</sup>, sur la chaîne de « Media Live » (dont le propriétaire semble être un particulier en Russie), le clip alterne des images d'enterrement (en lieu inconnu), de personnes en pleurs, de l'aéroport de Douchanbe, de contrôles d'immigration en Russie, et de foules (pour signifier le grand nombre de migrant·e·s ?). Les images « illustrent » les paroles de la chanson sans personnalisation, la mort est évoquée frontalement, mais le regard reste distant.

Dans un second clip<sup>3</sup>, sur la chaîne YouTube « \_amina.tj\_official » (apparemment celle d'une femme tadjikistanaise nommée Amina), le photo-clip de la même chanson ne décrit cette fois pas visuellement la question de la mort, qui est présente uniquement à travers les paroles. Les situations des migrant·e·s en Russie sont mises en avant à travers des photomontages qui évoquent les conditions de travail des hommes en bâtiment et le contrôle policier, mais montrent aussi la vie des migrant·e·s sous des aspects quotidiens toujours difficiles : repas collectifs, attentes dans les aéroports, exigüité des espaces de vie, etc.

Le sticker d'emoji pleurant sert de légende aux images, mais participe aussi, tout comme le sticker du bouton play de YouTube en haut à gauche, du travail créatif mis en œuvre dans le travail des images. Pour une image en particulier<sup>4</sup>, un collage de plusieurs images a été effectué (statue de Lénine, arrière-plan/scène de travail), les couleurs orange et jaune ont été saturées, et un autre collage fait s'envoler les pierres. Le caractère difficile de la situation et le côté triste (chanson et emoji) sont ainsi contrebalancés par les couleurs et l'envol des pierres. Associée à la juxtaposition d'images médiatiques et personnelles et à un regard plus proche, cette créativité témoigne d'une réappropriation de la situation de migration (et du discours de mort et de risque).

Les images réutilisées dans ce type de photos-clips mêlent ainsi souvent histoires collectives (images médiatiques de foules, d'aéroports, de bagages, de chantiers de construction, de femmes esseulées dans un village), et histoires personnelles via des vidéos et photos aux cadres resserrés relatant des vies particulières : travailleurs rassemblés dans un appartement surpeuplé, déjeuner ou nuit sur un chantier, match de football, lit d'hôpital, sortie sur la Place Rouge, etc. Ces dernières images sont aussi celles que de nombreuses personnes en migration en Russie envoient à leurs proches au Tadjikistan. À travers ces photos-clips, les protagonistes des migrations de travail s'approprient les risques évoqués et affirment en assumer les dangers. Par ce réinvestissement d'un regard proche et d'un commentaire personnel, ces images et montages deviennent documentaires.

---

2 <https://www.youtube.com/watch?v=nNsgi4Hires>

3 <https://www.youtube.com/watch?v=ohY8f9IN8yU>

4 Image visible à 01'25 du clip.

En tant que chercheuse, la proximité du regard qui permet un engagement documentaire ne me semble pas simple à mettre en œuvre sur ce terrain à la fois saturé de poncifs visuels (médias Internet et télévisuels, réseaux sociaux) et investi par la création amateur (par les migrant-e-s, en photo et vidéo) et professionnelle (le cinéma de fiction au Tadjikistan a produit ces dernières années plusieurs films et des séries mettant en scène les migrations de travail).

En filmant un second court-métrage à l'aéroport de Douchanbe en 2022, je me suis confrontée à cette difficulté très concrètement. Je souhaitais filmer les attentes de celles et ceux qui partent et de celles et ceux qui attendent leur retour, et témoigner de l'atmosphère particulière qui entoure ces vols de nuit en provenance et à destination de la Russie. Or je me retrouvais dans une foule de personnes en mouvement et en attente, chargés de bagages, qui se filment, se photographient et s'observent, et partagent cette expérience commune de la migration en Russie — soit en l'ayant expérimentée eux-mêmes, soit à travers leur histoire familiale. Dans cet espace et ce temps précis, l'ordinaire de l'expérience migratoire en Russie m'a interpellée. Choisir une situation ou isoler un personnage pour incarner la migration m'a semblée vain et je ne voulais pas créer un effet reportage ou micro-trottoir, je souhaitais plutôt interroger le caractère partagé de l'attente, la nature collective des départs et des arrivées. Après avoir réfléchi à une remise en scène fictionnelle (ou à une voix off fictionnelle sur des images tournées à l'aéroport), j'ai finalement choisi de conserver un tournage documentaire. J'ai choisi d'évoquer les attentes, les peurs et les espoirs en travaillant au montage à la création de motifs qu'incarnent les personnages et les lieux de l'aéroport, en tentant de conserver le caractère commun que revêt aujourd'hui, aux yeux de nombreux Tadjikistanaï-e-s, l'expérience migratoire.

#### Photographie 4



Légende : À l'aéroport de Douchanbe, devant la porte des arrivées, deux femmes qui attendent des voyageurs font des selfies pour passer le temps.

Crédit : A. Zevaco, Douchanbe, Tadjikistan, 2022.

**Photographie 5**



Légende : Sur un banc de la place située devant les portes de l'aéroport de Douchanbe, Muhammadjon et sa femme Firuza attendent leur belle-fille qui revient de Saint-Pétersbourg. Arrivés depuis plus de douze heures du sud du pays, ils observent les allées et venues, les discussions et les rencontres qui rythment la vie nocturne de l'aéroport, les départs et les arrivées pour et en provenance de Russie.

Crédit : A. Zevaco, Douchanbe, Tadjikistan, 2022.



# **Le poids des dispositions pour survivre et préparer les épreuves de l'asile. Enquête auprès des demandeurs d'asile homosexuels exclus du dispositif national d'accueil**

**Cyriac Bouchet-Mayer<sup>1</sup> et Sylvain Ferez<sup>2</sup>**

À la suite de la Seconde Guerre mondiale, l'instauration du droit d'asile au rang de principe fondateur de l'ordre moral international place les États dans une situation délicate : entre présentation de soi et de son modèle idéologico-politique comme défenseur des droits de l'homme d'une part, et contrôle de l'immigration justifiée par une rhétorique protectionniste économique ou sécuritaire d'autre part. Lors des négociations relatives à la rédaction de la convention de Genève, certains pays, dont la France, obtiennent l'ajout des clauses géographiques et temporelles restreignant son application aux ressortissants du territoire européen pour des faits antérieurs à 1951 (Noiriel, 1991).

La levée de ces clauses au tournant des années 1970 correspond avec la fin de la période des Trente Glorieuses et du plein emploi en France. L'immigration, jusqu'ici utilisée, devient indésirable. Ainsi, les trois dernières décennies du XXe siècle sont marquées par la volonté de restreindre l'immigration pour le travail ou le regroupement familial (Legoux, 1995 ; Akoka, 2020). Dans le même temps, le nombre de personnes demandant l'asile en France pour la première fois passe de 1 620 en 1973 à près de 20 000 à la fin de la décennie (cf. Tableau 1 en annexe). Elle fluctue ensuite au gré des conflits internationaux entre 17 405 en 1996 et 101 841 en 2019. Cet essor du nombre de requérants s'accompagne d'une baisse du taux d'attribution du statut de réfugié : supérieur à 90 % jusqu'à la fin des années 1970, ce taux s'effondre dans les années 1980 et devient inférieur à 20 % en 1990. Il se maintient entre 20 et 30 % jusqu'en 2015, puis s'installe autour de 35 %.

Ces rejets croissants ont pour effet d'allonger les procédures. Les personnes rejetées par l'Office français de protection des réfugiés et apatrides (OFPRA)

---

1 Doctorant en sociologie, Université de Montpellier, Santésih, 700 avenue du Pic Saint-Loup, 34090 Montpellier, Fellow de l'Institut Convergences Migrations (ICM) ; cyriac.bouchet-mayer@umontpellier.fr

2 Maître de conférences en sociologie, Université de Montpellier, Santésih, 700 avenue du Pic Saint-Loup, 34090 Montpellier ; sylvain.ferez@umontpellier.fr



suite à un entretien avec un officier peuvent déposer un recours auprès de la Cour nationale du droit d'asile (CNDA), où une formation de jugement peut rejeter l'appel ou annuler la décision de l'OFPRA suite à l'audition du requérant accompagné d'un avocat. Entre respect du droit d'asile comme fondement du droit international et contrôle de cette frontière administrative, les pouvoirs publics organisent progressivement le « dispositif national d'accueil ».

Créé en 1973 pour l'accueil des « Boat people » et des Chiliens (Kobelinsky, 2015), ce dispositif est entièrement coordonné par l'association France Terre d'Asile entre 1973 et 1991. Les personnes en cours de procédure ou celles ayant obtenu le statut sont indistinctement regroupées sous l'appellation de « réfugiés ». Elles disposent à ce titre d'un hébergement et d'un accès sans restriction au marché du travail. L'année 1991 est charnière : elle construit la distinction juridique entre « demandeurs d'asile » et « réfugiés ». La circulaire dite Cresson interdit l'accès au marché de l'emploi aux demandeurs d'asile et crée les centres d'accueil pour demandeurs d'asile (CADA) pour séparer les demandeurs d'asile des réfugiés, qui continuent d'être hébergés en centres provisoires d'hébergement pour les réfugiés (CPHR<sup>3</sup>). Cette distinction juridique scelle le glissement sémantique initié dans les années 1980 (Kobelinsky, 2012c). Elle porte le doute sur la sincérité des personnes demandant l'asile, conduisant à des droits différents pour les « vrais » — reconnus comme tels par l'OFPRA ou la CNDA — et les « faux » potentiels (Akoka, 2020). Une politique du soupçon s'impose dans les principaux pays d'attribution du statut de réfugié (Bohmer et Shuman, 2008). Si Spire (2004) considère l'élévation du nombre de demandes d'asile dans les années 1970-1980 comme la conséquence de la fermeture des voies d'immigration pour le travail, historiquement moins fastidieuse à obtenir, entraînant le rabattement des personnes non moins éligible vers le droit d'asile, ce n'est pas la lecture politique qui en est faite. Les demandes seraient en grande partie infondées, motivées par des raisons économiques et non politico-humanitaires, justifiant la volonté de réduire le taux d'attribution du statut (Noiriel, 2012).

Depuis 1991, le contrat moral qui lie le gouvernement aux requérants suppose l'attribution des conditions matérielles d'accueil (CMA), soit un logement en CADA et une allocation de demandeur d'asile (ADA), actuellement de 6,80 € par jour, pendant toute la durée de la procédure afin de compenser la restriction d'accès au marché du travail. Il permet aux gouvernements de mettre en scène le contrôle de ce flux à l'échelle nationale ainsi que le respect du droit international.

Or, le rapport d'activité 2020 de l'Office français d'immigration et d'intégration (OFII), chargé de coordonner le Dispositif national d'accueil (DNA), indique que ce dernier ne comprend que 43 454 places en CADA. Avec les 56 590 places d'hébergement éphémères réservées aux requérants à l'asile, le total s'élève à 100 044. Un nombre insuffisant pour héberger les personnes à l'origine des 132 826 demandes initiées en 2019, sachant que beaucoup de demandes durent plusieurs années, notamment en cas de recours à la CNDA. Le rapport d'activité 2019 de l'OFII indique que moins d'un demandeur sur trois est hébergé dans le DNA. Les places sont attribuées selon un niveau de « vulnérabilité »

---

3 Appelé également CPH.



évalué à l'aide d'un questionnaire par les agents de l'OFII<sup>4</sup>. Dans la directive européenne pour l'accueil, l'« orientation sexuelle ou identité de genre » apparaissent comme des facteurs de vulnérabilité qui prédisposent à être discriminé ou agressé (Chaouite *et al.*, 2016). Les femmes, les familles ou les personnes victimes de handicaps ou de pathologies particulières sont aussi considérées plus vulnérables. L'appréciation des agents est toutefois marquée par leurs représentations culturelles et racialisées de l'homosexualité (Fassin et Salcedo, 2015 ; Trawalé, 2017) et ce que leur livrent les requérants, qui n'y font pas toujours spontanément référence.

Lorsque les demandeurs ne disposent pas d'hébergement, pour compenser, l'ADA est rehaussée de 7,40 € s'élevant alors à 14,20 €, soit 426 € pour trente jours. L'absence d'uniformité des ressources pendant la procédure ne se réduit toutefois pas aux éléments matériels et financiers. Les CADA sont des lieux d'assistance qui offrent un accompagnement social, administratif et juridique. Si cette assistance est associée à une forme de contrôle des activités quotidiennes et une infantilisation des demandeurs d'asile par les travailleurs sociaux, elle permet néanmoins une recomposition des corps éprouvés (Kobelinsky, 2015 et 2012a) et accroît les chances d'obtenir le statut (Valluy, 2009). Les CADA offrent ainsi des ressources « rares » au moment où l'obtention du statut constitue la principale préoccupation (Fassin, 2001).

Si la littérature note l'écart d'attribution du statut entre les personnes hébergées et celles qui ne le sont pas, elle fournit peu d'explications sur les processus qui le sous-tendent. L'accompagnement par les travailleurs sociaux permet-il une meilleure préparation des personnes hébergées, ou est-ce le choix des personnes accueillies en CADA, selon des critères de vulnérabilité assez flous et laissant une place importante à l'interprétation, qui opère une présélection des profils susceptibles d'obtenir l'asile ? Des travaux montrent que les travailleurs sociaux jouent un rôle essentiel, notamment comme « passeurs d'histoire » (Berg et Millbank, 2009 ; Noura, 2013 ; d'Halluin-Mabillot, 2012b ; Clappe, 2019). Spécialistes profanes de l'asile, ils transmettent les « ficelles » pour produire un récit conforme aux attentes et contribuent à une forme d'acculturation aux catégories de perception qui fondent les décisions des juges de l'asile (Millbank, 2002 ; Morgan, 2006 ; Kobelinsky, 2012b ; Fassin et Kobelinsky, 2012). Aux inégalités matérielles liées à l'absence d'hébergement s'ajoute donc une inégalité d'accompagnement socio-juridico-administrative.

Les travaux cités explorent les processus sociaux qui régissent le fonctionnement des institutions encadrant l'asile tels que la vie au sein des CADA, le rôle des travailleurs sociaux, des interprètes ou encore les pratiques de jugement de la CNDA. La plupart s'intéressent in fine aux catégories de perception des acteurs de l'asile — et notamment à la façon dont les représentations de sens commun orientent les décisions des juges — ou aux effets produits par le dispositif d'accueil, en privilégiant une entrée par les institutions. Dans ce cadre, les requérants au statut de réfugié sont souvent considérés comme une entité uniforme.

---

4 Les critères de vulnérabilité et les procédures d'évaluation sont présentés dans l'article 21 de la loi n°2015-925 relative à la réforme du droit d'asile, traduction en droit français de la directive 2013/33/UE du parlement européen et du conseil (26 juin 2013) établissant les normes pour l'accueil des personnes demandant la protection internationale (refonte).

Nous allons ici étudier les demandeurs d'asile qui échappent à la connaissance des institutions car ils ne disposent pas d'hébergement en CADA. Il s'agira d'éclairer la diversité de leurs profils, tant sur le plan des ressources sociales, économiques et culturelles (Bourdieu, 1980 ; Lahire, 2005) qu'au plan administratif et matériel. Les enquêtés seront considérés comme agissant selon les ressources dont ils disposent, selon leurs perceptions et selon des contraintes structurelles qui orientent leurs stratégies pour obtenir le statut de réfugié. Comment s'organisent-ils pour compenser le déficit du dispositif national d'accueil et survivre ? Comment suivent-ils leur procédure administrative et se préparent-ils aux diverses échéances ? Quelles ressources mobilisent-ils ? En quoi la mobilisation de ces ressources pèse-t-elle sur leurs parcours de demande d'asile et les chances d'obtenir le statut ? Il s'agira donc de montrer le rôle des ressources sociales, économiques et culturelles pour accéder au statut de réfugié, indépendamment des persécutions subies ou craintes.

### **Encadré 1 : Méthodologie**

---

Cet article s'appuie sur les données recueillies dans le cadre d'un doctorat en cours. Une enquête ethnographique a été réalisée dans deux associations entre mars 2018 et septembre 2021 : une association de prévention du VIH et des infections sexuellement transmissibles dans laquelle le doctorant était chargé de développer un programme en direction des personnes demandant l'asile au motif de leur orientation sexuelle et/ou identité de genre ; une association de défense du droit d'asile pour les personnes LGBTI où le doctorant accompagnait certains bénévoles dans leurs activités. Ces deux terrains ont permis d'accéder à des récits de vie plus ou moins complets et détaillés d'hommes demandant l'asile au motif de leur orientation sexuelle et/ou identité de genre. Des « morceaux » d'histoire de vie d'une centaine de personnes ont été recueillis lors de trente permanences d'accueil hebdomadaires visant à conseiller et trier les individus en vue de proposer un suivi individualisé en fonction de l'urgence administrative et sociale. L'accompagnement de bénévoles dans le suivi individualisé de vingt-sept requérants a permis d'accéder à des histoires de vie plus détaillées. Ces suivis sont principalement centrés sur l'aide au remplissage du dossier et à la rédaction de l'histoire de vie, ainsi que sur l'apprentissage de l'explicitation orale de cette histoire. Ils sont l'occasion d'échanges sur les conditions de vie immédiates des requérants. Enfin, des récits de vie encore plus précis ont été recueillis lors de quatre-vingt-trois heures d'entretiens avec seize hommes vivant en Île-de-France, dont onze non hébergés en CADA<sup>5</sup>. Les entretiens semi-dirigés, répétés dans le temps, abordaient l'expérience de l'orientation sexuelle dans le pays d'origine ainsi que le parcours d'exil : la migration, l'expérience de la procédure d'asile et parfois les premiers temps comme réfugié.

---

Les résultats produits montrent combien les ressources sociales, socioéconomiques et socioculturelles mises en œuvre pour compenser l'absence de logement — et parfois d'allocation —, mais aussi de suivi socio-juridico-administratif, impactent les stratégies déployées pour accéder au statut de réfugié. Dans

---

5 Pour préserver l'anonymat, les prénoms des enquêtés et les lieux évoqués dans les extraits d'entretien ont été modifiés.

ce cadre, ils conduisent à éclairer les processus selon lesquels une sélection des candidats à l'asile s'opère non uniquement en fonction des critères définis par la convention de Genève.

Trois catégories de situations administratives et matérielles repérées pendant l'enquête sont d'abord présentées. Nous abordons ensuite les divers moyens mobilisés par les enquêtés pour compenser les déficits du dispositif d'accueil, en termes d'hébergement et d'allocation d'abord, puis d'accompagnement socioadministratif ensuite. Enfin, une quatrième partie montre la façon dont les dispositions agissent comme des ressources très inégales selon les requérants.

## **Les trois catégories de situations administratives des requérants non hébergés au sein du dispositif d'accueil**

Selon le rapport d'activité de l'OFII, près de 118 000 personnes bénéficiaient de l'ADA en décembre 2020. À la même époque, l'agence Eurostat indique que 151 200 personnes étaient en cours de procédure d'asile en France. Si le manque de précision de ces documents de synthèse et les difficultés d'accès aux données brutes empêchent de savoir précisément ce qui est comptabilisé<sup>6</sup>, nous pouvons conclure qu'au moins 33 000 personnes ne disposent pas de l'ADA. Cela signifie que plus d'une personne en demande d'asile sur cinq ne dispose ni d'hébergement ni d'allocation. On apprend par ailleurs qu'en décembre 2020, 53 % des requérants bénéficiant d'une allocation étaient hébergés, portant ainsi le nombre de personnes disposant de l'ADA mais n'étant pas hébergées à près de 55 000, soit plus d'une personne sur trois. Nous n'avons cependant aucun moyen de savoir quelle proportion parmi eux bénéficie d'une allocation complète ou partielle.

Au total, fin 2020, environ 88 000 des 151 200 personnes en cours de procédure de demande d'asile ne disposent pas d'hébergement, soit près de six sur dix<sup>7</sup>. Cet article se focalise sur les expériences de vie spécifiques de cette population des demandeurs d'asile non hébergés, jusqu'alors peu étudiée, à laquelle appartiennent onze des seize demandeurs d'asile interviewés. Cette population peut être distribuée en plusieurs groupes en fonction de l'articulation entre situations légale, administrative et matérielle.

Un premier groupe est constitué de requérants qui ne disposent pas d'hébergement mais conservent l'ADA. Il comprend les enquêtés confrontés au déficit du DNA en matière d'hébergement, qui comme Aliou sont arrivés en avion avec un visa (travail ou touristique) et ont introduit leur demande d'asile dans un délai de trois mois après l'arrivée sur le territoire. L'absence d'hébergement entraîne normalement un rehaussement de l'ADA à 14,20 € par jour au lieu de 6,80 €, à moins que le requérant ne refuse une proposition d'hébergement ou se déclare hébergé par des proches. Sadam, par exemple, s'est vu retirer l'ADA pour avoir

---

6 Nous ne savons pas si les mineurs sont pris en compte ni les personnes en procédure de Dublin, y compris lorsqu'elles sont en fuite.

7 L'enjeu n'est ici pas tant de dénombrer précisément les requérants non hébergés et bénéficiant ou non de l'ADA que de montrer qu'ils sont majoritaires et renvoient à des situations administratives et matérielles très diverses.

refusé un hébergement dans un village des Alpes-de-Haute-Provence afin de rester proche du réseau de connaissances tissé depuis six mois en Île-de-France. Sangare a préféré cacher à l'OFII qu'il était à la rue et déclarer vivre chez un membre de sa famille pour faire « bonne impression ».

Un deuxième groupe est composé de requérants qui ne disposent ni d'hébergement ni d'ADA mais sont en situation régulière. C'est le cas de Christian, issu d'un milieu aisé, militant pour les droits des personnes LGBTI dans son pays d'origine et arrivé en France en avion avec un visa touristique en 2018. Quittant une situation économique confortable, disposant d'économies, d'un visa de trois mois et de connaissances en France où il avait l'habitude de venir régulièrement depuis l'enfance, il « *prend le temps d'atterrir* » comme il dit. Il commence par rendre visite aux personnes qu'il n'a pas vues depuis longtemps, puis se renseigne sur les moyens pour pouvoir rester. Quelques semaines après son arrivée, lorsqu'il décide d'appeler le numéro instauré par la loi « asile et immigration » de 2018, le téléphone sonne, sonne... mais personne ne répond. Pendant plus de dix jours, il appelle du matin au soir, sans succès. Il se rend finalement dans une association spécialisée dans l'accompagnement des demandeurs l'asile pour solliciter de l'aide. Il n'est pas un cas isolé. Des permanences pour aider les requérants à joindre l'OFII afin d'obtenir un rendez-vous sont organisées. Lorsque Christian en obtient un, il vient tout juste de dépasser le délai de quatre-vingt-dix jours de présence sur le territoire et n'est donc plus éligible aux CMA. C'est également le cas d'Osman, inscrit en procédure normale à l'issue d'une procédure de Dublin après dix-huit mois dits « de fuite »<sup>8</sup>.

Le troisième groupe réunit les requérants qui ne disposent pas d'hébergement, pas d'ADA et sont en situation irrégulière. C'est le cas de Souleyman, qui est sous le coup du règlement de Dublin et déclaré « en fuite » car il refuse de retourner en Italie. Il attend le délai pour que son dossier soit instruit par la France :

*« Je ne voulais pas rester en Italie. Je ne comprenais pas ce que l'on me disait en italien. Je ne parle pas italien. Mais ils nous ont arrêtés et emmenés quelque part dans un camp où ils prenaient les empreintes de tout le monde. Donc je les ai laissées. »*

C'est aussi le cas d'enquêtés déboutés par l'OFPRA et la CNDA, comme Baldé, qui tentent de constituer un dossier pour demander un réexamen. En plus de devoir subvenir à leurs besoins vitaux, ces derniers sont sous le coup de la menace d'enfermement en centre de rétention administrative et d'expulsion dans le pays européen chargé de l'instruction de leur demande (où ils n'ont pas d'attache et dont ils ne connaissent pas la langue) ou dans leur pays d'origine (Le Courant, 2015).

Nous identifions ainsi trois types de situations administratives parmi les non hébergés : 1) ceux qui bénéficient de l'ADA et sont en France de façon régulière ; 2) ceux qui ne bénéficient pas de l'ADA et sont dans la légalité pour la durée

---

<sup>8</sup> Le règlement européen Dublin III, organisé autour du traçage digital des demandeurs d'asile (Çeyhan, 2010), attribue la responsabilité de l'instruction de la demande au premier État signataire par lequel le requérant est entré et vers lequel le requérant sera renvoyé. S'il refuse le renvoi, il est déclaré « en fuite » par la préfecture et est en situation irrégulière pendant dix-huit mois avant de pouvoir (re)demande l'asile en France.

de la procédure ; 3) et ceux qui ne bénéficient pas de l'ADA et sont en situation irrégulière en attendant de pouvoir redemander l'asile. Il s'agit désormais d'analyser les stratégies déployées pour compenser les handicaps matériels, mais aussi en matière d'accompagnement socio-administrativo-juridique, relatif à l'absence d'hébergement. Il s'agira ensuite d'identifier si ces différents profils sont associés à des stratégies de compensation, elles-mêmes dépendantes des ressources dont ils disposent.

## Les stratégies de survie face au déficit du dispositif d'accueil

Les trois groupes sont confrontés à la nécessité de se procurer un logement. Dans les conditions administratives qui leur sont imposées, aucun des enquêtés n'a les moyens, ni les garanties suffisantes pour louer ne serait-ce qu'une chambre à Paris. Aussi, plusieurs options se présentent. La première, et souvent la seule proposition concrète formulée par les interlocuteurs institutionnels, associatifs ou médico-sociaux, est d'appeler le Samu social au 115 :

*« Donc le docteur m'a dit : "Appelle le 115, pour avoir la place pour dormir". [...] Et demain encore, il m'a proposé d'appeler le 115 encore. Donc là j'ai appelé 115, ils ne décrochent pas : j'appelle... ça sonne, ça sonne, mais ils ne décrochent pas ! [...] 115 tu dois te réveiller à 5 h du matin pour rappeler encore pour prendre rendez-vous pour dormir le soir encore. S'il n'y a pas de places, on te dit qu'il n'y a plus de places. »*

Après avoir consacré des journées à appeler un numéro pour pouvoir demander l'asile, Badra a le sentiment d'une incessante répétition pour obtenir un hébergement pour une courte nuit seulement. Loquace et avenant, il a obtenu des conseils des professionnels du Samu social : lorsqu'il n'a pas d'hébergement pour la nuit par téléphone et qu'il fait froid, il se rend à Nation et se mêle aux sans-abris que des voitures du 115 viennent chercher pour des mises à l'abri d'urgence. Si cette solution ne fonctionne pas, il se rabat sur la cage d'escalier d'un foyer de travailleurs migrants dont la porte d'entrée est défectueuse. Souleyman, lui, se résout à passer la nuit dehors et à chercher des lieux pour se reposer la journée :

*« Au début j'appelais le 115, mais tu passes la journée à appeler, tu n'es pas sûr d'avoir une place. Et puis c'est tous les jours ! J'ai décidé d'arrêter. On est un petit groupe à dormir sous le métro vers la prairie. [...] Après sinon, j'essaie d'aller dormir la journée chez les amis qui ont eu une place en CADA, mais bon... c'est compliqué parce qu'ils n'ont pas le droit normalement. Ils ont peur de perdre leur place, je comprends. »<sup>9</sup>*

Le 115 est ainsi un dispositif utilisé par les enquêtés sans hébergement n'ayant d'autres choix que ces solutions très provisoires. Comme Souleyman, tous font état de leur recours à l'hébergement solidaire à un moment donné. À leur arrivée en France, nombreux sont ceux qui ont de la famille ou des amis qui les hébergent pendant une période, généralement quelques semaines. Pendant plus de deux ans de procédure, Christian a recouru à plusieurs types d'hébergements :

---

<sup>9</sup> On voit ici comment se concrétise la logique de contrôle des centres d'hébergement décrite par Kobelinsky (2015 et 2012b), qui contribue à isoler les résidents de certaines sphères de solidarité et d'entraide (Alpes, 2017).

*« J'étais chez un de mes amis d'enfance qui [...] m'a dit qu'il pouvait m'aider le temps de trouver une situation. Donc il m'a hébergé les mois d'août, septembre, octobre. Il est venu un soir, il m'a dit de partir de chez lui, sans préavis. Donc du coup je me suis retrouvé à dormir dehors pendant deux-trois jours jusqu'à ce que j'aie un autre appartement. »*

Après s'être trouvé à la rue, il rencontre par hasard dans le métro une connaissance « du pays » qui lui propose de l'héberger un mois. Si son premier hébergeur était aussi homosexuel, il dissimule son orientation sexuelle au second :

*« Voilà, j'évite d'en parler [...] de crainte de dire des bêtises ou des choses qui vont me compromettre. »*

C'est le cas de la plupart des enquêtés hébergés gracieusement, par solidarité familiale ou diasporique. L'un des enquêtés, d'origine congolaise, sympathise avec une passagère de l'avion issue de sa diaspora qui, voyant qu'il n'a nul par où aller, l'invite à loger chez elle et son mari quelques jours pour garder les enfants, le temps de s'installer. Il est finalement brutalement chassé lorsque, en confiance, il révèle son orientation sexuelle.

Très rares sont les enquêtés qui sont hébergés par la même personne pendant toute la durée de la procédure. C'est néanmoins le cas d'Osman, hébergé par un ami rencontré au pays et installé en France depuis dix ans, qui l'accueille durant les trois ans de sa procédure :

*« Il m'a dit que comme nous on travaille, moi et ma femme, tu peux rester dans le salon, tu fais le ménage, tu fais ce qu'on doit faire à la maison et puis tranquille. »*

Tout aussi solidaires qu'ils soient, ces hébergements impliquent généralement des contreparties financières, liées à des services domestiques ou à la garde des enfants. Ils sont source de dépendance à l'égard de l'hôte et rarement pérennes.

Une autre forme d'hébergement s'accommode d'un arrangement d'ordre sexuel. Plusieurs enquêtés recourent aux applications de rencontres pour être logés pour la nuit ; et parfois plus, lorsque les rencontres sont concluantes. Ces hébergements temporaires exposent à des risques d'agression. Un homme dépisté positif au VIH dans le cadre du dispositif de prévention étudié s'est ainsi fait piéger sur des sites de rencontre et violé par six hommes. Dans certains cas, des relations durables se nouent. Laye dispose ainsi de plusieurs amants qui l'hébergent alternativement. Certains d'entre eux lui laissent même leur appartement lorsqu'ils sont absents. Adam a pour sa part rencontré un homme de catégorie sociale aisée, de trente ans son aîné, marié. Logé dans un appartement initialement dédié à la location, il est nourri et se fait payer des vacances. L'enquêté raconte fièrement qu'il a un « mari », se mettant en scène comme une « coépouse » en concurrence avec l'épouse légitime. Il est à la fois moqué et jaloux par d'autres requérants en situation plus instable. La stabilité revêt une grande importance dans le récit des enquêtés. Elle permet d'apaiser la période de trouble initiée par l'exil et de se concentrer sur la procédure.

Enfin certains, tels que Christian ou Aliou, trouvent des sous-locations plus ou moins durables, reposant sur un contrat moral avec les logeurs. Aussi, la rétribution économique du logeur contribue à rééquilibrer le rapport de domination

et laisse aux enquêtés concernés une plus grande marge de manœuvre et de décision, même lorsque des faveurs sexuelles sont sollicitées par le logeur. Cette indépendance s'accroît avec l'augmentation du coût du loyer et des ressources sociales du logé, à partir desquelles le logeur infère la capacité du logé à trouver une solution alternative. Les enquêtés qui sont en sous-locations ont pu s'appuyer sur un réseau de connaissances qui les a informés d'une opportunité, généralement pour prendre la place d'un ancien requérant aujourd'hui réfugié.

Les sous-locations nécessitant une capacité financière qui excède l'ADA<sup>10</sup>, les personnes concernées ont des revenus complémentaires, acquis de diverses façons. Si certaines parviennent à rester dans la légalité en utilisant leurs ressources éducatives et professionnelles pour s'investir dans des associations qui les dédommagent de leur engagement bénévole, la plupart ont recours au travail journalier et non déclaré. Certains lieux parisiens sont connus pour cela, comme le précise Samba :

*« C'est derrière là-bas. Il y a un rond-point, j'ai oublié le nom de la rue. On se plante là-bas comme des putes, hein ! Excuse-moi l'expression mais... [rire] ils savent très bien que les gens qui sont là, ils sont là pour chercher du travail. Parce qu'il y avait un ami qui m'avait expliqué que si je veux chercher du travail, je dois aller là-bas. [...] Tu vas là-bas très tôt le matin, 5-6 h, comme ça, et puis il y a les camions des entreprises qui passent et qui choisissent leur main-d'œuvre. Le problème c'est qu'il faut se faire choisir [...]. Mais c'est bien, tu gagnes bien comparé à d'autres, et tu as l'argent tout de suite. »*

Christian a travaillé de façon non déclarée pour une agence de sécurité qui le payait en espèces. À la fin du mois, il devait « courir » après son employeur pour toucher sa paye. Ahmed fait la plonge dans des restaurants pour un montant cinq fois inférieur au salaire minimum. D'autres travaillent grâce à des papiers et un relevé d'identité bancaire prêtés par des personnes de la communauté, comme l'explique Christian :

*« Je donne la carte d'identité de Ben, je donne le RIB de Ben. [...] Et donc avec Ben on fait un arrangement. [...] Il y en a qui prennent 60 %, il y en a qui prennent 30 % ou 25 %. Ceux qui sont gentils prennent 25 %, mais souvent il y en a qui prennent 40 % de ton salaire et puis le reste ils te donnent. [...] Il y en a qui te disent dès qu'on a viré l'argent et de venir prendre l'argent tel jour. Mais il y en a qui vont dire : "Oui on a viré l'argent mais je n'ai pas le temps, je travaille, je t'appelle quand j'aurai le temps pour te remettre ton argent". »*

Le salaire leur parvient amputé d'un pourcentage pour payer les impôts et, souvent, une « prime de risque ». Au final, les diverses conditions de logement exposées sont toutes génératrices de situations de dépendance. Qu'elles soient amicales ou sexuelles, elles produisent de l'incertitude et peuvent conduire à la rue à tout moment. Elles génèrent des situations qui occupent l'esprit et une grande part du quotidien des enquêtés. La sous-location apparaît comme la solution la plus stable : le logeur ayant généralement besoin de l'argent du loyer, elle est productrice d'une moindre dépendance, même si l'absence de contrat

---

<sup>10</sup> Le logement s'ajoute à minima aux frais téléphoniques, de transport et alimentaires. La loi « asile et immigration » de 2018 a généré un obstacle supplémentaire à ce type d'hébergement par la transformation de la carte de retrait de l'ADA en carte de paiement uniquement, empêchant le retrait d'espèces.



exclut toute forme de protection juridique. La stabilité de l'hébergement est par ailleurs en lien avec les sources de revenus, plus ou moins légales et rémunératrices. Les réseaux d'interconnaissance sont ici déterminants. Un écart se creuse ainsi entre ceux qui passent leur temps à assurer les conditions de leur survie en quête d'un logement et d'argent pour se nourrir, et ceux qui parviennent à constituer un réseau de subsistance à peu près stable et à dégager du temps à consacrer à la procédure de demande d'asile.

## **Accroître sa maîtrise de la procédure administrative en l'absence de suivi**

L'ensemble des requérants ne s'étant pas vu attribuer d'hébergement en CADA doit faire face à un second handicap lié à l'absence de suivi administrativo-juridique. Si Kobelinsky (2012c et 2012d) rapporte un contrôle excessif dans les CADA, l'étouffement et l'infantilisation ressentis par les requérants face à l'accompagnement de travailleurs sociaux qui ouvrent leurs courriers, les leur expliquent et les archivent, c'est l'inverse qui prévaut pour les non hébergés. Ceux-ci doivent se déplacer à la structure du premier accueil du demandeur d'asile (SPADA) où ils sont domiciliés pour retirer leur courrier, se débrouiller pour en saisir le contenu, les implications concrètes et le conserver<sup>11</sup>. Baldé explique avoir jeté ses documents devenus illisibles à cause de la pluie et de l'humidité suite à plusieurs mois de vie à la rue, Moussa dit se les être faits dérober avec son sac pendant son sommeil. Par peur de les perdre, Richard les a laissés chez un sex-hébergeur rencontré sur une application avec qui il a entretenu une relation pendant un moment, mais celui-ci ne répond plus. Aussi, dans le cadre des accompagnements associatifs, il est très courant que les bénévoles suppléent aux travailleurs sociaux<sup>12</sup>.

Les requérants non hébergés disposent ainsi de moins de temps et de ressources à consacrer au suivi de leur procédure d'asile et à la préparation des différentes échéances. Pour compenser cette absence de suivi, chacun tente d'accéder à des ressources dans les sphères communautaires et associatives. Samba explique :

*« [En arrivant] j'étais innocent, je ne savais rien du tout, rien [...]. Mais comme je dors dans la rue... on reste des fois la nuit comme ça, on discute là-bas. C'est les gens qui t'expliquent. Tu prends là-bas ce que les gens parlent. Au fur et à mesure, j'ai commencé de savoir, petit à petit. »*

C'est au sein de la communauté migrante que les enquêtés apprennent le plus souvent l'existence même du droit d'asile et les premiers rudiments de son fonctionnement. Cependant, il n'est pas rare que les requérants reçus à l'association arrivent en cours de procédure en indiquant avoir omis d'évoquer leur orientation sexuelle, ignorant que ça pouvait être un motif légitime pour demander

---

11 Les SPADA sont souvent éloignées de leur lieu de vie, parfois dans un autre département, et les assistants sociaux submergés par le flux et le manque d'effectif ne peuvent assurer un suivi de qualité.

12 Renouveau des droits à la complémentaire santé solidaire (CSS), réduction pour le titre de transport, appel de la décision de l'OFPPA avant dépassement des délais de saisine de la CNDA, etc.



l'asile<sup>13</sup>. Lorsque le bénévole l'interroge sur la raison pour laquelle il a sollicité l'asile, un requérant demande ainsi :

*« Laquelle ? Celle que j'ai donnée à l'OFPPRA ou la vraie ? [...] Parce qu'en fait je ne savais pas que c'était possible de demander l'asile parce que j'étais gay, et mes amis m'ont aidé à écrire l'histoire en français donc j'ai inventé une histoire d'implication dans les conflits politiques. [...] Maintenant j'ai rencontré quelqu'un il y a deux semaines, sur les applications, qui m'a dit de venir ici, que vous pouvez m'aider. »*

Si l'existence du droit d'asile s'apprend dans les communautés migrantes, notamment pour ceux qui présentent des difficultés d'écriture ou de communication orale, la crainte de la stigmatisation conduit souvent les requérants à ne pas évoquer leur orientation sexuelle. Ceux qui n'ont pas d'hébergement peuvent parfois mettre plusieurs mois avant de construire les réseaux de connaissances dans la communauté LGBTI, le corps médical ou les représentants institutionnels de l'asile à qui ils se confieront. En déclarant avoir menti, ils suscitent un doute sur leur sincérité, tant auprès des officiers et juges de l'asile que des bénévoles, ce qui contribue à retarder l'initiation de leur démarche et l'accompagnement associatif<sup>14</sup>. Cette orientation vers l'association est souvent facilitée pour les personnes disposant de ressources scolaires, comme Aliou :

*« Quand j'étais au pays, j'ai vu sur Internet qu'on pouvait demander l'asile quand on était homosexuel. [...] Quand je suis arrivé, je suis allé au centre LGBT, qui m'a parlé de l'association. Je suis venu un samedi à la réunion d'accueil, et voilà. »*

L'accompagnement associatif s'organise sous forme de permanences hebdomadaires d'accueil durant lesquelles des bénévoles donnent des renseignements généraux, orientent en fonction des problématiques sociosanitaires évoquées et, surtout, hiérarchisent l'urgence des besoins d'accompagnement administratif afin d'attribuer un bénévole chargé d'engager un suivi individualisé. Les personnes prioritaires sont : 1) celles qui n'ont pas encore déposé leur demande d'asile, afin d'apporter un soutien pour compléter le dossier et écrire le récit de vie ; 2) celles qui ont reçu une convocation à l'OFPPRA, afin de préparer l'entretien.

L'aide au remplissage du dossier peut être déterminante pour les personnes de langue étrangère ou qui présentent des difficultés à lire et à écrire, et constitue dans tous les cas un réconfort face à l'angoisse de ne pas renseigner correctement ce qui est demandé par l'institution. Pour la rédaction du récit de vie, il s'agit souvent d'un support syntaxique, d'une réorganisation du texte pour qu'il soit fluide, de s'assurer que les événements mentionnés sont situés dans le temps, que le récit relate bien le vécu individuel et non la condition des personnes homosexuelles dans le pays d'origine de manière générale. La mise en œuvre de ces différents conseils est aussi testée dans des séances de préparation à l'entretien OFPPRA, qui consistent à expliquer le déroulement concret de l'entretien et les sujets qui y seront abordés :

---

13 Marqués par la figure de l'Exilé politique et d'un droit d'asile destiné aux dissidents politiques (Akoka, 2020).

14 Comme le décrit Kobelinsky (2012d) à propos des travailleurs sociaux, sans forcément partager le blâme porté sur les migrants économiques les acteurs associatifs sont attachés à démasquer les « faux réfugiés » afin de protéger la pérennité de l'asile au motif de l'orientation sexuelle ou identité de genre et les droits des personnes LGBTI.

*« Alors à l'OFPPRA, ça se passera de la façon suivante. Tu seras dans un bureau un peu comme ceux d'hier, et il y aura un officier de protection et avec toi un traducteur. Ils te poseront des questions sur trois parties. D'abord, ta famille : frères, sœurs, où tu étais à l'école, ce que faisaient tes parents... Et ensuite, les raisons qui t'ont forcé à quitter ton pays, donc en l'occurrence ton orientation sexuelle. Et puis là, ils reviendront un peu... dès le début, comment tu t'es rendu compte que tu aimais les garçons ? Comment ça s'est passé ? Comment avec la première personne, le premier garçon, ça s'est passé ? Sans te demander de détails sexuels parce que ça, ça ne regarde que toi. Quelles précautions vous preniez pour ne pas être attrapés ? Comment vous avez été attrapés ? Qu'est-ce qu'il s'est passé ? Qui sait ? Comment ils l'ont su ? Puis comment tu es parti ? Comment tu as payé ? Comment tu as voyagé ? Qu'est-ce que tu crains si tu devais y repartir ? [...] Il ne faut pas que tu t'inquiètes, les officiers de protections sont gentils et bienveillants pendant l'entretien. Ce n'est pas la police. »*

Au-delà de réduire l'angoisse suscitée par l'entretien, le suivi individualisé permet de s'assurer de la crédibilité des réponses aux questions ou des événements relatés (Noura, 2013), qui doivent être suffisamment précises pour permettre à l'auditeur de se projeter :

*« Toi, ta vie, tu l'as dans ta tête. Nous, on ne l'a pas, et nous on aime bien les histoires... et eux aussi [les officiers]. À chaque fois, il faut que ce soit comme un film. [...] Nous, on ne sait pas, et on a envie d'imaginer la scène, on a envie de comprendre. C'était où ? Quelle heure il était ? Plus ou moins, hein, pas à la minute près. Où est-ce que vous alliez ? Où est-ce que vous étiez ? Voilà, comme un film, comme une histoire. D'accord ? C'est très important ça. Souvent à l'OFPPRA, quand la demande est rejetée, la raison est toujours : « Parce que ce n'est pas assez personnalisé », « parce qu'il n'y a pas assez de détails... » [...]. Il faut prouver qu'il n'y a que toi et lui qui avez vécu ça, qui pouvez raconter ce qu'il s'est passé. C'est l'histoire de personne d'autre, donc il faut que tu nous donnes TON histoire. »*

À cet effet, des exercices pratiques sont réalisés : le requérant s'entraîne à décrire des scènes de son histoire ou une image choisie sur Internet, occupant le plus souvent la position du narrateur, mais parfois aussi celle de l'auditeur. Au-delà de l'apprentissage d'aspects strictement formels liés à la façon de narrer son histoire personnelle, ces accompagnements individualisés sont également le lieu où les requérants apprennent à identifier des nuances qu'ils ne perçoivent pas forcément au premier abord ; comme par exemple la différence entre le moment où ils se sont rendu compte de leur attirance pour les personnes de même sexe et celui où ils ont eu leur première relation sexuelle.

L'espace associatif comprend aussi des moments de socialisation physiques et numériques où les requérants peuvent avoir des échanges, solliciter des informations sur les lieux d'homosociabilité, les applications de rencontres, et ainsi créer un réseau. Ces espaces associatifs d'homosociabilité qui se prolongent en dehors donnent accès à différentes façons de se définir, de s'exprimer, de se raconter et de raconter son genre et sa sexualité culturellement situées (Fassin et Salcedo, 2015 ; Trawalé, 2017), qui constitueront autant de ressources discursives utiles pour emporter « l'intime conviction » (Fassin, 2013) de l'interlocuteur lors de l'entretien (Morgan, 2006 ; Kobelinsky, 2012b). D'autres espaces de socialisation peuvent également être mis à profit.

Christian et Keda ont par exemple des engagements bénévoles au Secours catholique pour aider d'autres demandeurs d'asile, quel que soit le motif de la demande. Avant même d'avoir été convoqué à l'OFPPRA, leur expertise sur la procédure est telle qu'ils sont chargés de l'expliquer à d'autres requérants. Véritables « interprètes de l'asile » (Clappe, 2019), leur expertise est reconnue dans et hors du cadre associatif. Quand l'enquêteur interroge Christian sur la manière dont il trouve les ressources pour aider d'autres personnes alors même qu'il attend une convocation depuis bientôt deux ans, il répond :

*« Beh, j'ai toujours aidé les gens dans mon pays aussi, comme tu sais. Et puis aussi, c'est formateur pour moi. C'est vrai que je passe du temps et de l'énergie, mais bon... tout ce que j'investis là, c'est pour moi aussi, j'apprends beaucoup sur le fonctionnement, la procédure, l'OFPPRA, la CNDA. »*

L'engagement militant apparaît donc ici comme une stratégie pour obtenir le statut (Di Cecco, 2021), mais aussi comme un pari sur l'avenir visant à préparer l'insertion professionnelle. Christian est bénévole dans cinq associations. Il raconte à propos de l'une d'elle :

*« Tu sais à [nom de l'association], la dernière fois, on a invité le directeur de l'OFPPRA, et il est venu. [...] On l'a accueilli, il est venu répondre à nos questions. C'était très bien. Aliou il a même pris une photo avec lui ! Il a dit : "Je vais montrer ça à l'OFPPRA, tu vas voir !" [rire]. »*

Pour les enquêtés détenant les ressources scolaires et sociocommunautaires les plus importantes, ces engagements associatifs offrent des espaces d'apprentissage en tant qu'utilisateur comme en tant que bénévole. Ces associations sont aussi des lieux de création de réseaux d'entraide qui peuvent s'avérer déterminants pour leur survie comme pour l'obtention du statut de réfugié. Les expériences des autres renseignent sur ce qui marche, ne marche pas et offrent l'occasion d'acquérir un certain nombre de codes. Or l'engagement sur ce terrain associatif nécessite non seulement d'en avoir connaissance ou d'y être orienté, mais aussi d'être en mesure d'y consacrer du temps, qui plus est dans le cas d'engagements multiples. Il s'agit également de concilier le temps passé dans ces associations et le risque de mise en visibilité de l'orientation sexuelle associé, d'autant plus lorsque la révélation de l'orientation sexuelle peut être synonyme d'exclusion des espaces sociaux où est assuré le minimum vital (Trawalé, 2017).

Ainsi, on note des disparités d'expérience de la procédure d'asile en fonction des dispositions scolaires, sociocommunautaires et socioéconomiques des requérants. Certains se contentent de suivre les indications transmises et comprises, d'autres multiplient et croisent les sources d'informations, les réseaux de connaissances, etc. À l'échelle de l'échantillon étudié, cette seconde attitude, bien que très coûteuse en énergie, est payante : parmi les interviewés, tous ceux ayant ce profil ont obtenu l'asile dès l'OFPPRA, contre aucun des autres.

## Quelles ressources pour compenser le déficit du dispositif d'accueil ?

Les deux parties précédentes montrent combien la compensation du déficit du dispositif d'accueil génère une activité à temps plein pour les personnes sans hébergement. À l'inactivité et l'attente imposées aux résidents des CADA (Kobelinsky, 2015, 2012a et 2010), s'oppose l'hyperactivité de ceux qui n'y sont pas hébergés. Cette hyperactivité est liée aux impératifs vitaux que sont l'alimentation et l'hébergement, mais aussi à la nécessité de compenser l'absence de suivi social et administratif. L'intégration de toutes les subtilités juridico-administratives liées à l'asile et des catégories de perceptions des acteurs chargés de décider de son attribution, sont de durées variables et inévitables selon les enquêtés.

Le niveau d'appréhension de ces subtilités dépend de dispositions scolaires, qui offrent les ressources de base pour s'engager dans une démarche consistant à discuter et interroger sans cesse les catégories et les limites du cadre légal, afin de saisir ce qui motive les rejets et d'optimiser ses chances d'obtenir le statut. La préparation décrite se rapproche in fine beaucoup d'une préparation à un concours à partir des annales des années précédentes. En dehors des variations de l'aisance à incorporer un format narratif spécifique, on constate une disparité dans la finesse d'appréhension de notions telles que l'identité de genre ou l'orientation sexuelle. Il s'agit pour les requérants d'intégrer les nuances entre relation sexuelle et sentimentale, entre une relation effective et un amour caché, ou encore d'être capables d'exprimer ce qu'ils appréciaient chez une personne. Au-delà, les requérants doivent distinguer les motivations clairement affichées des intentions attribuées de l'extérieur afin de se détacher de toute suspicion de surinterprétation, sinon de « mensonge » (Kobelinsky, 2012d). On note ainsi que le capital scolaire, objectivé par le niveau d'études, dispose les requérants à penser finement certaines notions et à incorporer une rhétorique narrative adaptée aux « catégories de perception »<sup>15</sup> culturellement situées des juges de l'asile (Trawalé, 2017 ; Fassin et Salcedo, 2015 ; Kobelinsky, 2012d).

Aux dispositions scolaires s'ajoutent des dispositions de nature sociocommunautaire. Avant le parcours migratoire, les engagements communautaires et associatifs permettent l'apprentissage de codes en matière de genre et de sexualité. Christian liste ainsi les bars et clubs fréquentés « au pays » et explique :

*« On se connaissait entre nous [...] enfants de cadres [...], on avait fait un petit club d'amis et on se confiait un certain nombre de choses. [...] Notre petite complicité nous permettait d'être amis et puis de découvrir. Donc c'est comme ça qu'on a commencé à découvrir les petits bars gays [...]. On se retrouvait entre nous là-bas, et c'était toujours les mêmes personnes avec la nouvelle génération. »*

Après avoir présenté ses amis un à un, ainsi que le déroulement des soirées en clubs, Christian raconte son engagement associatif et la façon dont il utilisait sa situation sociale favorisée pour aider ceux qui étaient en difficulté, en lien avec

---

<sup>15</sup> L'expression de « catégories de perceptions » est empruntée à Fassin et Kobelinsky (2012), de même que celle de « juges de l'asile », ici élargie à l'ensemble des acteurs chargés de l'attribution ou non du statut de réfugié, dont les agents de l'OFPPA.

des associations communautaires. En fait, les enquêtés peu dotés scolairement ne parviennent à incorporer aisément les catégories de genre et de la sexualité pour parler d'eux-mêmes que lorsqu'ils possèdent par ailleurs des dispositions communautaires et militantes liées à leur engagement dans les réseaux d'homosociabilité des grandes villes de leur pays d'origine. Le capital communautaire pallie alors le manque de capital scolaire. Mais globalement, ces dispositions sociocommunautaires acquises « au pays » sont l'apanage des enquêtés disposant des ressources scolaires et économiques les plus importantes. Ainsi, les enquêtés d'origine sociale défavorisée avec de faibles dispositions scolaires étaient très majoritairement engagés dans des homosociabilités dissimulées et réduites à l'unique partenaire.

Ces derniers peuvent parfois acquérir des dispositions sociocommunautaires ou militantes après leur arrivée en France, par un engagement intensif dans les sphères communautaires LGBTI. Cet engagement est plus compliqué pour les non hébergés en raison du temps consacré à assurer leur subsistance. Pour les moins dotés scolairement, il apparaît par ailleurs beaucoup plus simple et rentable d'intégrer des communautés migrantes mieux connues et qui donnent accès à une économie de la débrouille. Ainsi, parmi les enquêtés, seuls les mieux dotés scolairement parviennent à trouver des modes de rémunération ou d'hébergement stables et hors de la communauté migrante, leur permettant de rompre avec une expérience clivée entre homosexualité cachée et hétérosexualité publique et de « sortir du placard » comme attendu dans les sphères militantes LGBTI françaises (Trawalé, 2017).

Ces enquêtés bénéficient plus souvent de situations administratives favorables et de l'ADA. Pour le reste, ils accèdent davantage à des ressources complémentaires par un investissement dans le milieu associatif pouvant être rétribué sous forme de tickets-restaurant par exemple. La mobilisation des réseaux LGBTI antérieurs ou développés depuis leur arrivée leur offre des solutions d'hébergement solidaire ou à moindre coût. Les plus aisés sont souvent les mieux insérés dans les communautés LGBTI et s'engagent généralement davantage dans un travail associatif bénévole et gratuit (Clappe, 2021), notamment du fait de compétences linguistiques qu'ils mobilisent pour être interprètes. Ces engagements favorisent leur compréhension des rouages de l'asile, leur aisance à parler de leur orientation sexuelle et participent à cultiver la figure du « migrant méritant » (Di Cecco, 2021).

Ces lieux de sociabilité LGBTI au sein desquels la participation peut servir à objectiver l'orientation sexuelle auprès des instances décisionnaires peuvent par ailleurs guider vers d'autres espaces de sociabilité communautaire. Osman se souvient par exemple y avoir rencontré un réfugié :

*« Il m'a installé Romeo et Grindr. Il m'a montré comment ça marche. Il m'a parlé aussi des saunas. [...] Petit à petit j'ai commencé à comprendre comment ça marche les choses, j'ai discuté avec les gens. C'est comme ça que j'ai intégré certains trucs ici en France, à Paris. »*

Les saunas, clubs ou associations sont autant d'espaces de (re)socialisation à l'homosexualité (Fassin et Salcedo, 2015) dont la fréquentation implique une certaine stabilité identitaire et une relative autonomie à l'égard de communautés

migrantes ou véhiculant des normes opposées. Or, les moins bien dotés scolairement, et souvent aussi socioéconomiquement, dépendent de leur insertion dans une communauté migrante pourvoyeuse d'hébergements et de travail dans les secteurs de la sécurité, de la restauration ou du bâtiment. L'écart de conditions de subsistance renvoie à des formations et à des compétences différentes qui permettent aux mieux dotés d'élargir la palette des possibilités professionnelles, mais aussi à des inégalités d'accès aux informations<sup>16</sup>.

La surreprésentation des enquêtés scolairement et économiquement favorisés dans les espaces communautaires LGBTI renvoie à des statuts administratifs et des réseaux de sociabilité différenciés. En effet, les moins dotés scolairement et économiquement sont également ceux qui disposent des statuts administratifs les plus précaires. Ceux qui ne disposent pas de logement, ni de l'ADA sont : 1) les requérants sous le coût d'une procédure de Dublin, car ils sont entrés par un autre pays ; 2) les requérants qui n'ont pas respecté les délais administratifs. La différence dans les conditions de migration et d'arrivée sur le territoire est ici déterminante. Les parcours longs et par voie terrestre, qui exposent au placement en procédure de Dublin, sont majoritairement l'affaire des requérants les moins bien dotés sur le plan économique et les moins inscrits dans les communautés LGBTI au pays. À l'inverse, les requérants les mieux dotés en ressources économiques et sociales arrivent très majoritairement par voie aérienne et peuvent s'appuyer sur des réseaux de connaissances à leur arrivée, parfois au sein même de la communauté LGBTI.

Lorsque l'on interroge les motifs de cette disparité, au-delà de la dimension économique et des réseaux de connaissances facilitant l'achat d'un billet d'avion et l'obtention d'un visa, on note que les capitaux économique et scolaire sont en lien avec les dispositions sociocommunautaires LGBTI. En effet, les requérants fortement dotés en ressources économiques et scolaires au pays possèdent un réseau d'homosociabilité plus important. Au-delà de permettre l'incorporation de dispositions identitaires qui s'avèreront transférables lors de la préparation de l'entretien, ces réseaux offrent des soutiens essentiels pour protéger les personnes au moment où leur homosexualité est découverte, puis pour organiser leur départ du pays. Certains anticipent les événements et préparent ce départ avant même d'être officiellement découverts.

À l'inverse, les moins bien disposés scolairement et économiquement sont souvent dans une relation cachée avec un partenaire exclusif, et ne quittent jamais le pays avant d'y être forcés. Ils apparaissent en grande difficulté et très isolés lorsqu'ils sont découverts, notamment en raison de leur absence d'affiliation à la communauté LGBTI. Aussi, ils se trouvent plus fréquemment entraînés dans des parcours migratoires longs, débouchant sur des situations administratives et matérielles difficiles, voués à la « débrouille » au sein des sphères de sociabilité migrantes qui tendent à réactiver leurs craintes de subir des discriminations liées à leur orientation sexuelle, favorisant la dissimulation de cette dernière et les plaçant en posture délicate.

---

16 Par exemple, concernant la possibilité et la manière de demander une autorisation dérogatoire de travail au bout de six mois.

On observe ainsi que les situations administratives, les moyens de subsistance pour compenser le déficit du dispositif d'accueil en matière d'hébergement et de ressources économiques, mais aussi d'accompagnement et de préparation aux épreuves de l'asile (d'Halluin-Mabillot, 2012a), varient toutes dans le même sens, selon des mécanismes qui se renforcent mutuellement et en fonction des dispositions scolaires, sociales et économiques. La combinaison de l'ensemble de ces mécanismes conduit à une sélection des demandeurs d'asile selon des logiques socioéconomiques qui s'ignorent, sans rapport avec les critères de la convention de Genève.

## Conclusion

Dans notre échantillon, les ressources scolaires, socioéconomiques et communautaires apparaissent déterminantes dans la production de la performance livrée à l'OFPRA par les requérants au statut de réfugié qui ne disposent pas d'hébergement dans le dispositif national d'accueil. La réussite de la principale épreuve pour distinguer « vrais » et « faux » demandeurs d'asile — l'exil du « faux » étant spontanément imputé à sa situation économique (Kobelinsky, 2012d) — est avant tout influencée par les conditions administratives, l'aisance à compenser les déficits du dispositif d'accueil et les capacités à s'y préparer dans le milieu associatif. Or ces trois composantes dépendent en grande partie des dispositions scolaires, socioéconomiques et communautaires.

Les ressources scolaires pèsent sur la durée et les conditions de migration. Certains requérants peuvent ainsi se déplacer avec un visa étudiant ou justifier un voyage à l'étranger avant même la survenue de problèmes. Les ressources socioéconomiques orientent également les conditions du départ. L'achat d'un billet d'avion ou le recours à un passeur ont un coût financier. La profession peut parfois justifier l'obtention d'un visa pour sortir du pays. Enfin, les ressources sociocommunautaires, notamment liées à l'implication dans la communauté LGBTI dans le pays d'origine, facilitent le départ (y compris financièrement) dès lors que l'orientation sexuelle est révélée.

Or ces trois types de ressources sont souvent liées. On note ainsi une migration facilitée, rapide et par voie aérienne, pour les requérants qui cumulent un fort volume des trois. Les parcours deviennent plus longs et périlleux à mesure que les individus sont moins dotés. Si l'épreuve des parcours longs est parfois prise en compte dans l'appréciation de la vulnérabilité par l'OFII, facilitant l'accès à un hébergement, ce n'est pas toujours le cas. Les requérants sous le coup de Dublin viennent grossir le rang des non hébergés. Pour survivre, ces derniers sont contraints, qu'ils bénéficient ou non de l'ADA, d'investir dans une économie de la débrouille.

Dans le prolongement des parcours migratoires différenciés, les moins dotés en ressources scolaires, socioéconomiques et sociocommunautaires ont plus de difficultés à accéder totalement ou partiellement à l'ADA. Les moins dotés scolairement cumulent les handicaps pour parvenir à se procurer les informations et à suivre la procédure en respectant les délais. Leur connaissance de la demande d'asile au motif de l'orientation sexuelle et des associations spécialisées est par ailleurs dépendante de la rencontre d'une personne à qui ils oseront se confier



et qui saura les renseigner. Les mieux dotés en ressources scolaires sont au contraire en capacité de chercher sur Internet de façon autonome, et les plus proches de la communauté LGBTI de se rendre au centre LGBT pour se renseigner, s'ils n'ont pas déjà été renseignés par leurs propres réseaux.

En bénéficiant plus souvent de l'ADA, les mieux dotés en ressources scolaires et sociocommunautaires sont moins préoccupés par leurs conditions de survie durant le temps de la procédure. La plupart s'investissent dans les associations qui constituent certes des lieux d'exploitation d'un travail gratuit (Clappe, 2021), mais également d'apprentissage des rouages de l'asile et des écueils à éviter, ainsi que de construction d'une figure de « migrant méritant » (Di Cecco, 2021) et de « migrant gay » lorsque l'investissement se fait dans une association LGBTI. Ils parviennent plus facilement à combiner identité publique et identité privée en intégrant les espaces d'homosociabilité associatifs, conviviaux ou commerciaux. Ils trouvent là des lieux de (re)socialisation homosexuelle permettant d'incorporer des façons de se définir et de se raconter qu'ils peuvent plus ou moins réinvestir dans le cadre de la procédure d'asile. Les moins dotés en ressources scolaires et sociocommunautaires LGBTI sont, pour leur part, voués à un engagement chronophage pour accéder à des conditions d'hébergement et de professionnalisation non déclarées et peu stables. Ils peuvent pour cela mobiliser les ressources des communautés migrantes et diasporiques. Leur dépendance à leur égard implique la reproduction du clivage identitaire entre hétérosexualité publique et homosexualité cachée. Elle implique aussi le maintien d'une distance avec les lieux de sociabilité homosexuels et les ressources spécifiques qu'ils offrent.

Alors que les moins dotés sont pris dans la spirale de la survie et de la « double vie », les mieux dotés cumulent donc des ressources et investissent un temps précieux à tenter de comprendre les critères d'attribution du statut, mais aussi à s'entraîner et à apprendre à raconter leur histoire de façon claire, précise et avec suffisamment de distance pour se mettre à la place de l'auditeur et l'adapter au mieux. Dans ces conditions, au fil des mois, ils affinent leur maîtrise pratique des catégories culturelles de perception et d'appréciation — i.e. de jugement — auxquelles ils doivent se conformer pour obtenir l'asile.

Bref, la manière dont les ressources et dispositions qui interagissent et se cumulent au fil des parcours contribue à creuser les inégalités lors de l'épreuve pour l'obtention du graal que constitue le statut de réfugié. Convaincus d'évaluer la véracité des faits relatés ou la crédibilité des appréhensions grâce à des méthodes de distanciation et d'objectivation (Akoka, 2020), les juges de l'asile peuvent nourrir l'illusion de participer à préserver les principes du droit international et la pérennité de son application en excluant les « faux réfugiés » (Fassin et Kobelinsky, 2012). En fait, ils ne jugent qu'une performance dont la qualité ou l'adéquation avec leurs catégories de jugement relève plus de la capacité des individus à intégrer les règles du jeu que de la réalité des persécutions vécues ou craintes. Ils participent ainsi, sans le savoir, à filtrer les requérants selon leurs dispositions.



## Références bibliographiques

**Akoka Karen** (2020) *L'asile et l'exil. Une histoire de la distinction réfugiés/migrants*, Paris, La Découverte.

**Alpes Maybritt Jill** (2017) Les dynamiques sociologiques entre contrôle des migrations et protection sociale : femmes migrantes sans papiers en quête d'hébergement à Paris, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 33 (4), pp. 135-157.

**Berg Laurie and Millbank Jenni** (2009) Constructing the personal narratives of lesbian, gay and bisexual asylum claimants, *Journal of Refugee Studies*, 2 (22), pp. 195-223.

**Bohmer Carol and Shuman Amy** (2008) *Rejecting refugees. Political asylum in the 21st century*, London, Routledge.

**Bourdieu Pierre** (1980) *Le Sens pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit.

**Ceyhan Adana** (2010) Les technologies européennes de contrôle de l'immigration. Vers une gestion électronique des « personnes à risque », *Réseaux*, 1 (159), pp. 131-150.

**Chaouite Abdellatif, Lehartel Toriki et Bessard Nathalie** (2016) L'accompagnement juridique des personnes homosexuelles en demande d'asile, *Rhizome*, 2 (60), p. 7.

**Clappe Maureen** (2021) S'engager bénévolement pour les papiers. La mise au travail associatif des interprètes de l'asile, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 32 (1-2), pp. 163-184.

**Clappe Maureen** (2019) Interpréter les récits de demande d'asile : une perspective légitimiste et militante du statut de réfugié, *Lien social et Politiques*, 1 (83), pp. 167-183.

**Di Cecco Simone** (2021) Le demandeur d'asile benévole, nouvelle figure du « migrant méritant » ?, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 37 (1-2), pp. 185-206.

**Fassin Didier** (2013) The precarious truth of asylum, *Public culture*, 25 (1), pp. 39-63.

**Fassin Didier** (2001) Charité bien ordonnée. Principes de justice et pratiques de jugement dans l'attribution des aides d'urgence, *Revue française de sociologie*, 42 (3), pp. 437-475.

**Fassin Didier et Kobelinsky Carolina** (2012) Comment on juge l'asile : L'institution comme agent moral, *Revue française de sociologie*, 53 (4), pp. 657-688.

**Fassin Éric and Salcedo Manuela** (2015) Becoming Gay? Immigration Policies and the Truth of Sexual Identity, *Archives of Sexual Behavior*, 44 (7), pp. 1117-1125.

**Halluin-Mabillot (d') Estelle** (2012a) *Les épreuves de l'asile. Associations et réfugiés face aux politiques du soupçon*, Paris, Éditions EHESS.

**Halluin-Mabillot (d') Estelle** (2012b) Passeurs d'histoire. L'inconfort des acteurs associatifs impliqués dans l'aide à la procédure d'asile, in Didier Fassin Dir., *Les nouvelles frontières de la société française*, Paris, La Découverte, pp. 363-383.

**Kobelinsky Carolina** (2015) Accueil ou contrôle ?, *Plein droit*, 2 (105), pp. 14-17.

**Kobelinsky Carolina** (2012a) Des corps en attente. Le Quotidien des demandeurs d'asile, *Corps*, 1 (10), pp. 183-192.

**Kobelinsky Carolina** (2012b) L'asile gay : jurisprudence de l'intime à la Cour nationale du droit d'asile, *Droit et société*, 3 (82), pp. 583-601.

**Kobelinsky Carolina** (2012c) Les limites de l'hospitalité. Accueil et dépendance des demandeurs d'asile, in Didier Fassin Dir., *Les nouvelles frontières de la société française*, Paris, La Découverte.

**Kobelinsky Carolina** (2012d) « Sont-ils des vrais réfugiés ? ». Les tensions morales dans la gestion de l'asile, in Didier Fassin et Jean-Sébastien Eideliman Dirs., *Économies morales contemporaines*, Paris, La Découverte, pp. 155-174.

**Kobelinsky Carolina** (2010) *L'accueil des demandeurs d'asile. Une ethnographie de l'attente*, Paris, Éditions du cygne.

**Lahire Bernard** (2005) *Le monde pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Armand Colin.

**Le Courant Stefan** (2015) Le poids de la menace. L'évaluation quotidienne du risque d'expulsion par les étrangers en situation irrégulière, *Ethnologie Française*, 45 (1), pp. 123-133.

**Legoux Luc** (1995) *La crise de l'asile politique en France*, Paris, Centre Français sur la Population et le Développement.

**Millbank Jenni** (2002) Imagining otherness: Refugee claims on the basis of sexuality in Canada and Australia, *Melbourne University Law Review*, 26 (1), pp. 1-33.

**Morgan Deborah** (2006) Not Gay Enough for the Government: Racial and Sexual Stereotypes in Sexual Orientation Asylum Cases, *Law and Sexuality*, 15, pp. 135-161.

**Noiriel Gérard** (2012) *Rejet des exilés. Le grand retournement du droit d'asile*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions Du Croquant.

**Noiriel Gérard** (1991) *La tyrannie du national. Le droit d'asile en Europe, 1793-1993*, Paris, Calmann-Lévy.

**Noura Kahdija** (2013) *La requête d'asile et la construction de sa crédibilité. Entre rationalisation et subjectivation des discours de l'exil*, Thèse de doctorat en sociologie, Université de Lorraine.

**Spire Alexis** (2004) Les réfugiés, une main-d'œuvre à part ? Conditions de séjour et d'emploi, France, 1945-1975, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 20 (2), pp. 13-38.

**Trawalé Damien** (2017) Être interpellé en tant que gay noir dans la France contemporaine. Tensions subjectives et hiérarchisations identificatoires, *Les Cahiers du CEDREF*, 21 (1), pp. 103-129.

**Valluy Jérôme** (2009) *Rejet des exilés. Le grand retournement du droit d'asile*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions Du Croquant.

## Annexe

**Tableau 1 : Évolution du nombre de premières demandes et des taux d'attribution d'une protection par l'OFPRA et la CNADA entre 1973 et 2021**

Année	Nombre de premières demandes	Reconnaissance par l'OFPRA (en %)	Annulation par la CRR/CNDA (en %)
1973	1 620	85,8	50,0
1974	2 188	90,1	36,8
1975	8 150	93,6	43,9
1976	18 478	95,4	14,7
1977	17 007	93,8	37,5
1978	16 052	93,6	51,3
1979	17 034	85,0	53,4
1980	18 790	85,4	52,0
1981	19 863	77,7	21,8
1982	22 505	73,9	18,6
1983	32 359	70,0	7,1
1984	21 714	65,3	7,6
1985	28 925	43,3	4,6
1986	26 290	39,0	6,7
1987	27 672	32,7	7,6
1988	34 354	34,6	8,0
1989	61 422	28,1	7,8
1990	54 813	15,4	4,7
1991	47 380	19,7	6,0
1992	28 872	28,0	8,1
1993	27 564	27,9	9,1
1994	25 964	23,6	6,5
1995	20 415	16,3	4,9
1996	17 405	19,6	5,4
1997	21 416	17,0	6,3
1998	22 347	19,4	8,9
1999	30 907	19,3	9,1
2000	38 747	17,1	10,0

2001	47 291	12,4	10,6
2002	51 087	12,6	9,4
2003	52 204	9,8	11,5
2004	50 547	9,3	12,7
2005	42 578	8,2	15,4
2006	26 269	7,8	15,5
2007	23 804	11,6	19,9
2008	27 063	16,2	25,3
2009	33 235	14,3	26,6
2010	36 931	13,5	22,1
2011	40 464	11,0	17,7
2012	41 254	9,4	19,7
2013	45 925	12,8	18,0
2014	45 454	16,9	19,0
2015	59 335	22,9	15,0
2016	63 935	28,8	15,2
2017	73 802	27,2	16,7
2018	92 338	26,6	18,4
2019	101 841	23,7	21,0
2020	68 963	23,7	24,4
2021	66 230	25,9	22,1

Lecture : Les premières demandes correspondent aux dossiers déposés pour la première fois auprès de l'OFPRA. Ne sont pas comptabilisés les « mineurs accompagnants », les réexamens, les demandes d'apatridie, les réouvertures de dossier, les personnes en procédure de Dublin. Les taux d'admission de l'OFPRA ou de la CNDA (anciennement CRR) représentent le rapport entre nombre de dossiers instruits et nombre de protections accordées (réfugié ou protection subsidiaire). Attention, le nombre de dossiers instruits est différent du nombre de premières demandes et toutes les personnes déboutées par l'OFPRA ne présentent pas automatiquement un recours à la CNDA.

Sources : Fassin et Kobelinsky (2012) pour les années 1973 à 2011 ; rapports d'activité de l'OFPRA (<https://www.ofpra.gouv.fr/fr/l-ofpra/nos-publications/rapports-d-activite>) et de la CNDA (<http://www.cnda.fr/La-CNDA/Donnees-chiffrees-et-bilans>) pour les années 2011 à 2021.

**Cyriac Bouchet-Mayer et Sylvain Ferez**

**Le poids des dispositions pour survivre et préparer les épreuves de l'asile. Enquête auprès des demandeurs d'asile homosexuels exclus du dispositif national d'accueil**

Cet article s'intéresse aux hommes demandant l'asile au motif de leur orientation sexuelle ou identité de genre qui ne sont pas hébergés dans le dispositif d'accueil prévu à cet effet et qui, de fait, doivent compenser l'absence d'hébergement et de suivi socioadministratif sérieux. Les stratégies qu'ils mobilisent pour compenser ce déficit sont décrites à partir d'une enquête ethnographique dans deux associations accompagnant des requérants au statut de réfugié. Ces stratégies sont influencées par la diversité des statuts administratifs, mais aussi des ressources dont disposent les enquêtés. Cet article montre in fine comment les dispositions économiques, scolaires et sociocommunitaires pèsent sur les chances d'obtenir le statut de réfugié pour les requérants ne bénéficiant pas d'un hébergement.

**The Weight of Social Dispositions in Survival and Preparation for the Trials of Asylum Process. Investigation among Gay Asylum Seekers Marginalized from the Reception Scheme**

This article deals with men seeking asylum on the ground of sexual orientation or gender identity who are not accommodated in the reception scheme provided for it and who must offset the lack of accommodation and serious socio-administrative support. The strategies used to offset this deficit are described through a prolonged ethnographic investigation among asylum seekers met within two associations. These strategies are influenced by the diversity of the administrative status of this population, as well as the resources at their disposal. This article finally shows how economical, academic and socio community-based dispositions influence the chances of being refugee for applicants who do not benefit from accommodation.

**El peso de las disposiciones sociales en la supervivencia y la preparación para el asilo. Investigación sobre los solicitantes de asilo gays excluidos del sistema de acogida**

Este artículo se centra en los hombres solicitantes de asilo por motivos de orientación sexual o identidad de género que no están alojados en el sistema de acogida previsto para ello y que, de hecho, tienen que compensar la falta de alojamiento y de grave apoyo socio-administrativo. Las estrategias que utilizan estos solicitantes de asilo para compensar este déficit se describen desde una amplia investigación etnográfica en el seno de dos asociaciones que acompañan a los solicitantes del estatuto de refugiado. Estas estrategias están afectadas por la diversidad de estatutos administrativos dentro de esta población, así como la diversidad de recursos de que disponen los individuos. Este artículo muestra en detalle cómo las disposiciones económicas, escolares y socio-comunitarias tienen un impacto particular en las posibilidades de obtener el estatus de refugiado para los solicitantes que no benefician del alojamiento.



# Médias audiovisuels et diasporas africaines en France : des enjeux de la représentation aux défis de la production

Alessandro Jedlowski<sup>1</sup>

L'impact des médias audiovisuels (la télévision, le cinéma, les contenus audiovisuels sur Internet) sur la production et circulation d'imaginaires collectifs fait l'objet de multiples controverses depuis plusieurs décennies. Si la télévision n'est pas « le seul facteur d'influence opérant sur les perceptions et les représentations de la réalité sociale », elle constitue « une influence qu'il est pertinent de prendre en compte, d'autant qu'elle occupe une place importante dans l'environnement culturel et dans l'histoire de vie des individus » (Malonga, 2007 : 61). En lien avec d'autres médias tout aussi influents, comme la presse, la radio et les réseaux sociaux, les médias audiovisuels participent à la construction imaginaire de la nation (Anderson, 1996), tant à l'intérieur de ses frontières qu'à travers les réseaux créés par les itinéraires complexes de la migration et de la diaspora (Appadurai, 2001 ; Bernal, 2014). Ils ont également un rôle important dans la production et dans la transformation des relations de pouvoir entre les différents groupes qui constituent les mosaïques sociales et culturelles des nations modernes, en participant à façonner les imaginaires collectifs concernant la « race » (dans sa dimension de construction sociale), la religion, le genre et la classe à l'intérieur de la « communauté imaginée » de la nation.

Si des mouvements contemporains comme #RhodesMustFall, #OscarsSoWhite ou #BlackLivesMatter ont contribué à remettre sur le devant de la scène la question de la discrimination raciale et de ses manifestations culturelles (qu'elles soient inscrites dans les institutions, dans le patrimoine, ou dans les médias), nous touchons ici à un débat complexe et de longue durée, qui s'est développé d'abord dans l'espace anglophone, notamment aux États-Unis et au Royaume-Uni (Rebillard et Noûs, 2020). En ce qui concerne la France, les mobilisations sociales qui avaient suivi les incidents de Lyon de 1981, telles que la « Marche pour l'Égalité » de 1983, et les débats provoqués par l'émergence d'un cinéma « beur », avaient ouvert la voie à une réflexion autour de la représen-

---

<sup>1</sup> Enseignant chercheur (*tenure track*) en sociologie de la culture et des médias, Université Roma Tre, Département de philosophie, communication et spectacle, via Ostiense 139, 00154 Rome, Italie ; [alessandro.jedlowski@uniroma3.it](mailto:alessandro.jedlowski@uniroma3.it)  
La recherche présentée ici a été financée par la Chaire Diasporas Africaines de Sciences Po Bordeaux, dans le cadre d'un contrat de recherche postdoctorale (2019-2022).

tation des « minorités » sur les écrans (Bloom, 1999 ; Barlet, 2014) ainsi qu'à la production d'un certain nombre d'émissions orientées vers ces mêmes populations (Hargreaves, 1993). Toutefois, en France cette problématique est restée marginale au niveau institutionnel comme académique jusqu'à une époque récente (Humblot, 2007 ; Macé, 2007 ; Malonga, 2007 ; Rigoni, 2007).

Les causes de ce « retard » français (perçu comme surprenant, compte tenu de l'importance de l'histoire des migrations et des diasporas africaines en France) sont à trouver dans les rigidités de l'universalisme républicain, qui s'érige en champion « de la défense de la diversité culturelle dans les enceintes internationales », mais sous-estime « l'importance d'assurer celle-ci au sein de son territoire » (Mattelart, 2007a : 6). Comme Cooper (2009) le montre bien, la tension entre assimilation et exclusion qui caractérise le régime républicain français a des racines historiques profondes et complexes. Les difficultés contemporaines à faire face aux tensions ethniques et raciales qui habitent l'Hexagone sont donc le résultat de la combinaison de plusieurs facteurs, parmi lesquels il est utile d'en souligner au moins trois : la mémoire controversée du régime de Vichy et des lois raciales promulguées à cette époque, qui a contribué « à la défiance actuelle à l'égard des catégorisations raciales » (Ndiaye, 2008 : 49) ; l'influence croissante des idées d'extrême droite sur les débats politiques autour des questions de migration, religion et identité culturelle qui s'est manifestée à partir de la deuxième moitié des années 1980, suite aux scores remarquables du Front national (actuellement renommé « Rassemblement national »), aux élections de 1986 (Cohen, 2007) ; enfin le processus progressif de vulgarisation d'une représentation fortement déformée du multiculturalisme à l'américaine, conçu de manière essentialiste, comme le triomphe du particularisme sur l'universalisme (Wieviorka, 1996 ; Stam et Shoa, 2012).

Dans ce contexte, selon Knox (2016 : 100), « la politique officielle de la France consistant à éviter le vocabulaire de la race finit par confondre "race" et "immigration" [...] et perpétue l'équation entre les minorités raciales et ethniques et les "étrangers" — ceux qui ne se sont pas pleinement intégrés dans le tissu national français »<sup>2</sup>. Ces choix terminologiques participent à produire un malaise particulier chez les membres des « minorités visibles », qui ont du mal à se voir reconnus comme citoyens à part entière de la République française et en même temps ne voient pas reconnues publiquement les discriminations dont ils sont l'objet. Ces populations sont souvent considérées plutôt comme représentantes d'une « nouvelle France » fruit des flux migratoires postcoloniaux, ce qui « les met en opposition directe avec une population prétendument homogène de "vieux Français" »<sup>3</sup> (Knox, 2016 : 102). Dans ce cadre, les médias ont joué et jouent encore un rôle fondamental, précisément en raison de leur contribution à la production d'imaginaires collectifs relatifs à une France culturellement et ethniquement homogène, dans l'espace et dans le temps, face à laquelle la migration ne serait qu'un phénomène récent venu corrompre l'essence blanche et chrétienne de la « République ».

---

<sup>2</sup>Traduction de l'auteur.

<sup>3</sup>Traduction de l'auteur.



Au regard de ce bref rappel du contexte historique somme toute assez complexe, l'objectif de ce texte est de proposer un bilan des études publiées sur ces questions lors des vingt dernières années. Concentré prioritairement sur les études s'intéressant aux médias audiovisuels de divertissement (émissions de télévision, films, séries), quelques retours occasionnels sur des études concernant des périodes historiques précédentes (les années 1980 et 1990) seront aussi effectués. Ce bilan s'intéresse principalement aux études sur les diasporas « noires » de France<sup>4</sup> et prioritairement aux diasporas d'Afrique subsaharienne. Toutefois, de nombreux exemples sont également tirés des études sur les diasporas maghrébines, dont la présence plus importante et ancienne en France a donné lieu à un plus grand nombre de recherches. Dans ce contexte, une définition large du terme diaspora est adoptée, inspirée du travail de Zeleza (2005 : 40), qui définit la diaspora comme « un processus, une condition, un espace et un discours : les processus continus par lesquels une diaspora est formée, défaite et refaite, les conditions changeantes dans lesquelles elle vit et s'exprime, les lieux où elle est modelée et imaginée, et les manières litigieuses dont elle est étudiée et discutée »<sup>5</sup>.

Partant du débat scientifique anglophone autour de la relation entre diaspora et médias audiovisuels, qui s'est structuré à partir des années 1960 (Downing et Husband, 2005 ; Hesmondhalgh et Saha, 2013), ou du débat francophone plus récent, tel qu'il a été résumé par Rebillard et Noûs (2020), un constat s'impose : la majorité des études existantes s'appuie sur une analyse de contenus. Si ce genre d'approche « a contribué à révéler l'utilisation généralisée de stéréotypes ethniques racialisés et la sous-représentation systématique et erronée des groupes ethniques moins puissants » (Hesmondhalgh et Saha, 2013 : 182), elle a aussi participé à marginaliser l'intérêt pour d'autres approches tout aussi importantes, telles que l'analyse des modalités de réception des médias par les minorités, et l'étude de la place de ces mêmes groupes dans les processus de production. Le bilan qui suit va donc d'abord présenter cette approche dominante, pour ensuite se concentrer sur les deux approches qui sont restées jusqu'à aujourd'hui plus marginales.

Un volet de cette littérature grandissante reste exclu de ce bilan, celui qui concerne l'internet et les réseaux sociaux. S'il est vrai que, dans le contexte contemporain, les logiques de convergence entre différentes technologies médiatiques font qu'il est de plus en plus difficile de construire des lignes de démarcation aussi nettes entre médias audiovisuels et nouveaux médias, j'ai été amené à faire ce choix en raison des contraintes concernant le format de ce texte. Je fais donc référence ici aux nouveaux médias seulement en ce qui concerne les contenus audiovisuels qui circulent sur Internet (sur YouTube ou sur Netflix par exemple), et je renvoie aux nombreuses études existantes sur la relation entre diasporas et nouveaux médias pour tout approfondissement (Bernal, 2020 ; Damome, 2011 ; Damome *et al.*, 2021 ; Hassane, 2010 ; Rigoni, 2010).

4 Comme Rebillard et Noûs le soulignent, en paraphrasant Ndiaye (2019 : 33), « s'il est possible d'analyser une "condition noire" par laquelle nous signifions que des hommes et des femmes, qu'ils le veuillent ou non, ont en partage d'être considérés comme Noirs, c'est toujours en rapport à un moment donné et dans une situation donnée » (Rebillard et Noûs, 2020 : 25).

5 Traduction de l'auteur.

Au-delà des recherches bibliographiques approfondies, ce travail s'appuie sur les connaissances développées grâce à une série d'enquêtes ethnographiques de long terme, menée au cœur des industries audiovisuelles africaines (notamment à Lagos au Nigéria, à Addis Abeba en Éthiopie et à Abidjan en Côte d'Ivoire), durant ces douze dernières années (2009-2021). De manière plus particulière, cette étude prolonge et élargit au terrain français l'analyse de la production médiatique des diasporas africaines qui se trouvait au centre d'un des volets de ma recherche doctorale sur l'industrie audiovisuelle nigériane, concernant les pratiques médiatiques des diasporas nigérianes en Italie et en Angleterre (Jedlowski 2012, 2013a et 2018a).

## La représentation des diasporas africaines à l'écran

Jusqu'au début des années 2000, la question de la représentation des minorités sur les écrans français a été principalement traitée en relation au phénomène migratoire (Perotti, 1991 ; Prencipe, 1995 ; Battegay et Boubeker, 1993), ce qui a parfois participé à perpétuer une forme de discrimination, consistant à renforcer la perception d'une identité française homogène, en relation à laquelle les minorités ne seraient que des groupes étrangers au tissu social et culturel français. Malgré ces limites, ces études n'ont pas manqué de mettre l'accent sur « une sous-représentation flagrante [...] des minorités dans les fictions, les jeux et les variétés » (Bonnaïfous, 1999 : 60). À partir de la fin des années 1990, l'activité du Collectif Égalité (Hitchcott, 2004) et d'autres organisations similaires, telles que le Club Averroès (Laïdi, 2009), le Club XXI<sup>e</sup> siècle et le Cercle d'Action pour la Promotion de la Diversité (CAPDIV), a contribué à enclencher des processus de prise de conscience institutionnelle. En accusant publiquement les radiodiffuseurs nationaux de ne pas représenter la diversité ethnique de la nation, et en demandant aux autorités compétentes d'intervenir, par exemple, le Collectif Égalité a suscité la réaction du Conseil supérieur de l'audiovisuel (CSA). Un premier rapport sur la *Présence et représentation des « minorités visibles » à la télévision française*, sous la direction de Marie-France Malonga, a été publié en 2000 et une série de modifications au cahier de charge des radiodiffuseurs nationaux a été introduite, visant à les obliger à prendre en compte la question de la diversité dans leurs programmes comme dans leurs politiques de recrutement (Humblot, 2007 ; Malonga, 2007)<sup>6</sup>. Quelques années plus tard, à la suite des incidents de 2005 dans les banlieues parisiennes (Tshimanga *et al.*, 2009), la création d'une commission « Médias et diversités », présidée par Bernard Spitz, aboutira à la rédaction d'un deuxième rapport. Ce rapport (Spitz, 2010) sensibilise, pour la première fois, à l'analyse des origines des professionnels de l'audiovisuel dans un contexte français où toute statistique ethnique est strictement encadrée d'un point de vue juridique. Comme Rebillard et Noûs (2020 : 27) le soulignent, « mal reçue, y compris par certains membres de la commission [...] cette enquête restera unique jusqu'à présent dans sa démarche, sans débouchés en tout cas du côté de la recherche, à quelques rares exceptions près ».

---

6 Cette tendance a des antécédents dans les années 1990, notamment en relation à la question de la représentation des banlieues et des diasporas maghrébines. Voir Hargreaves (1993).

À la suite de ces actions, à partir du début des années 2000, « les séries et les feuilletons ont vu soudainement apparaître de nouveaux personnages dans les scénarios, comme, par exemple, celui de Rose, nouvelle secrétaire du cabinet d'avocats, d'origine africaine, dans la série *Avocats et associés*, diffusée sur France 2 ; ou encore le personnage de Zachari, jeune homme noir africain, adopté par un couple de Blancs, dans la série diffusée sur TF1, *Sous le soleil* » (Malonga, 2007 : 60). Des téléfilms ayant des personnages issus des diasporas africaines comme protagonistes principaux ont aussi commencé à être produits, comme la fiction *Fatou la Malienne* (2001) sur France 2, dont le grand succès a été sanctionné par le prix « Sept d'or de la meilleure fiction »<sup>7</sup>. Malgré ces transformations, Malonga souligne les limites d'une action portée par des diffuseurs qui ont « axé leurs "efforts" [plus] sur le plan de la visibilité que sur celui de la qualité des représentations » (2007 : 60).

Une critique similaire est formulée également par des chercheurs s'intéressant à la représentation de la diversité sur les écrans du cinéma français. Si des changements ont lieu au cours des années 2000, ils interviennent très lentement, malgré la création par l'État « d'une commission "images de la diversité" au sein du CNC destinée à lutter contre les discriminations envers les minorités visibles dans le secteur audiovisuel. 412 œuvres soutenues (dont 128 fictions) entre 2007 et 2010 [par cette commission] et 12 millions d'euros d'aides distribués (5,5 pour les fictions) » (Dubois, 2013a : 355 ; Diao, 2017 ; Dubois, 2016 ; Nja Kwa, 2012). Dans ce contexte, des productions comme *L'Autre Dumas* (2009) de Safy Nebbou, dans lequel le rôle d'Alexandre Dumas est joué par un Gérard Depardieu « affublé pour l'occasion d'une perruque bouclée et d'une épaisse couche de fond de teint » (Dubois, 2013a : 360), provoquent de fortes critiques.

Un débat particulièrement intéressant dans ce sens a lieu en réaction au succès commercial du film *Intouchables* (2011) d'Olivier Nakache et Éric Toledano. Ce film marque le premier César de meilleur acteur pour un artiste noir (Omar Sy), plus de vingt ans après la nomination de Isaach de Bankolé comme « meilleur espoir » en 1987 (pour le film *Black Mic-Mac* de Thomas Gilou)<sup>8</sup>, ouvrant l'espace à une nouvelle reconnaissance pour les acteurs noirs dans le cinéma français. Toutefois, outre-Atlantique le film est reçu de manière fort négative, avec la publication de plusieurs commentaires attaquant « l'hypocrisie du silence entretenu à propos de la race alors que le film s'appuie sur un jeu d'acteur de Driss [le personnage interprété par Omar Sy] qui semble inspiré par l'imaginaire colonial raciste de l'Oncle Tom » (Cortana, 2020 : 84)<sup>9</sup>. Selon plusieurs critiques,

7 Prix de récompense de la télévision française, organisé par le magazine de programmes télévisuels *Télé 7 jours*, entre 1985 et 2003.

8 L'émigration de Isaach de Bankolé aux États-Unis quelques années après cette reconnaissance, en dénonciation d'un cinéma français incapable d'offrir aux acteurs noirs une vraie reconnaissance au-delà des rôles stéréotypés, avait fait beaucoup de bruit dans le milieu.

9 Dubois traduit de manière plus détaillée l'une des critiques les plus dures exprimées à l'égard du film *Intouchables*. Selon Jay Weyssberg du magazine de référence *Variety*, le film ne serait rien moins que raciste : un récit « qui flirte avec un racisme digne de *La Case de l'Oncle Tom*, qu'on avait espéré ne plus jamais revoir sur les écrans américains ». « C'est pénible », continue le journaliste américain plus loin, « de voir Sy, un acteur joyeusement charismatique, dans un rôle qui se détache à peine de l'époque de l'esclavage, dans lequel il divertit le maître blanc, en endossant tous les stéréotypes raciaux et de classe » (Dubois, 2013b : 368).

la différence de réception des deux côtés de l'Atlantique montre le décalage de la réflexion sur la question de la représentation de la race à l'écran en France par rapport aux États-Unis, un décalage qui se reflète également dans le faible nombre de films réalisés par des réalisateurs noirs français à cette époque, et dans la position commerciale marginale à laquelle ces films sont relégués (Barlet, 2013). Cette situation serait en partie due aux spécificités du système français d'appui à la production cinématographique. En effet, selon Barlet, « jusqu'à ce que le numérique permette à des cinéastes de ne plus devoir chercher de lourds financements [...], les cinéastes d'ascendance africaine ne pouvaient faire du cinéma que sous l'étiquette africaine : il leur fallait revendiquer leur origine et tourner en Afrique, dans le cadre des fonds spécifiques liés à la politique de coopération » (Barlet, 2014 : 319 ; Bloom, 1999 ; Tarr, 1997), et cela même s'ils résidaient prioritairement en France et/ou étaient citoyens français à part entière. Ce système de financement finissait donc pour renvoyer tout citoyen noir français à une condition d'éternel immigré.

En revenant aux critiques relatives aux représentations audiovisuelles des minorités dans l'Hexagone, il est également important de souligner avec Hargreaves, que face à une question aussi épineuse il est nécessaire de ne pas se faire emporter par des positionnements idéologiques rigides :

« Il serait ontologiquement absurde de s'attendre à ce que le cinéma reflète, de manière exhaustive, tous les composants de telle ou telle société. Les contraintes du temps et de l'espace sont telles que l'art — y compris le septième art — se fonde toujours sur des choix. En sélectionnant un thème, le scénariste ou le réalisateur laissent forcément de côté d'autres choix qui auraient pu se faire. En second lieu, c'est précisément par le travail imaginaire qui sous-tend ce choix et la vision qu'il nous donne à voir de tel ou tel aspect de la vie que l'artiste cinématographique nous intéresse. Pour autant, une tranche de vie, sociologiquement moyenne ou factuellement exacte, ne constitue pas un film capable de retenir l'intérêt du spectateur. Troisièmement, les contours de l'ethnicité étant en constante évolution, tant au niveau des groupes que sur le plan individuel, il serait naïf et même dangereux de supposer que l'on puisse évaluer un corpus cinématographique ou un film individuel en y appliquant une grille statistique, fondée sur des catégories ethniques fermées. » (Hargreaves, 2003 : 132)

Si ces réflexions sont tout à fait pertinentes, elles ne permettent pas de cerner le problème de fond d'une « blanchité » qui, à travers l'histoire du cinéma français (comme du cinéma européen au sens large) s'est transformée en norme implicite, à même de déterminer silencieusement même les aspects les plus triviaux d'une production audiovisuelle — des techniques d'éclairage (qui se basent sur un savoir-faire développé précisément afin de mettre en valeur des visages pâles), aux techniques de maquillage et coiffure (conçues prioritairement pour embellir des peaux blanches et des cheveux lisses), aux choix de casting (qui ont standardisé le recours à des acteurs blancs pour n'importe quel rôle, tout en marginalisant l'utilisation d'acteurs non blancs exclusivement pour des rôles stéréotypés) — transformant ainsi un point de vue partiel en norme intrinsèque à toute production (Dyer, 1997). C'est dans ce sens que, comme plusieurs chercheurs l'ont souligné, il est important non seulement d'identifier certains automatismes et réflexes implicites aux mécanismes de fonctionnement de l'industrie elle-même, mais aussi de multiplier les productions diasporiques à même de proposer d'autres formes de « normalité » (Quemener, 2013).

En revenant par exemple, sur le cas de *Intouchables*, le problème selon Dubois ne se trouve pas dans la production de ce genre de film, mais dans le manque d'une pluralité de représentations à même de montrer la variété et la complexité des réalités dans lesquelles se situe l'expérience des groupes minoritaires :

« Le problème c'est qu'il n'y a que des personnages comme Driss dans le cinéma français [...]. Pourquoi ne pourrait-il donc pas y avoir des rôles de Noirs "normaux", ni voyous ni comiques, façon père de famille tranquille, avec un emploi "normal" ? »  
(Dubois, 2013b : 370).

C'est dans ce cadre qu'il devient pertinent d'analyser le comportement des minorités en tant que consommateurs de médias audiovisuels : c'est en effet en partie pour trouver des réponses à ces questions que des formes de consommation médiatique transnationale et diasporique se sont affirmées, grâce notamment aux possibilités offertes par l'innovation technologique.

## **Les publics diasporiques et leurs pratiques de consommation médiatique**

Dans les études existantes, la question des pratiques de consommation médiatique des publics diasporiques se décline selon au moins deux tendances fortes. Une première, plus répandue dans les recherches qui s'inspirent des études culturelles et des « *diaspora studies* » anglophones des années 1980 et 1990, et une deuxième marquée par des approches plus fortement ethnographiques à l'étude de la réception médiatique en milieu diasporique. Selon la relecture qu'en donne Mattelart, les études liées à la première de ces deux tendances proposent des analyses mettant l'accent sur l'avènement de nouveaux flux transnationaux et diasporiques capillaires et multiples, rendus possibles par les nouvelles technologies de communication, ainsi que sur les processus d'affaiblissement des cultures nationales et d'accélération de l'hybridation culturelle qui en résulteraient. Ainsi faisant, ces études courent souvent le risque de rester aveugle aux multiples obstacles (infrastructurels, institutionnels, familiaux, affectifs) qui rendent en réalité ces flux souvent précaires, fragmentaires et contradictoires (Mattelart, 2007b, 2014 et 2017). S'il est compréhensible que l'innovation rapide des technologies de communication entre les années 1980 et les années 2000 ait provoqué un certain optimisme quant à la capacité des groupes diasporiques de développer de nouvelles formes de connexion entre eux, ou avec leurs communautés d'origine, cet enthousiasme a amené, selon Mattelart (2017 : 109) « à mettre l'accent sur les connexions médiatisées transnationales de ces populations au détriment d'autres types d'interactions médiatisées. Tout en étant symboles de ces connexions transnationales, ces populations ont, en quelque sorte, dans cette littérature sur les médias et les diasporas, cessé d'être des utilisateurs ordinaires des médias »<sup>10</sup>.

C'est en considérant la consommation des médias diasporiques dans le système plus large d'habitudes de consommation multiples et complexes qu'une compréhension plus nuancée de ces pratiques peut donc être développée.

---

10 Traduction de l'auteur.

D'un point de vue historique, bien avant l'irruption de l'internet et des réseaux sociaux, les habitudes de consommation audiovisuelle des diasporas africaines ont été influencées par deux autres innovations technologiques : la télévision satellitaire et la vidéocassette. Par rapport à la télévision hertziennne, l'avantage de ces deux technologies « réside dans la source alternative de programmation qu'elles offrent à des populations largement exclues des petits écrans nationaux, une source de programmation où elles n'apparaîtraient plus sous des traits négatifs » (Mattelart, 2007b : 37). Dans ce cadre, les études concernant le contexte français ne sont pas très nombreuses, mais elles permettent toutefois de proposer des réflexions intéressantes.

Les recherches sur les télévisions satellitaires se sont développées principalement autour de l'expérience des diasporas maghrébines, qui ont vu s'ouvrir la possibilité de consommer de chaînes panarabes (Al-Jazeera en particulier) ou en provenance de pays d'origine (Canal Algérie, par exemple) par satellite à partir du début des années 1990 (Adraoui, 2014 ; Ferjani, 2007 ; Hargreaves et Mahdjoub, 1997 ; Kamal, 2005 ; Mattelart, 2017 ; Touhami, 2010). La rapidité avec laquelle la télévision satellitaire s'est répandue parmi les membres des diasporas maghrébines et turcophones en France permet de souligner un premier aspect qui revient avec régularité dans les recherches sur la relation entre médias et diaspora, c'est-à-dire la forte réceptivité à l'innovation technologique qui caractérise les diasporas, toujours à l'affût de nouvelles solutions pour rendre leurs capacités de communication transnationale plus efficaces (Hassane, 2007 ; Hargreaves et Mahdjoub, 1997). Dans ce contexte, la rapidité d'implantation des chaînes satellitaires arabophones en France a été telle qu'elle a presque substitué « les inquiétudes de longue date des élites politiques françaises face à l'américanisation de la culture populaire », et a transformé la prolifération des antennes satellitaires sur les toits des maisons des familles appartenant aux minorités en « symbole de la perception élitiste et populaire des immigrés en tant que présence culturelle étrangère menaçant l'intégrité de l'identité nationale française »<sup>11</sup> (Hargreaves et Mahdjoub, 1997 : 459-450). L'introduction du satellite avait en effet permis de circonvenir à l'interdiction de diffusion des chaînes arabes par câble imposée par le CSA, sur encouragement du ministre de l'Intérieur du gouvernement de droite de l'époque, Charles Pasqua — une tentative peu efficace de contrôler les formes par lesquelles « les cultures minoritaires, celle des immigrés maghrébins en l'occurrence, pouvaient s'exprimer au sein du champ télévisuel en France » (Ferjani, 2007 : 106)<sup>12</sup>.

À l'encontre des craintes exprimées par les institutions, les études qui se sont penchées sur l'analyse de la réception de ces chaînes par les publics diasporiques montrent l'existence de réactions diverses. Une chaîne comme Canal Algérie peut être interprétée comme une nouvelle forme, au visage moderne, de l'Amicale des Algériens en Europe, car elle est destinée à remplir « une partie de la sociali-

<sup>11</sup> Traduction de l'auteur.

<sup>12</sup> Cette décision sera renversée par le CSA en 1997, en autorisant la diffusion par câble de plusieurs chaînes étatiques maghrébines. Aux yeux de Ferjani (2007 : 108), cette décision « a permis en réalité une sorte d'institutionnalisation des chaînes autorisées qui ont été de fait plus sensibles aux craintes exprimées ou même supposées des responsables politiques français, à un moment où ces derniers pouvaient exercer un strict contrôle sur les contenus reçus dans l'Hexagone par-delà les frontières ».

sation affective et émotionnelle qui revenait jadis à cette structure associative directement liée au pouvoir algérien » et à « maintenir une certaine relation avec la diaspora vivant à l'étranger » en raison des bénéfices économiques que cela serait censé rapporter à l'État (Adraoui, 2014 : 130 et 132). Toutefois, dans la réalité, cette chaîne a tendance à être regardée principalement par un public diasporique âgé, éloigné de tout projet concret de retour au pays (*Ibid.*).

La plupart des études montrent en effet un fort décalage entre les habitudes de consommation des générations diasporiques différentes (Touhami, 2010). Si les plus âgés adoptent des formes de consommation « nostalgique », en quête de souvenirs et de nouvelles informations sur les pays d'origine, c'est beaucoup moins le cas des plus jeunes, qui subissent souvent les choix de consommation audiovisuelle de leurs parents, alors qu'eux-mêmes sont plutôt à la recherche de contenus de divertissement (Hargreaves et Mahdjoub, 1997). Dans ce sens, en se rapprochant des résultats de recherche de Marie Gillespie (1995) parmi les jeunes punjabis du quartier londonien de Southall en Angleterre, Mattelart (2017) identifie, parmi les jeunes publics diasporiques, la recherche de formes de « plaisir télévisuel banal » qui les pousse à s'intéresser davantage à des séries télévisées qui parlent à leur génération, plutôt qu'à des programmes qui les renvoient à leur identité raciale ou religieuse.

Il existe toutefois un point sur lequel les habitudes de consommation des différentes générations convergent : la critique de la manière dont les informations concernant les pays de provenance (les pays du Maghreb et les pays arabes en particulier) sont présentées par les chaînes et les émissions d'informations, ainsi que la manière dont les banlieues et les populations musulmanes ou d'origine maghrébine de France sont représentées dans ces mêmes programmes (Mattelart, 2017 : 116 ; voir aussi Touhami, 2010 : 151). C'est avant tout le refus de ces représentations, soient-elles criminalisantes, piétistes, ou exotistes, qui poussent ces publics à la recherche de canaux d'informations alternatifs, dont notamment les chaînes satellitaires panarabes comme Al-Jazeera. Et même ici, la conséquence de cette quête n'est pas univoque, car les travaux existants montrent aussi les difficultés que les membres les plus jeunes de ces publics diasporiques peuvent rencontrer vis-à-vis de ces contenus en raison du manque de maîtrise linguistique de l'arabe littéraire ou de l'anglais. Nous sommes donc loin du constat alarmiste d'institutions comme le CSA, pointant du doigt, au cours des années 1990, les chaînes satellitaires diasporiques, et leur prétendue incitation au « repli identitaire ». Ces acteurs institutionnels fermaient en réalité les yeux sur des pratiques journalistiques discriminantes de la part des médias hexagonaux, dont l'impact social clivant ne commencera à être pris en compte qu'à partir des années 2000 (Humblot, 2007).

Si, la majorité des études existantes s'intéresse aux publics appartenant aux diasporas maghrébines, quelques recherches sur les publics appartenant aux diasporas noires de France ont aussi été produites. Le point de départ reste le même : parmi les publics diasporiques subsahariens, « le fait d'apercevoir un noir à l'antenne suscite une émotion [et] il engendre aussi souvent des conversations entre amis et famille sur la place des minorités dans les médias et dans la société », qui amènent au constat d'une représentation principalement négative (Malonga, 2007 : 64). Malonga identifie deux réactions principales face à cette situation. D'une part, un processus d'intériorisation et de dévalo-



risation « qui consiste pour l'individu à s'approprier et reproduire — souvent malgré lui — l'image ou l'identité prescrite par la société » et notamment une « mauvaise image sociale des Noirs, conduisant manifestement à un manque d'estime de soi » (Malonga, 2008 : 163-164). Ce processus est le résultat d'une exposition prolongée à ce que Naficy (2000 : 294) définit comme des habitudes de consommation « auto-alterisantes » (*self-othering*), qui exposent les publics diasporiques à des programmes dans lesquels ils sont poussés à s'identifier à des personnages positifs (principalement blancs) qui ne leur ressemblent pas, et à condamner le comportement des personnages qui leur ressemblent le plus (d'un point de vue phénotypique — les personnages appartenant à des minorités). D'autre part, le deuxième comportement récurrent face aux représentations discriminantes que Malonga identifie est celui d'une réorientation vers des contenus noirs américains (des films hollywoodiens, des séries, des sitcoms, par ailleurs largement disponibles sur les chaînes françaises), capables d'inclure des personnages positifs et des modèles culturels auxquels s'identifier (Malonga, 2008). Contrairement à ce que les craintes du CSA sous-entendaient, les publics observés par Malonga ne font donc pas preuve d'un réflexe vers un « repli communautaire » qui les éloignerait du modèle social et culturel républicain. Au contraire, la discrimination dont ils font l'expérience les encourage à s'engager dans « des processus complexes, dynamiques et évolutifs [et à] mettre en œuvre [...] plusieurs stratégies identitaires simultanément, ou alors en adopter une à un moment de [leur] vie et l'abandonner plus tard pour une autre » (Malonga, 2007 : 68).

Ces études ne traitent pas des télévisions satellitaires africaines subsahariennes<sup>13</sup>, un phénomène probablement encore marginal à l'époque à laquelle Malonga a conduit ses recherches, mais devenu significatif depuis, suite à la création de plusieurs bouquets de chaînes africaines à destination des publics diasporiques subsahariens résidants en France<sup>14</sup>, et à l'apparition de nombreuses plateformes en ligne qui donnent accès à des contenus audiovisuels subsahariens en streaming (Damome *et al.*, 2021). Si l'étude de la réception de ces chaînes et de ces plateformes parmi les publics diasporiques en France reste encore presque inexistante, quelques explorations ont été conduites en relation à l'explosion du phénomène « Nollywood »<sup>15</sup> et à la circulation diasporique des films nigériens, en France aussi bien qu'ailleurs en Europe (Krings et Okome, 2013). Un regard diachronique sur l'évolution de ce phénomène permet de mettre l'accent sur un autre angle mort des études sur l'histoire et l'évolution des habitudes de consommation médiatique des diasporas africaines en France : l'étude de la consommation des contenus audiovisuels africains en vidéocas- sette, qui a marqué l'expérience des nombreux spectateurs diasporiques dans

13 La situation est différente pour ce qui concerne l'analyse de la production de programmes produits par les télévisions maghrébines. Voir par exemple Daghami (2011).

14 Parmi les plus connus, il est possible de mentionner les bouquets lancés à partir de la fin des années 2000 par les opérateurs français Thema TV et Canal Plus (qui a racheté Thema TV et ses bouquets africains en 2014).

15 Le terme Nollywood est généralement utilisé pour indiquer l'industrie cinématographique nigérienne, et plus particulièrement son segment basé dans le sud du Nigéria et produisant des films en langue anglaise.



la France des années 1990 et 2000<sup>16</sup>. Malgré le manque d'études spécifiques sur le cas français, le phénomène de la circulation des vidéocassettes nigériennes en Europe est le plus connu, avec des chercheurs et des journalistes nigériens et internationaux ayant souligné à quel point la distribution de vidéocassettes dans la diaspora a été centrale pour l'économie de l'industrie nigérienne dans ses premières années d'existence (Jedlowski, 2018a). La circulation de ces produits au cours des années 1990 a participé à créer un appétit pour les contenus nigériens qui s'est concrétisé en France par la création de plusieurs initiatives de distribution, telles que la chaîne Nollywood.tv (100 % de contenu nigérien doublé en français) et le festival parisien « Nollywood Week », qui ont probablement participé à rendre Nollywood l'un des produits audiovisuels africains les plus consommés par les diasporas subsahariennes en France (Josson, 2017). Au-delà de Nollywood, d'autres produits audiovisuels subsahariens ont circulé abondamment en France grâce à la vidéocassette. Le cas de la série ivoirienne *Les Guignols d'Abidjan*, produite à partir de 1993, est sans doute le plus intéressant.

« Comme l'a souligné l'un de ses acteurs principaux, la star ivoirienne Gohou Michel, si l'équipe de tournage était ivoirienne, et si la série était filmée à Abidjan, les cassettes VHS étaient dupliquées à Paris, pour une diffusion au sein de la diaspora ivoirienne en France ainsi que dans d'autres pays européens et (plus tard) africains. »  
(Jedlowski, 2018b : 10)

Cette série a donc rencontré son succès commercial d'abord en France, au sein d'un public diasporique, avant d'être rediffusée par le radiodiffuseur national ivoirien, plusieurs années plus tard. Au-delà de l'histoire fascinante des réseaux de circulation des vidéocassettes de contenus diasporiques dans les années 1980 et 1990, ce cas d'étude permet de souligner un aspect intéressant que les études sur la consommation des médias diasporiques en France n'ont pas encore suffisamment exploré : le rôle des publics diasporiques en tant que source de légitimation commerciale (à l'échelle intra-africaine et globale) pour des productions audiovisuelles en provenance du continent.

## La production de médias audiovisuels diasporiques en France

Comme je l'ai souligné en introduction de ce texte, la plupart des recherches existantes qui s'intéressent à la place des minorités sur les écrans français font l'impasse sur la question de la production. Toutefois, l'inégalité d'accès aux moyens de production audiovisuels est une question de première importance, car elle a des conséquences fondamentales sur la nature des représentations produites (Hesmondhalgh et Saha, 2013 : 184). L'étude de cette question doit aller de pair avec une analyse détaillée de l'impact des dynamiques de marché sur les productions audiovisuelles minoritaires, car ces productions sont souvent exposées à des forces divergentes : si d'une part, elles ont tendance à être systématiquement marginalisées, de l'autre elles peuvent être incluses dans

<sup>16</sup> La circulation de ces contenus est également étroitement liée à la question de la piraterie, dont la centralité dans l'expérience des publics diasporiques africains en France n'a pas encore reçu l'attention qu'elle mériterait.

le « mainstream » à travers des processus de marchandisation de la « race » et de la différence (Hooks, 1992 ; Huggan, 2002 ; Rigoni, 2012 ; Saha, 2018). Face à ces dynamiques complexes, Hesmondhalgh et Saha soulignent l'importance de produire une analyse non idéologique, à même d'éviter toutes « célébrations complaisantes des productions culturelles [minoritaires] », mais également capable de ne pas « confondre le prestige qui finit par s'attacher à certaines formes culturelles marginalisées comme un signe du fait que les différentiels de pouvoir n'existent pas vraiment et que le succès est facilement accessible à ces groupes ethniques marginalisés »<sup>17</sup> (Hesmondhalgh et Saha, 2013 : 191). Malgré les importants progrès en termes d'accès à la production audiovisuelle des minorités au cours des deux dernières décennies (en partie grâce à l'innovation technologique), « de nombreuses formes culturelles populaires associées aux minorités ethniques et raciales restent invisibles, marginalisées, écartées. Même les formes qui sont mieux reconnues et réussies impliquent souvent une vie professionnelle extrêmement précaire pour ceux qui sont impliqués dans de tels mondes » (*Ibid.*).

Si Hesmondhalgh et Saha ont développé ces réflexions en relation au contexte anglophone (et principalement à des recherches conduites aux États-Unis et au Royaume-Uni), elles me semblent également pertinentes en relation au contexte français, où la question de l'accès aux moyens de production et aux circuits de distribution a été pendant longtemps, et reste encore aujourd'hui, un défi majeur pour toute production audiovisuelle diasporique. Dans ce cadre, les études sur la création de médias audiovisuels minoritaires (chaines de télévision, chaines YouTube, etc.) au sein des diasporas africaines en France restent marginales, malgré l'émergence, en particulier au cours de la dernière décennie, d'un grand nombre d'initiatives d'entrepreneuriat diasporique dans ce champ<sup>18</sup>. Le peu d'études existantes dans ce sens semble marqué par la limite implicite à la définition la plus couramment utilisée pour définir ces médias en France, celle de « médias communautaires ». Cette définition fait écho aux débats mentionnés plus haut relatifs à la peur que toute production de médias minoritaires puisse se traduire par une forme de « séparatisme » par rapport à l'universalisme républicain (cf. Dhume, 2010 ; Dufoix 2016). Comme Barlet le suggère, « soutenir l'expression d'une communauté minoritaire revient à en admettre l'existence, et donc un droit à la différence. La conception identitaire de la République française, sans cesse remise sur le tapis par des débats politiques, nie l'enrichissement par l'expérience de l'Autre et la confrontation des cultures, et tout simplement la réalité d'une société d'ores et déjà cosmopolitaine » (Barlet, 2013 : 346).

Selon Hassane (2007 : 216), l'émergence de ces médias doit être lue à la lumière de « la conflictualité de rapports sociaux » qui la détermine, une lecture qui positionne implicitement l'émergence de ces médias en opposition à quelque chose d'autre (notamment les médias publics, et leur discours universaliste), sans prendre en compte les causalités spécifiques et autonomes qui peuvent

<sup>17</sup> Traduction de l'auteur.

<sup>18</sup> Voir, par exemple, la chaine UbiznewsTV créée par Amobé Mévégué, la chaine de télévision diasporique congolaise en ligne ZianaTV créée par Koumou Gakosso et Cyr Makosso, ou la chaine diasporique ivoirienne en ligne WakaTv. Également intéressantes à prendre en considération, les chaines YouTube d'influenceurs de la diaspora, telles que Sacko Camara (ou Sacko The Comedian) et Christian Nsankete (Dycosh).

avoir également un rôle dans l'émergence des médias analysés — des causalités qui peuvent être positives, aussi bien que négatives ou oppositionnelles. En suivant Hassane, il est utile de souligner ici que « la surmédiatisation négative des populations d'origine étrangère » produit une réaction qui se manifeste dans la production de médias minoritaires qui constituent avant tout « un médium entre la communauté et elle-même », et qui ont tendance, en s'inspirant du climat sociopolitique néolibéral ambiant, à mettre l'accent sur « les portraits des "gens qui ont réussi" des artistes, des comédiens et surtout des entrepreneurs et écrivains [qui ont fait] preuve de leur bonté, de leur loyauté, de leur intelligence, de leurs richesses et qualités », dans un effort d'affirmation positive de leur contribution à la société d'accueil (Hassane, 2007 : 223, 224). Mais l'intérêt de ces médias ne se réduit pas à ces processus de production d'une « négritude de marché », qui nous amènerait à « mieux appréhender l'ethnisation de l'information marchande et la marchandisation de l'information communautaire » (Hassane, 2007 : 237).

Comme il a été démontré par des études conduites dans d'autres contextes européens, tels que l'Italie (Jedlowski, 2016 et 2018c), ou par rapport à d'autres formes de production culturelle, telle que la musique (Clouet, 2018 ; Waberi, 2010), l'analyse des formes de production qui échappent « aux radars des institutions culturelles [nationales] », puisqu'« invisibles depuis *un certain point de vue* » (Clouet, 2018 : 2 et 10), peut nous permettre de mettre en lumière les processus de subjectivation complexes et autonomes qui caractérisent les individus en situation diasporique, au-delà des représentations stéréotypées et binaires (menace ou victime) qui dominent le discours public. En outre, comme le suggère mon étude de l'influence des films nigériens sur la représentation de la migration et de la diaspora africaine dans le cinéma italien (Jedlowski, 2015), l'analyse de ces formes de production peut également nous alerter face à l'émergence de nouvelles modalités de représentation de l'expérience diasporique à même d'influencer les modalités de représentation de ces thématiques dans les médias dominants.

En relation à ces questions, la littérature concernant le cinéma diasporique africain en France est bien plus étoffée (voir par exemple Barlet, 2013 et 2014 ; Thackway, 2003 et 2014 ; Thomas 2013), et elle s'accorde sur un constat précis concernant les conditions de production de ce cinéma. L'absence « de soutien structurel aux cinéastes minoritaires au sein de l'industrie cinématographique et télévisuelle française comparable au BFI<sup>19</sup> et à Channel Four en Grande-Bretagne »<sup>20</sup> oblige les réalisateurs et producteurs diasporiques, « dont beaucoup ont étudié et/ou travaillé en France, ou vivent en France de manière plus ou moins permanente » (*Ibid.*), à accepter une position de marginalité. Ainsi ils sont confinés à une bulle commerciale « soigneusement orchestrée, qui n'a pas d'importance pour le monde extérieur »<sup>21</sup> (Djibril Diop Mambety, cité par Bloom, 2009 : 244), ou à s'orienter vers un système de financement prêt à les soutenir seulement en tant que réalisateurs « africains » (qui tournent des films en Afrique sur l'Afrique, ou en Europe sur l'expérience de la migration). Dans

19 British Film Institut.

20 Tarr (1997), cité par Thomas (2013 : 115) et traduit par l'auteur.

21 Traduction de l'auteur.

cette optique institutionnelle, l'intérêt artistique de ces réalisateurs diasporiques consisterait « à faire voyager. Et s'ils [veulent] parler de leur expérience présente, on les ramèn[e] à leur expérience passée, celle de leur origine » (Barlet, 2013 : 347). Selon Bloom (2009 : 245), la réputation internationale du cinéma africain d'auteur que ce système d'aide à la production a permis de soutenir, a fini par se transformer en excuse pour éviter de s'engager dans des actions institutionnelles permettant l'émergence d'une véritable production cinématographique des minorités. En réduisant les possibilités d'émergence d'un cinéma diasporique indépendant, ce système a également participé à développer une industrie ayant tendance à donner plus de ressources et de résonance à des films « sur » les diasporas qu'à des films « faits par » les diasporas (Diao, 2017 : 52).

« Faut-il alors aller sur les traces du cinéma américain de la blaxploitation<sup>22</sup> des années soixante-dix ? », s'interroge Olivier Barlet (2013 : 351), et donc vers un cinéma commercial, le plus possible mainstream, qui ne s'interrogerait pas sur les relations de pouvoir qui sous-tendent les discriminations et les tensions contemporaines ? La réponse à cette question est complexe, car si aux yeux de certains critiques, un cinéma diasporique qui ne s'engage pas explicitement trahirait sa mission, il est nécessaire de développer les outils analytiques nécessaires à rendre compte « des formes de production culturelle indigène, minoritaire et autres qui ne considèrent pas leur interaction avec le commerce comme un signe en soi de viciation esthétique ou politique »<sup>23</sup> (Hesmondhalgh et Saha, 2013 : 190-191). À bien des égards, le désir de « devenir mainstream » d'un certain nombre de réalisateurs et producteurs diasporiques, souligné par Diao (2017 : 78) parmi d'autres, porte en soi une dimension politique importante. Il permet en effet de « se libérer des catégories qui relèguent ce cinéma [diasporique] à une position marginale, subordonnée et souvent encadrée par des normes stylistiques difficilement érudables (concernant les thèmes à traiter, le style narratif à utiliser, etc.) » (Jedlowski, 2013b : 216). Il crée également la possibilité d'exprimer « une revendication d'appartenance (une appartenance souhaitée, mais constamment refusée) à un monde global constitué de références culturelles universelles et partagées » (*Ibid.* : 218), qui vont au-delà des définitions identitaires, raciales ou religieuses attribuées aux membres des minorités par le discours dominant. Dans ce cadre, l'analyse des productions « parallèles » aux circuits de financement et de production officiels de l'industrie cinématographique européenne, développées par des producteurs nigériens inspirés par le « modèle Nollywood » dans de nombreux pays européens, et marquées par une forte informalité des stratégies productives, mais également par de grandes ambitions commerciales (Jedlowski, 2018a), constitue un exemple utile pour aller au-delà des limites des études existantes sur les cinémas diasporiques en France. Elle met en effet l'accent sur la nécessité de prendre en compte sérieusement les pratiques de production audiovisuelle diasporique que l'étiquette de

22 Le terme « blaxploitation » est utilisé en référence à la vague de films commerciaux américains, produits aux années 1970, ayant un casting majoritairement noir et orientés prioritairement vers les publics africains-américains.

23 Traduction de l'auteur.

« médias communautaires » a participé à invisibiliser et stigmatiser<sup>24</sup>.

Le développement de la recherche autour des nouvelles générations de réalisateurs diasporiques qui ont commencé à s'emparer des écrans français à partir des années 2010, tels que Ladj Ly, Maïmouna Doucouré, Alice Diop, Mati Diop, Zangro, Jean-Pascal Zadi et bien d'autres, est également très intéressant à suivre. Une majorité des individus qui forment cette vague hétérogène est née dans des banlieues françaises. « Souvent acteurs et vidéastes déçus des rôles qu'on leur proposait, autodidactes ou souvent diplômés [...], inspirés par la culture hip-hop » (Diao, 2017 : 11), ils ont produit leurs premiers films de manière autonome, grâce aux nouvelles technologies de tournage et de montage plus accessibles. Leur travail a attiré l'intérêt d'une génération émergente d'opérateurs culturels diasporiques, particulièrement actifs dans le secteur de l'évènementiel et dans l'organisation de festivals et rétrospectives ayant précisément l'objectif de rendre visible un univers souterrain de productions audiovisuelles marginalisées par les circuits officiels de distribution<sup>25</sup>. L'existence de ces circuits alternatifs met en lumière une dernière dimension des études sur les médias diasporiques qui reste presque entièrement à explorer, celle des entrepreneurs diasporiques (soient-ils des producteurs, des publicitaires, des professionnels de l'évènementiel, des organisateurs de festivals, des influenceurs, etc.) qui gravitent autour des industries de l'audiovisuel et qui ont un rôle non négligeable dans la transformation de ces industries en termes d'inclusivité et de représentativité : l'étude de leur expérience peut participer à mieux nous faire comprendre les nouvelles pratiques de production et de représentation qui sont en train d'émerger.

## Conclusion

Comme ce bilan l'a montré, la question de la relation entre médias audiovisuels et diasporas africaines en France nécessite d'être analysée au prisme de la longue durée. Au cours des deux dernières décennies, elle a provoqué des prises de position divergentes et des débats parfois tendus, révélant la complexité des enjeux politiques dont cette question est le miroir. Dans ce cadre, ce texte a mis en évidence l'existence d'un certain nombre de lacunes dans les recherches produites jusqu'à aujourd'hui. Il a par exemple mis en évidence le manque d'études sur la consommation diasporique des contenus en vidéocassette des années 1990 et 2000, et l'absence de travaux sur les chaînes satellitaires subsahariennes disponibles en France. Il a également montré l'absence des recherches sur les formes non conventionnelles de production audiovisuelle africaine diasporique en France, telles que les films « à la Nollywood », ainsi que des études

24 Dans ce sens, en suivant l'exemple du travail de Clouet (2018) sur la production et la consommation de musique africaine au sein des Foyers de Travailleurs Migrants en Ile-de-France, il serait intéressant d'investiguer les pratiques de production et consommation informelle de produits audiovisuels qui ont lieu dans ces espaces, où l'invisibilité sociale des diasporas est produite par l'(in)action des institutions.

25 Comme le festival « Les pépites du cinéma », créé par Aïcha Belaïdi, le « Black Movies Entertainment » créé par Cynthia Bazakana, le festival « Cinewax » créé par Jean Fall, le festival « Afrostream » créé par Tonje Bakang, ou encore la « Nollywood week » créée par Serge Noukoue et le festival « Panorama des cinémas du Maghreb et du Moyen-Orient » créé par Kamal El Mahouti (voir Diao, 2017 : 46).

sur les nouvelles formes de prise de parole audiovisuelles, telles que les chaînes YouTube ou les télévisions sur Internet produites par les diasporas.

Comme plusieurs initiatives récentes de la part des professionnels de l'audiovisuel français appartenant aux minorités le démontrent<sup>26</sup>, la question de présences noires à l'écran reste d'actualité, et un des objectifs du bilan offert ici est précisément celui d'ouvrir l'espace à l'émergence de nouvelles recherches capable d'affiner notre compréhension des spécificités historiques et politiques du contexte français, sur la base d'une connaissance approfondie des réflexions déjà proposées par d'autres chercheurs, et de leurs zones d'ombre. L'arrivée de nouveaux acteurs, comme les plateformes de streaming (Netflix, Amazon Prime, etc.), produisant des contenus en France, mais sur la base d'un modèle productif influencé pas les débats étasuniens sur la diversité à l'écran, promet de transformer de manière significative le paysage médiatique hexagonale, que ce soit du point de vue des producteurs, des acteurs, ou du public. Loin d'être épuisée, la question des présences diasporiques sur les écrans français s'impose donc aujourd'hui de manière originale, et elle mérite d'être étudiée avec un nouvel élan, à même de répondre aux défis d'une époque dans laquelle les conflits autour des représentations et de leurs retombées sociales et politiques ne cessent de se multiplier.

## Références bibliographiques

**Adraoui Mohamed-Ali** (2014) Canal Algérie, vecteur de socialisation par l'affect à destination de l'émigration ?, in Tristan Mattelart Dir., *Médias et migrations dans l'espace euro-méditerranéen*, Paris, Éditions Mare & Martin, pp. 119-148.

**Anderson Benedict** (1996) *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte.

**Appadurai Arjun** (2001) *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot.

**Barlet Olivier** (2014) Cinéma : évanescence diaspora, *Africultures*, 3-4 (99-100), pp. 314-329.

**Barlet Olivier** (2013) Y a-t-il un cinéma noir français ?, *Africultures*, 2-3 (92-93), pp. 342-353.

**Battegay Alain et Boubeker Ahmed** (1993) *Les images publiques de l'immigration : Médias, actualité, immigration dans la France des années 80*, Paris, L'Harmattan.

**Bernal Victoria** (2020) African digital diasporas: Technologies, tactics, and trends: Introduction, *African Diaspora*, 12 (1-2), pp. 1-10.

---

26 La présentation au cours de l'édition 2019 du Festival de Cannes de l'ouvrage collectif *Noire n'est pas mon métier* (2018), un livre incluant plusieurs témoignages de la discrimination vécue par des artistes noires françaises au sein de l'industrie de l'audiovisuel, en est un bon exemple, aussi bien que la production du film documentaire *Regard Noir* (2021) d'Isabelle Simeoni et Aïssa Maïga, diffusé en 2021, ou encore l'initiative #BlackCesar en 2020, pour signaler le manque de diversité au sein du cinéma français, sur le modèle de la mobilisation #OscarSoWhite d'il y a quelques années.

**Bernal Victoria** (2014) *Nation as Network: Diaspora, Cyberspace, and Citizenship*, Chicago, University of Chicago Press.

**Bloom Peter J.** (2009) The state of French cultural exceptionalism: The 2005 uprisings and the politics of visibility, in Charles Tshimanga, Charles-Didier Gondola and Peter J. Bloom Eds., *Frenchness and the African Diaspora: Identity and Uprising in Contemporary France*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 227-247.

**Bloom Peter** (1999) Beur cinema and the politics of location: French immigration politics and the naming of a film movement, *Social Identities*, 5 (4), pp. 469-487.

**Bonnafous Simone** (1999) La médiatisation de la question immigrée : état des recherches, *Études de communication*, 22, pp. 59-72.

**Clouet Claire** (2018) Communauté culturelle et visibilité sociale en contexte urbain : perspectives depuis la communauté soninké en Île-de-France, *Revue Asylon(s)*, 15, [en ligne]. URL : <http://www.reseau-terra.eu/article1413.html>

**Cohen Jim** (2007) Postcolonial colonialism?, *Situations: Project of the Radical Imagination*, 2 (1), pp. 95-120.

**Cooper Fred** (2009) From imperial inclusion to Republican exclusion? France's ambiguous postwar trajectory, in Charles Tshimanga, Charles-Didier Gondola and Peter J. Bloom Eds., *Frenchness and the African Diaspora: Identity and Uprising in Contemporary France*, Bloomington, Indiana University Press., pp. 91-119.

**Cortana Léonard** (2020) « Viens chez moi j'habite avec un-e Noir-e ». Hospitalité et couples interracialisés dans le cinéma français, *Communications*, 2 (107), pp. 77-88.

**Daghmi Fathallah** (2011) Politiques des télévisions transnationales marocaines, *ESSACHESS-Journal for Communication Studies*, 4 (1), pp. 83-93.

**Damome Étienne** (2011) La diaspora africaine et ses sites Internet. Un nouveau format médiatique ?, *Afrique contemporaine*, 4 (240), pp. 147-148.

**Damome Étienne, Sossou Étienne et Todo-Alipui Joël** (2021) Les médias numériques des diasporas africaines en France. Mapping des pratiques informationnelles et communicationnelles, *Études de la Chaire Diasporas Africaines*, 1, pp. 1-54, [en ligne]. URL : <https://f-origin.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/7205/files/2021/01/1-2021.pdf>

**Dhume Fabrice** (2010) L'émergence d'une figure obsessionnelle : comment le « communautarisme » a envahi les discours médiatico-politiques français, *Asylon(s)*, 8, [en ligne]. URL : <http://www.reseau-terra.eu/article945.html>

**Diao Claire** (2017) *Double vague. Le nouveau souffle du cinéma français*, Vauvert, Au Diable Vauvert.

**Downing John and Husband Charles** (2005) *Representing Race: Racisms, Ethnicity and the Media*, Londres, Sage.

**Dubois Régis** (2016) *Les Noirs dans le cinéma français : De Joséphine Baker à Omar Sy*, La Madeleine, LettMotif.

**Dubois Régis** (2013a) Noirs et Blacks au cinéma : regards croisés France/États-Unis, *Africultures*, 2-3 (92-93), pp. 354-361.



**Dubois Régis** (2013b) Ce que le succès d'*Intouchables* révèle sur la situation des acteurs Noirs en France, *Africultures*, 2-3 (92-93), pp. 366-371.

**Dufoix Stéphane** (2016) Nommer l'autre. L'émergence du terme communautarisme dans le débat français, *Socio*, 7, pp. 163-186.

**Dyer Richard** (1997) *White*, Londres, Routledge.

**Ferjani Riadh** (2007) Les télévisions arabophones en France : une transnationalité postcoloniale, in Tristan Mattelart Dir., *Médias, migrations et cultures transnationales*, Bruxelles, De Boeck, pp. 103-120.

**Gillespie Marie** (1995) *Television, Ethnicity and Cultural Change*, Londres, Routledge.

**Hassane Souley** (2010) L'Internet des diasporas noires aux États-Unis, en Grande-Bretagne et en France, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 26 (1), pp. 119-139.

**Hassane Souley** (2007) Conceptualiser les « médias communautaires » dans un contexte de globalisation de l'information, *Migrations Société*, 3-4 (111-112), pp. 215-240.

**Hargreaves Alec G.** (2003) La représentation cinématographique de l'ethnicité en France : stigmatisation, reconnaissance et banalisation, *Questions de communication*, 4, pp. 127-139.

**Hargreaves Alec G.** (1993) Télévision et intégration : La politique audiovisuelle du FAS, *Migrations société*, 5 (30), pp. 7-22.

**Hargreaves Alec G. and Mahdjoub Dalila** (1997) Satellite television viewing among ethnic minorities in France, *European Journal of Communication*, 12 (4), pp. 459-477.

**Hesmondhalgh David and Saha Anamik** (2013) Race, ethnicity, and cultural production, *Popular Communication*, 11 (3), pp. 179-195.

**Hitchcott Nicki** (2004) Calixthe Beyala: black face (s) on French TV, *Modern & Contemporary France*, 12 (4), pp. 473-482.

**Hooks Bell** (1992) *Black Looks: Race and Representation*, Boston, Southend Press.

**Huggan Graham** (2002) *The Postcolonial Exotic: Marketing the Margins*, Londres, Routledge.

**Humblot Catherine** (2007) Intégration des minorités visibles : Les politiques des chaînes de télévision, *Migrations Société*, 3-4 (111-112), pp. 241-250.

**Jedlowski Alessandro** (2018a) La production de films nigériens en Europe : Sociétés de production diasporiques et pratiques cinématographiques « parallèles », *Écrans*, 10, pp. 115-135.

**Jedlowski Alessandro** (2018b) La révolution vidéo en Afrique subsaharienne. Nigéria, Éthiopie et Côte d'Ivoire, *Sociétés politiques comparées*, 43, pp. 1-20, [en ligne]. URL : [http://www.fasopo.org/sites/default/files/varia1\\_n43.pdf](http://www.fasopo.org/sites/default/files/varia1_n43.pdf)

**Jedlowski Alessandro** (2018c) Moral publics: Human trafficking, Video Films and the Responsibility of the Postcolonial Subject, *Visual Anthropology*, 31 (3), pp. 236-252.



**Jedlowski Alessandro** (2016) Migration, prostitution and the representation of the black female subject in Nigerian video films about Italy, *Journal of Italian Cinema & Media Studies*, 4 (1), pp. 9-23.

**Jedlowski Alessandro** (2015) Nigerian migrants, Nollywood videos and the emergence of an "anti-humanitarian" representation of migration in Italian cinema, in Emma Bond, Guido Bonsaver and Federico Faloppa Eds., *Destination Italy: Representing Migration in Contemporary Media and Narrative*, Oxford, Peter Lang, pp. 397-414.

**Jedlowski Alessandro** (2013a) From Nollywood to Nollywood: Processes of transnationalization in the Nigerian video film industry, in Matthias Krings and Onookome Okome Eds., *Global Nollywood: Transnational Dimensions of an African Video Film Industry*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 25-45.

**Jedlowski Alessandro** (2013b) Oltre la migrazione: Alla ricerca di un cinema popolare afroitaliano, in Leonardo de Franceschi Ed., *L'Africa in Italia. Per una controstoria postcoloniale del cinema italiano*, Rome, Aracne, pp. 207-220.

**Jedlowski Alessandro** (2012) On the periphery of Nollywood: Nigerian video filmmaking in Italy and the emergence of intercultural aesthetics, in Cristina Lombardi-Diop and Caterina Romeo Eds., *Postcolonial Italy: Challenging National Homogeneity*, Londres, Palgrave Macmillan, pp. 239-252.

**Josson Cyprian** (2017) The reception of films in Nigerian languages in France, *African Renaissance*, 14 (3-4), pp. 99-112.

**Kamal Hamidou** (2005) Médias du cœur et médias de la raison. La socialisation des migrants en question, *Questions de communication*, 8, pp. 101-103.

**Knox Katelyn E.** (2016) *Race on Display in 20th-and 21st Century France*, Liverpool, Liverpool University Press.

**Krings Matthias and Onookome Okome** (Eds.) (2013) *Global Nollywood: The Transnational Dimensions of an African Video Film Industry*, Bloomington, Indiana University Press.

**Laïdi Amirouche** (2009) Ne pas se priver d'un autre regard sur l'actualité, *Revue internationale et stratégique*, 1 (73), pp. 135-137.

**Macé Eric** (2007) Des « minorités visibles » aux néostéréotypes. Les enjeux des régimes de monstration télévisuelle des différences ethnoraciales, *Journal des anthropologues*, Hors-série, pp. 69-87.

**Malonga Marie-France** (2008) La télévision comme lieu de reconnaissance : le cas des minorités noires en France, *Hermès*, 2 (51), pp. 161-166.

**Malonga Marie-France** (2007) Les stratégies identitaires des minorités noires face à la télévision française, in Tristan Mattelart Dir., *Médias, migrations et cultures transnationales*, Bruxelles, De Boeck, pp. 57-72.

**Mattelart Tristan** (2017) Ethnic minorities' media experiences: From the transnational to the local: The example of the populations of Maghrebi origin in France, *Journal of Arab & Muslim Media Research*, 10 (2), pp. 109-127.

**Mattelart Tristan** (Dir.) (2014) *Médias et migrations dans l'espace euro-méditerranéen*, Paris, Éditions Mare et Martin.

**Mattelart Tristan** (2007a) Présentation, in Tristan Mattelart Dir., *Médias, migrations et cultures transnationales*, Bruxelles, De Boeck, pp. 5-11.

**Mattelart Tristan** (2007b) Médias, migrations et théories de la transnationalisation, in Tristan Mattelart Dir., *Médias, migrations et cultures transnationales*, Bruxelles, De Boeck, pp. 13-56.

**Naficy Hamid** (2000) Self-othering: A postcolonial discourse on cinematic first contacts, in Fawzia Afzal-Khan and Kalpana Seshadri-Crooks Eds., *The Pre-Occupation of Postcolonial Studies*, Durham, Duke University Press, pp. 292-310.

**Ndiaye Pap** (2019) La France noire. Une histoire longue, *L'Histoire*, 457, pp. 32-39.

**Ndiaye Pap** (2008) *La condition noire : Essai sur une minorité française*, Paris, Éditions Calmann-Lévy.

**Nja Kwa Samuel** (2012) *Minorité visible cinéma invisible. Portraits du cinéma afro-français*, Achères, Éditions Dagan.

**Perotti Antonio** (1991) Présence et représentation de l'immigration et des minorités ethniques à la télévision française, *Migrations société*, 3 (18), pp. 39-55.

**Prencipe Lorenzo** (1995) L'image médiatique de l'« immigré » : du stéréotype à l'intégration, *Migrations Société*, 7 (42), pp. 45-63.

**Quemener Nelly** (2013) Stand-up ! L'humour des minorités dans les médias en France, *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, 61, pp. 68-83.

**Rigoni Isabelle** (2012) Médias, ethnomarketing et segmentation de l'espace public, *tic&société*, 6 (1), pp. 118-144.

**Rigoni Isabelle** (2010) Technologies de l'information et de la communication, migrations et nouvelles pratiques de communication, *Migrations Société*, 6 (132), pp. 31-46.

**Rigoni Isabelle** (Dir.) (2007) *Qui a peur de la télévision en couleurs ? La diversité culturelle dans les médias*, Montreuil, Aux lieux d'être Éditions.

**Rebillard Franck et Nous Camille** (2020) La médiatisation analysée au prisme de la racialisation, *Réseaux*, 5 (223), pp. 9-42.

**Saha Anamik** (2018) *Race and the Cultural Industries*, Londres, John Wiley & Sons.

**Spitz Bernard** (2010) *MédiaS et DiversitéS, Rapport de la Commission Médias et Diversités*, [en ligne]. URL : <https://www.coe.int/t/dg4/cultureheritage/mars/source/resources/references/others/44%20-%20MediaS%20et%20DiversiteS%20-%20Rapport%20Spitz%202010.pdf>

**Stam Robert and Shohat Ella** (2012) *Race in Translation: Culture Wars around the Postcolonial Atlantic*, New York, New York University Press.

**Tarr Carrie** (1997) French cinema and post-colonial minorities, in Alec G. Hargreaves and Mark McKinney Eds., *Post-Colonial Cultures in France*, Londres, Routledge, pp. 59-83.

**Thackway Melissa** (2014) Exile and the "burden of representation": Trends in contemporary Sub-Saharan Francophone African filmmaking, *Black Camera*, 5 (2), pp. 5-20.

**Thackway Melissa** (2003) *Africa Shoots Back: Alternative Perspectives in Sub-Saharan Francophone Film*, Bloomington, Indiana University Press.

**Thomas Dominic** (2013) *Africa and France: Postcolonial Cultures, Migration, and Racism*, Bloomington, Indiana University Press.

**Touhami Souâd** (2010) Le rôle des pratiques médiatiques des Maghrébins vivant en France dans le processus de leur intégration, *Horizons Maghrébins*, 62, pp. 148-154.

**Tshimanga Charles, Gondola Charles-Didier et Bloom Peter J.** (Eds.) (2009) *Frenchness and the African Diaspora: Identity and Uprising in Contemporary France*, Bloomington, Indiana University Press.

**Waberi Abdourahman** (2010) Des immigrés aux artistes africains parisiens : Une migration sémantique récente, *Cahiers d'études africaines*, 2-3-4 (198-199-200), pp. 1147-1161.

**Wieviorka Michel** (Dir.) (1996) *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte.

**Zezeza Paul Tiyaambe** (2005) Rewriting the African Diaspora: Beyond the Black Atlantic, *African Affairs*, 104 (414), pp. 35-68.

**Alessandro Jedlowski**

**Médias audiovisuels et diasporas africaines en France : des enjeux de la représentation aux défis de la production**

Ce texte propose un bilan des études menées les vingt dernières années sur la présence des diasporas africaines sur les écrans français, mettant prioritairement l'accent sur les études qui s'intéressent aux médias audiovisuels de divertissement (émissions de télévision, films, séries). Il propose une réflexion basée sur la prise en compte combinée de trois différentes approches : l'analyse de contenus (dominante dans les recherches publiées jusqu'à aujourd'hui), l'étude des pratiques de réception mises en place par les minorités, et l'étude de la place de ces groupes dans les processus de production. La question de présences noires à l'écran reste d'actualité encore aujourd'hui, et un des objectifs du bilan présenté ici est d'ouvrir l'espace à l'émergence de nouvelles recherches capable d'affiner notre compréhension des spécificités historiques et politiques du contexte français, sur la base d'une connaissance approfondie des réflexions déjà proposées par d'autres chercheurs, et de leurs zones d'ombre.

**Screen Media and African Diasporas in France: From the Issue of the Representation to the Challenges of Production**

This text provides a review of the existing studies about the presence of African Diasporas on French screens published over the last twenty years, with a particular emphasis on works that focus on screen media entertainment (TV shows, films, series). It is based on the combined consideration of three different approaches: content analysis (dominant in the research published to date), the study of reception practices by members of black minorities, and the study of the place of these groups in the production process. The question of the media representation of black minorities remains relevant today, and one of the objectives of this research is to create the space for the emergence of new research orientations capable of refining our understanding of the historical and political specificities of the French context in relation to these issues, based on an in-depth knowledge of the strengths and limits of already existing research.

**Medios audiovisuales y diásporas africanas en Francia: de los desafíos de la representación a los desafíos de la producción**

Este texto ofrece una revisión de los estudios existentes sobre la presencia de las diásporas africanas en las pantallas francesas publicados durante los últimos veinte años, con especial énfasis en los trabajos que se centran en los medios de entretenimiento (programas de televisión, películas, series). Se basa en la consideración combinada de tres enfoques diferentes: el análisis de contenido (dominante en las investigaciones publicadas hasta la fecha), el estudio de las prácticas de recepción de los miembros de las minorías africanas en Francia y el estudio del lugar de estos grupos en el proceso de producción. La cuestión de la representación mediática de las minorías sigue siendo relevante hoy en día, y uno de los objetivos de esta investigación es crear el espacio para el surgimiento de nuevas orientaciones de investigación capaces de refinar nuestra comprensión de las especificidades históricas y políticas del contexto francés en relación a estos temas, basado en un conocimiento profundo de las fortalezas y límites de la investigación ya existente.

# Les expériences politiques de l'absence : le processus de subjectivation de proches de disparus par migration en Tunisie

Sofia Stimmatini<sup>1</sup>

Cet article porte sur les disparitions par migration de *harraga*<sup>2</sup> tunisiens. J'analyse certaines expériences politiques d'absence de mères et d'épouses des disparus, initiées en 2011, à la suite des contestations ayant éclaté en Tunisie durant l'hiver 2010. Ces femmes, ne recevant plus de nouvelles de leurs enfants ou maris, se rassemblaient à l'époque face au ministère des Affaires étrangères afin de connaître le sort de leurs proches partis vers l'Italie. En effet, après le 14 janvier 2011, lorsque le président Ben Ali a fui en Arabie Saoudite<sup>3</sup>, le contrôle aux frontières tunisiennes s'est relâché pendant quelques mois ; ce qui a permis à des milliers de personnes, pour la majeure partie des jeunes hommes<sup>4</sup>, de rejoindre l'Italie en bateau sans posséder les documents requis, le visa Schengen C. Si la majeure partie a réussi à rejoindre le territoire européen, des centaines d'entre eux ont disparu : ont-ils décidé de ne plus donner de nouvelles ? Ont-ils été séquestrés par des organisations criminelles ? Se sont-ils noyés en mer ? Au fil du temps, se sont ajoutés aux proches des disparus de 2011 ceux des disparus d'avant cette date, et d'autres disparus entre temps. Certains

---

1 Doctorante en anthropologie, Université libre de Bruxelles, Laboratoire d'Anthropologie des Mondes Contemporains (LAMC), avenue Jeanne 44, 1050 Bruxelles ; sofia.stimmatini@ulb.be

Je remercie Joël Noret, Carolina Kobelinsky, Bénédicte Stoufflet et Lou Rouquet pour les échanges stimulants et les conseils de rédaction.

2 *El hargha* signifie la migration « irrégulière » en dialecte maghrébin. Comme l'expliquent Salzbrunn *et al.* (2015 : 37-38), « le mot *hargha*, littéralement l'acte de "brûler", désigne un phénomène migratoire. Les *harraga*, les "brûleurs", sont ceux qui tentent de quitter leur pays sans passeport ni visa, au péril de leur vie. On les nomme ainsi, car ils "brûlent" les frontières ».

3 Le 17 décembre 2011 Mohamed Bouazizi s'immole par le feu à Sidi Bouzid, une des régions les plus pauvres de Tunisie. Comme beaucoup d'autres jeunes, Mohamed ne trouvait pas de travail, et pour avoir une source de revenus il avait acheté une charrette avec laquelle il vendait des légumes. Quand la police lui a confisqué la charrette, faute d'avoir les bonnes autorisations, il a décidé de se suicider en s'immolant par le feu. L'histoire de Mohamed est devenue le « mythe fondateur » de la révolution (Mezghani, 2012 : 169). Cet événement a été l'étincelle des contestations qui ont amené les citoyens et citoyennes tunisiens à faire chuter le régime de Ben Ali.

4 La migration « irrégulière » est un phénomène majoritairement masculin. Parmi les familles des disparus que j'ai rencontrées, aucun *harraga* n'était une femme.

proches ont alors décidé de formaliser leurs requêtes à l'aide d'associations (ARDEPTE<sup>5</sup>, Association La Terre Pour Tous et Mères des disparus, auxquelles d'autres se sont ajoutées au cours des années suivantes), qui demandent aux gouvernements de la Tunisie et de l'Italie que « la science de l'identification » (Guild et Bigo, 2003 : 5) employée pour surveiller la frontière soit utilisée pour retrouver leurs proches.

Le cas des disparitions tunisiennes s'insère dans le contexte migratoire de la région méditerranéenne, caractérisé par la violence politique des frontières (De Léon, 2015). Celle-ci produit des milliers de morts et de disparitions chaque année, des crimes de paix, selon Albahari (2015)<sup>6</sup>. La grande masse de cadavres non identifiés a attiré l'attention des chercheurs depuis plus ou moins dix ans (Lestage, 2019). Ils pointent une difficulté dans la production de données fiables (Last *et al.*, 2020) : d'une part, en effet, les autorités officielles du pays de départ n'établissent pas de registres de départs irréguliers ni de disparitions. D'autre part, étant donné que les corps sont souvent laissés au fond de la mer où ils ont coulé, ou enterrés sans que les informations utiles à l'identification soient prélevées (Diallo, 2018 ; Kobelinsky, 2019 ; Pillant, 2019 ; Zagaria, 2019), il est très difficile d'avoir accès aux données *post mortem*, pour lesquelles il est nécessaire d'avoir un corps, et aux données *ante mortem*, qui peuvent être fournies par les familles, lesquelles doivent cependant être déjà dans une démarche de recherche (Cattaneo et D'Amico, 2016 ; Kovras et Robins, 2016 ; Latham et O'Daniel, 2018). Ainsi, en l'absence d'un dispositif de récupération et d'identification systématique des corps des migrants, malgré les efforts de certaines universités et d'associations citoyennes<sup>7</sup>, la majeure partie des corps des migrants considérés illégaux restent inaccessibles et non identifiés, et leurs familles en attente d'obtenir de nouvelles. Dans ce contexte, les disparitions par migration tunisiennes et les mobilisations successives que les familles ont entreprises afin de retrouver leurs proches, ont vite intéressé les chercheurs. Ils ont tantôt examiné la réponse gouvernementale aux requêtes des proches des disparus (Ben Khalifa, 2013), tantôt soutenu que les familles et les associations proposent une contre-narration différente de celle imposée par les États impliqués (Sossi,

5 Association de recherche des disparus et des prisonniers tunisiens à l'étranger.

6 La liste UNITED qui récolte les morts et les disparitions par migration à partir de la fin des années 1990 et mise à jour en juin 2021, parle d'au moins 44 764 personnes qui ont perdu la vie et/ou ont disparu aux frontières de l'espace Schengen entre 1993 et 2021. Cette liste croise des données « collectées par le biais de recherches propres, d'informations reçues des 550 organisations du réseau dans quarante-huit pays et d'experts locaux, de journalistes et de chercheurs dans le domaine de la migration » (Cf. <https://unitedagainstrefugeedeaths.eu/about-the-campaign/about-the-united-list-of-deaths/>).

7 Suite aux naufrages du 3 octobre 2013 et du 18 avril 2015, le médecin légal Cristina Cattaneo, directrice du laboratoire d'anthropologie et d'odontologie médico-légale de Milan (Labanof, cf. <http://www.labanof.unimi.it/>), avec l'aide de l'association italienne Comitato 3 ottobre (Cf. <https://www.comitatotreottobre.it/>) et avec le Commissaire extraordinaire pour l'identification des personnes disparues, Vittorio Piscitelli, ont entamé un projet de récupération et d'identification des corps des migrants disparus durant ces deux naufrages (Cattaneo et D'Amico, 2016 ; Cattaneo, 2019). Ce projet s'inscrit dans un protocole qui inclut le Comité international de la Croix-Rouge (CICR), dont la fonction est de retrouver les familles des victimes et les aider à rechercher les personnes portées disparues. En même temps, des chercheurs en sciences sociales (Carolina Kobelinsky et Filippo Furri), en collaboration avec les volontaires du projet Restoring Family Links de la Croix-Rouge de Catane, sont en train de créer une base de données pour identifier les morts aux frontières (Cf. <https://mortsenmigration.uqam.ca/projets/>, voir Furri et Kobelinsky, 2021).

2015 ; Oliveri, 2016) ou encore analysé les différents usages que les acteurs font des corps absents des disparus (Souiah, 2019). Néanmoins, ils soulignent tous le rôle fondamental que les proches des disparus ont eu dans la politisation de la question en Tunisie.

En s'intéressant aux activités menées par les familles des jeunes disparus et par les associations des proches qui cherchent à connaître s'ils sont vivants et où ils se trouvent, cet article entend contribuer à la littérature sur les disparitions et les morts par migration. Par le biais d'une approche anthropologique, il montre comment les mobilisations dans lesquelles les familles s'engagent, afin de réclamer *vérité et justice* pour leurs enfants et maris disparus, déclenchent des processus de subjectivation politique. Je me réfère ici à la subjectivation politique comme un processus de « remise en question identitaire » (Tarragoni, 2014 : 177), agencé à l'action publique et à l'engagement politique, et articulant l'individuel et le collectif<sup>8</sup>. Ce processus est façonné ici par l'expérience de l'absence : d'une part, les familles expérimentent le manque du proche disparu ; d'autre part, elles subissent le vide de reconnaissance de l'État tunisien, qui ne se mobilise pas afin de rechercher ses ressortissants disparus. La remise en question identitaire déclenchée par la mobilisation porte les individus à se vouer à un exercice de « réflexivité individuelle (menant à la prise de parole publique) » d'une part, et « d'action devant et avec les autres » (*ibid.* : 176) d'autre part. Le processus de subjectivation n'est cependant pas linéaire, il se dévoile comme étant « une succession de moments de rupture et resémantisation » (Vacchiano et Afailal, 2021 : 233), les individus doivent trouver des stratégies afin de se maintenir actifs dans l'arène politique (Bierschenk et Olivier de Sardan, 1993). Grâce au processus de subjectivation, les acteurs repensent leur rapport à eux-mêmes, à l'État et aussi aux disparus, en élaborant de « nouveaux répertoires affectifs et cognitifs qui orientent leurs actions » (Vacchiano et Afailal, 2021 : 234). Notamment, grâce à l'expérience politique et au processus de subjectivation, ils élaborent une vision spécifique de ce que *devrait* être la société tunisienne et de ce que *devrait* faire le gouvernement tunisien.

De telles mobilisations évoquent inévitablement les protestations surgies à la suite des disparitions forcées en Amérique du Sud, sur lesquelles il existe un corpus abondant de littérature anthropologique. Sous ces régimes dictatoriaux, comme celui de Videla en Argentine ou de Pinochet au Chili, la disparition a été « une des déclinaisons possibles du terrorisme d'État » (Verstraeten, 2006 : 2). L'État faisait *disparaître* toute personne qu'il considérait être un opposant politique. Malgré l'effroi d'être enlevées par la junte militaire, les mères des *desaparecidos* ont commencé à manifester afin de connaître le sort de leurs enfants, porteurs d'un projet de société démocratique et victimes des violences directes d'État. La reconnaissance de la responsabilité est devenue un enjeu

8 Cet article s'est nourri des débats qui ont récemment animé les sciences sociales autour du concept de subjectivation politique. D'abord élaborée au sein de la philosophie politique, cette notion décrit des processus de « reconstruction d'un rapport à soi et au groupe » (Appel au colloque « Enquête sur la subjectivation politique : théorie, méthodes, matériaux », qui a eu lieu le 17 et 18 mars 2022 à Paris. Cf. <https://calenda.org/862149>). Souhaitant « observer le rapport au politique à l'échelle des individus pris dans leurs trajectoires biographiques » (*ibid.*), cet article s'inspire de ces réflexions et envisage les processus de subjectivation « à partir d'une multiplicité de rapports de pouvoir », en interrogeant « la fabrique » du *devenir sujet* (*ibid.*).



fondamental pour les familles des disparus, comme le démontrent les revendications des *Madres de Plaza de Mayo* (Navarro, 1989 ; Taylor, 2001 ; Verstraeten, 2006). Encore de nos jours, la lutte des mères chiliennes et argentines vise à déterminer la vérité concernant la mort de leurs enfants et utilise la douleur maternelle comme outils de revendication (Burchianti, 2004). Grâce aux mobilisations, les familles de *desaparecidos* ont notamment réussi à obtenir l'exhumation des corps contenus dans les fosses communes (Panizo, 2017). L'écart avec les disparitions par migration est évident : les disparus tunisiens ne sont pas victimes des violences directes d'États, qui ont comme but idéologique de supprimer toute résistance politique. Toutefois, la résistance que les *Madres de Plaza de Mayo* ont exercé contre l'État qui ne reconnaissait pas ses crimes, représente une référence à laquelle il est impossible d'échapper quand on veut analyser le phénomène des disparitions, qu'elles soient forcées ou par migration.

L'analyse qui suit s'appuie sur un travail de terrain ethnographique<sup>9</sup> mené à Tunis et à Bizerte entre 2018 et 2019 (de juin à août 2018, novembre 2018 et mars 2019)<sup>10</sup>, auprès de familles de *harraga* disparus et d'associations de proches. À partir du suivi de l'absence mené sur trois ans, je montrerai que les mobilisations des proches des disparus déclenchent un processus de subjectivation politique. Il s'agira avant tout de clarifier le contexte social et politique où s'est déployée la mobilisation des familles des disparus. Ensuite, je décrirai l'arène politique où les acteurs qui s'intéressent au *dossier des disparus* agissent, en analysant l'espace et les relations qui s'établissent en son intérieur. Enfin, j'examinerai le cas de Souad<sup>11</sup>, mère de Ghassen, qui jongle entre les différents acteurs afin de pouvoir exercer sa volonté d'agir comme « militante de la société civile » et ainsi revendiquer que l'État reconnaisse une place sociale et politique aux disparus et à leurs familles (Parr *et al.*, 2016).

## « Où sont nos enfants ? » : disparitions par migration en Tunisie

Avant 2011, bien que les individus n'aient jamais cessé de voyager de manière considérée comme irrégulière, la loi 2004-6 constituait un bon moyen de

9 Dans cet article, j'utilise les vrais noms des personnes, qui ont donné leur accord.

10 Durant le terrain et les séjours de 2018-2019, j'ai travaillé en particulier avec les présidents des associations, Imed, Fatma et Halima, qui parlent français. Ils sont devenus mon « groupe témoin » (Olivier de Sardan, 1995 : 18). J'ai accompagné Imed et Halima à différents événements, où j'ai pu faire des observations participantes. Les familles n'ont été invitées à participer, ni par les organisateurs, ni par les militants, à aucune de ces occasions. Tout au long de mon séjour sur le terrain j'ai aussi accompagné les présidents lorsqu'ils allaient rendre visite aux familles, dans leurs maisons. Lors de ces visites, ou au cours des discussions informelles durant les sit-in, j'ai pu écouter les histoires d'une quinzaine de familles.

11 Souad R. est mère de Ghassen, disparu depuis avril 2011. Pendant l'été 2018, j'ai passé plusieurs semaines chez elle, et aussi en novembre 2018. Ensuite, je l'ai accompagnée à Oujda, au Maroc, en février 2020. Je reste en contact avec sa famille encore aujourd'hui, grâce aux échanges à distance et aux réseaux sociaux.



dissuasion qui réussissait à freiner les départs<sup>12</sup>. En 2011, grâce au relâchement sécuritaire des contrôles des garde-côtes tunisiens (Boubakri, 2013 : 7), une vague de jeunes qui ne possédaient pas le visa Schengen C a toutefois quitté la Tunisie, notamment entre février et octobre 2011. La majeure partie de ces jeunes a réussi à rejoindre le territoire de l'Espace Schengen et à prévenir les familles — Frontex parle de 28 829 « détections de franchissement illégal des frontières » de Tunisiens durant l'année 2011 (Frontex, 2012 : 12), tandis que le Forum tunisien des droits économiques et sociaux<sup>13</sup> parle d'au moins 40 000 personnes qui ont quitté la Tunisie cette année-là (FTDES, 2012 : 3). Des centaines d'entre eux cependant n'ont plus donné de nouvelles à leurs familles. Dès le printemps de 2011, afin de connaître où leurs proches se trouvaient, un grand nombre de familles de Tunis, de Bizerte, de Sfax, de Tataouine, etc. se retrouvaient face aux ministères ou face aux associations des droits de l'homme déjà actives en Tunisie, comme la Ligue tunisienne de droits de l'Homme<sup>14</sup>. Des « sit-in spontanés »<sup>15</sup> ont eu lieu et les familles ont découvert qu'elles n'étaient pas seules : la conscience collective grandissait au fur et à mesure qu'elles réalisaient que d'autres jeunes avaient disparu, certains après être arrivés en Italie, d'autres durant la traversée. Ces événements ont suscité de fortes réactions aux niveaux national et international, d'une part en effet, les *harraga* ont été perçus par l'opinion publique tunisienne comme un paradoxe : pour quelle raison ces jeunes partaient-ils justement au moment où le pays avait été libéré de la dictature ? Comme Federica Sossi le souligne, certains politiciens tunisiens ont considéré les *harraga* comme des « traîtres »<sup>16</sup>, alors qu'une des revendications des personnes qui se sont mobilisées en 2010-2011 était justement celle de pouvoir partir librement (Giusa, 2018). D'autre part, les arrivées massives des jeunes tunisiens sur les côtes italiennes ont engendré des crises diplomatiques entre l'Italie et la France, car aucun des deux pays ne voulait les accueillir sur leur territoire. De plus, l'Italie a voulu procéder à des rapatriements collectifs que la Tunisie a cependant refusés (Ben Achour et Ben Jemia, 2011 ; Wihtol de Wenden, 2012). Les mobilisations qui ont suivi les disparitions ont été analysées par les chercheurs comme le continuum du projet révolutionnaire des jeunes qui avaient pris la route vers l'Europe. S'ils revendiquaient la liberté d'être *libres de partir* (Giusa, 2018), les familles ont à leur tour commencé à revendiquer le droit d'obtenir de leurs nouvelles (Sossi, 2015). Les photos et les vidéos des

12 La loi 2004-6 criminalise les candidats à la migration en prévoyant trois ans d'emprisonnement et une amende de plusieurs milliers de dinars pour tout individu impliqué dans le processus migratoire « irrégulier ». Voir notamment les articles du 38 au 45 de la loi organique n° 2004-6 du 3 février 2004, modifiant et complétant la loi n° 75-40 du 14 mai 1975, relative aux passeports et aux documents de voyage. Journal officiel consulté le 27 septembre 2021.

13 Le Forum tunisien des droits économiques et sociaux (FTDES) est une organisation tunisienne « créée en 2011 dans le but de défendre les droits économiques et sociaux des populations sur le plan national et international » (Cf. <https://ftdes.net/>).

14 Durant le régime de Ben Ali, seules les associations du régime étaient autorisées. Quand Ben Ali est arrivé au pouvoir en 1987, la Ligue tunisienne de droits de l'homme, fondée en 1976, devint partie intégrante du « dispositif de légitimation » du régime (Chouikha et Gobe, 2015 : 53).

15 Federica Sossi appelle de telle sorte les premières manifestations des familles qui, à l'époque, n'étaient pas encore organisées en associations (entretien, via Skype, mené en italien, 25 février 2019). Federica Sossi est professeur à l'Université de Bergamo. Elle a suivi la lutte des familles depuis 2011.

16 Federica Sossi, entretien, via Skype, mené en italien, 25 février 2019.

manifestations de la période qui a suivi la découverte publique du phénomène des « disparitions de la Méditerranée » montrent des dizaines de familles qui brandissent les photos de leurs proches disparus et qui crient qu'elles exigent de savoir où ils sont<sup>17</sup>. Vers la fin de 2011, les familles ont lancé la campagne « D'une rive à l'autre : des vies qui comptent. "Où sont nos enfants ?" », en collaboration avec le collectif italien LeVenticinqueundici<sup>18</sup>. Les familles ont ensuite sollicité le FTDES qui a travaillé sur 504 dossiers de disparus et publié des rapports expliquant les raisons socio-économiques et politiques des départs des *harraga* et appelant les autorités à agir (FTDES, 2012, 2013 et 2016). Afin de mieux organiser la lutte pour connaître les sorts de migrants disparus, certains proches ont ensuite créé des associations : Halima A. a créé ARDEPTE en 2011<sup>19</sup> ; en 2013, Imed S. a fondé l'Association La Terre Pour Tous<sup>20</sup>. D'une scission de l'Association La Terre Pour Tous, en 2016, naît Mères des disparus<sup>21</sup>, qui a récemment été renommée Association des Mères des migrants disparus, dont la présidente est Fatma. Ces associations veulent « déterminer ce qui s'est réellement passé en ce qui concerne tout débarquement des bateaux [...], la disparition des personnes qui se trouvaient à bord et le sort qui leur a été réservé, ainsi que les crimes qui peuvent être découverts dans les faits qui seront établis »<sup>22</sup>. Elles considèrent les États responsables de ce qu'elles ont commencé à nommer des *disparitions*<sup>23</sup>.

Ce n'est pas un hasard si ces associations sont nées dans le nouveau contexte post-autoritaire : l'événement révolutionnaire a ici joué le « rôle de catalyseur de nouvelles conceptions pluralistes et plurielles de l'identité nationale » faisant

17 Voir par exemple les vidéos du sit-in des familles des disparus du 18 décembre 2011 : [https://www.youtube.com/watch?feature=player\\_embedded&v=M9nBSELI39I](https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=M9nBSELI39I) et [https://www.youtube.com/watch?feature=player\\_embedded&v=ghdhH4Luaxs](https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=ghdhH4Luaxs). Voir aussi la page Facebook de l'Association La Terre pour Tous, créée en 2013 : <https://www.facebook.com/laterepourtous/>

18 « Da una sponda all'altra: vite che contano. "Dove sono i nostri figli?" » est une campagne inspirée de la pensée de Judith Butler. Voir le communiqué de presse du Collectif Venticinqueundici : [https://leventicinqueundici.noblogs.org/files/2011/12/comunicato\\_stamp.pdf](https://leventicinqueundici.noblogs.org/files/2011/12/comunicato_stamp.pdf). Le collectif LeVenticinqueundici est un collectif féministe et antiraciste né en 2009 à Milan en Italie, pour penser, déconstruire et agir notamment contre la violence de genre.

19 Halima A. a créé cette association dans le but de faire rentrer en Tunisie les ressortissants tunisiens bloqués en Irak au début de la guerre de 2001. Son siège légal est à Hammam Lif, Tunis. Cette association s'occupe des disparus par migration depuis 2013. Halima A. est la mère d'un disparu en Irak en 2002. Elle est diplômée (maintenant à la retraite) et s'est dévouée toute sa vie à des activités caritatives. Elle habite dans la banlieue sud de Tunis, dans la ville côtière de Hammam Lif.

20 Le siège légal de cette association est situé à Tunis, dans le quartier de Beb Jdid où Imed habite. L'Association La Terre Pour Tous « fonctionne sans adhésions, sans cotisations, même depuis qu'elle a une existence formelle » (Souiah, 2019 : 90). Son fondateur, Imed S., est l'oncle de deux garçons disparus en 2011 en Méditerranée. Il habite dans le quartier populaire (« arabe » comme il l'appelle) de Beb Jdid à Tunis, le quartier autour de la porte homonyme à la Médina. Imed est mécanicien de scooter et vélo.

21 Le siège légal de cette association se trouve à Beb Jdid. La présidente, Fatma K., est la mère d'un jeune disparu depuis 2011. Elle habite à Beb Jdid et elle femme au foyer (elle n'a pas de diplôme).

22 Plainte rédigée le 11 avril 2012 et déposée le 26 avril 2012 au Parquet de la République à la cour de Rome, page 8, archive personnelle.

23 Le président de la République Béji Caïd Essebssi a disposé de l'ouverture d'une commission d'enquête, en collaboration avec les autorités italiennes. Cette commission avait la mission de découvrir les sorts des personnes qui ont pris la route vers l'Europe en 2011, elle a terminé les travaux en 2019 mais n'a publié aucun rapport.

débuter un « processus de “détabouisation” des rapports à la citoyenneté, à la nation et à la tunisianité » (Allal et Geisser, 2018 : 31). De nombreuses organisations, mouvements, associations, réseaux sociaux, opérant dans tous les domaines, ont en effet vu le jour et ont commencé à agir sur le territoire tunisien (*ibid.* : 28), grâce au soutien d'ONG et de bailleurs de fonds internationaux (Souiah, 2019). Le *dossier des disparus* a aussi attiré l'attention de différents acteurs : les présidents des associations de proches des disparus, surtout Imed et Halima, ont commencé ainsi à tisser des liens avec des acteurs tunisiens et internationaux. Comme l'avait déjà remarqué Souiah en 2015, « le paysage associatif dans lequel se déploie cette revendication est complexe » (2019 : 94). Les disparitions des *harraga* tunisiens constituent en effet une question hautement politique, politisée et *politisable*. Les présidents au fur et à mesure sont devenus des « intermédiaires » (Bierschenk et Olivier de Sardan, 1993 : 1), entre les scènes locale, nationale et internationale. Ils sont devenus les passeurs qui font les ponts entre ces différents univers, desquels, comme on le verra, les familles peuvent et veulent s'émanciper.

## L'arène associative des disparitions par migration

Dès les premières manifestations devant les ministères et les ambassades, quand les associations des familles n'existaient pas encore, le mouvement des mères a eu un soutien politique et juridique de la part du collectif féministe italien Venticinquidici. Depuis, les présidents et certaines mères et épouses ont instauré des collaborations avec plusieurs associations, réseaux militants, organisations non gouvernementales : la lutte des familles est imbriquée dans plusieurs réseaux, tunisiens et internationaux. Par exemple, Imed a beaucoup travaillé depuis 2014 avec Carovane Migranti<sup>24</sup>, une association italienne qui travaille sur les migrations et qui coopère avec Movimiento migrante mesoamericano<sup>25</sup>. Ensemble, ils ont déposé des plaintes et participé à des événements, comme le huitième Forum social mondial des migrations de novembre 2018 au Mexique<sup>26</sup>. Halima A. d'ARDEPTE, pour sa part, a été appelée à témoigner des cas de disparitions de *harraga* tunisiens durant la Marche pour la légalité de 2018, organisée par l'association italienne LIBERA<sup>27</sup>, avec laquelle Halima travaille depuis 2016. L'Organisation internationale pour les migrations (OIM) a également collaboré avec les associations des familles. Bien qu'Imed se déclare

24 <https://carovanemigranti.org/>

25 <https://movimientomigrantemesoamericano.org/>. Depuis les années 2000, le Mexique vit une guerre sanglante appelée Guerre des cartels : le gouvernement a en effet décidé depuis 2006 de combattre les groupes de narcotrafiquants qui contrôlent différentes zones du pays. Cette guerre a provoqué des dizaines de milliers des morts et des disparus. Les disparitions de citoyens mexicains seraient 35 000, ceux d'autres nationalités entre 50 000 et 70 000 — le Mexique est en effet un pays de transit, ou passent des milliers de migrants, provenant d'Amérique centrale notamment (Siari, 2016). La société civile a donc commencé à s'organiser pour connaître le sort de migrants qui disparaissent au Mexique ou en traversant la frontière avec les États-Unis. En particulier, Movimiento Migrante Mesoamericano organise depuis 2006 la Caravana de Madres de Migrantes Desaparecidos, qui réunit les mères d'enfants disparus au Mexique, sur le chemin pour les États-Unis.

26 <https://fsmm2018.org/?lang=fr>

27 <https://www.libera.it>

en désaccord avec la gestion des migrations de l'OIM<sup>28</sup>, l'Association La Terre Pour Tous a organisé des projets en partenariat avec cette organisation<sup>29</sup>. De même, Halima, à plusieurs reprises, a explicité l'intention de vouloir organiser des activités qui visent à convaincre les jeunes candidats à la migration « irrégulière » de rester en Tunisie. Notamment, elle a souligné avec véhémence : « *la Tunisie perd tous ses jeunes, il faut qu'on trouve des choses pour les faire rester ici !* »<sup>30</sup>. L'OIM apporte alors l'aide nécessaire afin d'organiser des activités qui convainquent les jeunes de ne pas quitter la Tunisie.

Les présidents des associations tentent toujours de s'affirmer en tant qu'intermédiaires, multipliant les relations avec les différents acteurs militants et institutionnels. En 2018, Imed et Halima avaient réussi à exercer un monopole sur les contacts internationaux, collaborant avec les associations, les organisations non gouvernementales et les réseaux d'activistes. Grâce à « leur compétence rhétorique, c'est-à-dire leur capacité à s'exprimer dans un langage approprié » (Bierschenk et Olivier de Sardan, 1993 : 3) aux attentes des bailleurs de fonds et des associations et mouvements qui s'intéressent au dossier des disparus, ils sont devenus les porte-paroles (Bourdieu, 2001) très controversés des familles. Le rôle d'Imed et Halima est très délicat et exposé à de nombreuses critiques et tensions. L'arène associative tunisienne des disparitions par migration est en effet traversée par plusieurs conflits. En premier lieu, les présidents « tentent [...] de renforcer leur position dans l'arène locale » (Bierschenk et Olivier de Sardan, 1993 : 2), afin d'avoir les contacts avec les interlocuteurs étrangers qui s'intéressent à la cause des disparus, mais aussi du soutien politique et économique. Ainsi, les interlocuteurs étrangers deviennent des ressources fondamentales pour la crédibilité et la légitimité des présidents en les dotant notamment de capital social, constitué par l'ensemble des relations qu'ils entretiennent avec les politiciens, les membres des autres associations tunisiennes et étrangères, etc. Afin d'assurer leur position d'intermédiaires, les présidents doivent ensuite créer autour d'eux un groupe de familles qui croient en leurs actions. Ils sollicitent ainsi les proches des disparus qui fournissent les témoignages qui seront rendus publics et diffusés par les médias (voir le travail médiatique sur Facebook et les articles et les reportages produits autour de la question<sup>31</sup>). La dépendance des présidents à l'égard des différents acteurs associatifs, institutionnels ou militants cause cependant des conflits avec les familles, qui les accusent souvent de profiter de la cause de disparus afin d'avoir plus facilement des visas, d'obtenir des avantages financiers ou encore de bénéficier d'une certaine reconnaissance sociale, en les dénonçant d'« *aller en Europe faire du shopping* », comme j'ai souvent entendu dire lors du terrain en 2018.

28 Les réseaux qui se battent pour la liberté de circulation l'accusent de « favoriser les objectifs de contrôle des migrations des États de destination, en particulier dans l'Occident développé » (Pécoud, 2017 : 82).

29 L'Association La Terre Pour Tous a par exemple participé au projet SALEMM (Solidarité avec les enfants du Maghreb et Mashreq) de l'Organisation mondiale pour les migrations (OIM, 2015).

30 Halima A., entretien mené en français, café sur l'avenue Bourguiba à Tunis, 1<sup>er</sup> novembre 2018.

31 Voir par exemple la vidéo *Leaves of water* (<https://vimeo.com/337947532>), ou le reportage *Le donne tunisine chiedono verità per i loro cari scomparsi in Italia* (<https://www.internazionale.it/video/2017/04/05/donne-tunisine-figli-scomparsi>), ou encore *Benzine* de Sarra Labidi (<https://www.youtube.com/watch?v=2CtOJ3rYb2w>).

Malgré ces tensions, Imed et Halima ont créé un espace d'action et de parole pour eux-mêmes et les familles, dans l'arène associative tunisienne. Ceci dépend bien sûr « de leur capacité de négociation et de partenariat avec les opérateurs du Nord, et donc de leur insertion personnelle dans des réseaux Nord-Sud plus ou moins institutionnalisés » (*ibid.* : 2). Ils ont aussi appris à « retravaill[er] des sentiments individuellement éprouvés et des émotions individuellement exprimées, en émotions socialement recevables » (Salaris, 2017 : 858). En effet, la souffrance due à l'absence provoquée par les disparitions par migration est extrêmement conséquente (Boss, 1999 ; Robins, 2016), laissant les familles dans un état d'attente ambiguë accablante. Le travail de médiation des présidents est donc fondamental, bien qu'il soit très controversé, car il traduit le langage de la souffrance privée en revendication politique collective, en dénonçant le fait que les États membres de l'espace Schengen et les États maghrébins ont un « rôle direct [...] dans les conditions qui conduisent les migrants à prendre des risques souvent mortels » (Heller et Pécoud, 2017 : 64)<sup>32</sup>. Dans la prochaine section, l'on verra comment, outre la collaboration avec les présidents des associations, Souad, mère de Ghassen, établit également des contacts personnels avec les acteurs étrangers, associatifs, institutionnels et militants, qui s'intéressent à la cause des disparus par migration. Elle participe à des sit-in et prend la parole : lors de ces événements, Souad transforme sa souffrance individuelle en émotion collective. Elle fait d'elle-même le travail de médiation que les présidents font habituellement, et cela rentre en jeu dans le processus de subjectivation politique.

## L'expérience politique de Souad : la subjectivation en train de se faire

Souad est une femme de soixante-huit ans, veuve, maintenant à la retraite — elle a travaillé comme employée — qui vit à Bizerte avec les deux enfants qui sont restés près d'elle (un est disparu, l'autre est mort en 2018 et sa fille habite actuellement en Europe — elle est sans papiers). Avant 2011, Souad n'était pas politisée, au contraire, elle « *détestait la politique* »<sup>33</sup>. C'est depuis avril 2011, quand son fils Ghassen a pris la route vers l'Italie et n'a plus donné des nouvelles, qu'elle a commencé à descendre dans la rue : elle a été face au ministère des Affaires étrangères et elle a participé à « *tous* »<sup>34</sup> les sit-in et événements que les présidents ont organisés. Comme elle l'annonce très fière : « *moi je donne pas la procuration, jusqu'à quand je suis vivante c'est moi qui cherche mon fils !* »<sup>35</sup>. Dans les prochaines pages, je vais présenter des vignettes ethnographiques qui décrivent trois moments saillants

32 En 2003, le gouvernement marocain a appliqué la loi n° 02-03 relative à l'émigration et l'immigration irrégulière ; l'année suivante, le président tunisien Ben Ali signe la loi 2004-6 ; tandis qu'en Algérie, le gouvernement introduit le « délit d'émigration » à partir de 2009 (Souiah, 2013). Ces lois posent un cadre légal permettant aux trois pays d'arrêter tout individu qui prend la route pour la rive nord de la Méditerranée sans avoir le visa Schengen C.

33 Souad, discussion informelle à la maison de Souad, menée en français, Bizerte, 8 août 2018.

34 Quand j'ai demandé si elle participe aux sit-in organisés par les présidents, elle répond en soulignant qu'elle a été à *tous*. Souad, discussion informelle menée en français, Bizerte, 1<sup>er</sup> août 2018.

35 Souad, discussion informelle menée en français, 1<sup>er</sup> août 2018, Bizerte.

de l'expérience politique de Souad : nous verrons comment des actions comme choisir d'exposer son corps et les photos de son fils, traduire les paroles d'une autre mère d'un disparu<sup>36</sup>, et, enfin, prendre la parole en public, contribuent au processus de subjectivation politique et remettent radicalement en question la perception que Souad a d'elle-même, de l'État et des disparus.

### **S'exposer et exposer : un sit-in face au ministère des Affaires sociales**

#### **Vignette 1**

Vers 9 h du matin, le 4 juillet 2018, Imed, suivi de Fatma, arrive face au ministère des Affaires sociales et commence à poser sur les escaliers du bâtiment les photos des *harraga* disparus et de leurs mères, et à afficher sur la grille de l'entrée d'autres images de cercueils, des drapeaux de la Tunisie et de l'Italie ou du symbole de l'Union européenne (cf. Photographie 1). Puis Halima arrive et commence aussi à débiter des banderoles. Ils agissent comme s'ils suivaient un script connu et appris par cœur. En effet, si pour ma part c'est le premier sit-in auquel je participe, pour les présidents et les familles il s'agit de l'énième sit-in. À la différence des premiers sit-in, qui attiraient beaucoup plus de personnes, seule une trentaine participent à celui-ci. Vers 10 h, une dizaine de femmes arrive doucement, parmi lesquelles Souad, certaines accompagnées de leurs maris, qui, pour la majeure partie, rejoignent le café en face. Entre-temps, d'autres familles arrivent, et aussi des journalistes et des travailleurs du FTDES — aucun policier n'est sur place ou tout au moins n'est identifiable. Dès leur arrivée, les femmes se disposent en demi-cercle ; elles connaissent déjà les positions à prendre et les actions à faire : elles prennent des banderoles sur lesquelles sont affichées les photos (cf. Photographie 2) et commencent à crier, lever les mains au ciel et battre leurs poignets sur la poitrine. Au cours de la matinée, les femmes se réconfortent les unes les autres et se prennent dans les bras. Autour des mères des disparus qui, debout, brandissent les banderoles, quelques hommes et des femmes plus jeunes, les épouses de certains disparus, souvent accompagnées par leurs enfants, restent silencieux et les regardent. Pendant ce temps-là, Imed prend des photos et hurle dans le mégaphone, en le passant de temps en temps aux femmes plus âgées, les mères, qui, avec une colère désespérée, crient des phrases en arabe, souvent en pleurant. Souad aussi prend la parole, en brandissant la photo de son fils disparu, en parlant en français : « *Combien de jeunes doivent disparaître avant que vous faites quelque chose ? On est des Tunisiens ou pas ?* » — puis elle commence à parler en arabe, avant de passer le mégaphone à une autre femme, qui en criant en arabe explose en larmes. Entre-temps, les journalistes présents interviewent les présidents ou les membres du FTDES et cherchent ensuite les témoignages des mères, qu'elles énoncent en les clôturant souvent avec des larmes. Aucun homme ou aucune jeune femme ne sont interviewés. De temps en temps, les mères commencent à crier et à courir vers l'entrée du ministère, qui a été fermée, et se mettent à genoux. Vers 13 h, la majeure partie des personnes quitte la petite place, et le rassemblement se disperse.

36 Étant donné que je ne parle pas le dialecte tunisien, nos échanges étaient en français.



**Photographie 1 : Sit-in du 4 juillet 2018 face au ministère  
des Affaires sociales : dispositif de sensibilisation**



Source : Page Facebook de l'Association La Terre Pour Tous  
(<https://www.facebook.com/laterrrepourtous>).

Crédit : I. Soltani, Tunis, ministère des Affaires étrangères, 4 juillet 2018.

Lors de ce sit-in l'absence des disparus est mise en scène et se matérialise en un dispositif de sensibilisation (Traïni et Siméant, 2009)<sup>37</sup>. Ce dispositif est fabriqué par les présidents des associations et se construit autour de deux éléments principaux, à savoir la souffrance des mères exprimée en public et les visages des disparus. Souad tient à souligner que pour elle, il est très important de participer aux mobilisations à la première personne, avec son corps : « *moi je sais me présenter toute seule, comme mère. Comme mère, je peux dire à la politique : donnez-moi mon fils ! Et avec ce que je souffre, je peux toucher [les politiciens]* »<sup>38</sup>. Cette phrase démontre bien combien Souad est consciente de la force de sa douleur et combien elle est fière de l'utiliser afin de rechercher son fils. Elle se sert de sa douleur de mère, qui est *exprimable* en public et considérée comme la plus profonde et intense de toutes, une « douleur en général qui contient tous les deuils en elle » (Loraux, 1990 : 12). L'on voit ici la subjectivation qui se déclenche : à travers la présence de son corps au sit-in, Souad commence

37 Traïni et Siméant (2009 : 13) le définissent comme « l'ensemble des supports matériels, des agencements d'objets, des mises en scène, que les militants déploient afin de susciter des réactions affectives qui prédisposent ceux qui les éprouvent à s'engager ou à soutenir la cause défendue ».

38 Souad, discussion informelle à la maison de Souad, menée en français, Bizerte, 8 août 2018.

à se vivre comme un sujet indépendant des présidents, utilisant ses ressources de manière stratégique. En effet, consciente de la puissance symbolique de la maternité, qui suscite respect et révérence, Souad mobilise sa souffrance afin de produire un témoignage éloquent, qui éveille la compassion, cette « sympathie ressentie devant l'infortune du prochain qui produit l'indignation morale susceptible de générer une action visant à la faire cesser » (Fassin, 2010 : 7). Comme Imed et Halima le soulignent, quand les mères parlent, « *tout le monde est touché* »<sup>39</sup>, « *on ne critique pas les femmes, on les laisse, on les écoute* »<sup>40</sup>. Ainsi, afin de rendre politiquement visible son fils disparu et revendiquer le droit de connaître son sort, Souad cherche à faire un usage politique de sa douleur (Fassin, 2014), en mobilisant son corps, où la souffrance est inscrite.

**Photographie 2 : Sit-in du 4 juillet 2018 face au ministère des Affaires sociales**



Crédit : S. Stimmattini, Tunis, ministère des Affaires sociales, 4 juillet 2018.

Souad choisit non seulement d'exposer son corps de mère souffrante, mais elle utilise aussi la représentation photographique de son fils disparu : par métonymie, cette photo et celles des autres disparus, qui esquissent les contours des physionomies des *harraga* disparus et qui sont souvent montrées aussi lors des conférences ou des colloques auxquels les présidents des associations sont invités, font ressortir l'absence de leurs corps. Ces images rappellent celles des hommes morts en « martyr ». Dans le monde musulman, les corps des *shahid-s* (martyrs), morts au combat, ne reçoivent pas le lavage rituel et restent souvent

39 Imed S., entretien, via Skype, mené en français, 27 novembre 2018.

40 Halima A., entretien mené en français, café à Hammam Lif, 20 août 2018.



sans sépulture, et ceci est accepté et valorisé comme tel. Cependant, comme les jeunes des classes populaires égyptiennes qui « rencontrent des difficultés à pénétrer les galeries de portraits de martyrs » (Lachenal, 2018 : 81), les *harraga* disparus sont « “non photogéniques” — la photogénie renvoyant justement, pour Roland Barthes (1957), non seulement à un “style d’être” mais à un “statut social-moral” » (*ibid.*), ils ne sont en effet pas perçus par la société tunisienne comme des figures glorieuses. Comme le répète très souvent Imed, la majeure partie des politiciens tunisiens considèrent les jeunes *harraga* et leurs familles comme responsables du départ et de la disparition qui l’a suivie, bien qu’ils soient « victimes d’une crise économique structurelle » (Ben Khalifa, 2013 : 183). Face à cet effacement et au déni de responsabilité de l’État, Souad répète souvent avec véhémence : « *[les politiciens] doivent voir les jeunes qu’ils ont laissé tomber ! Ils doivent voir leurs visages !* »<sup>41</sup>. Elle veut montrer la photo de son fils, elle choisit de l’exposer. En rendant public le visage de Ghassen, elle s’efforce de lui restituer son identité, en le resituant dans l’imaginaire collectif comme membre de l’État tunisien. Ce geste rentre en jeu dans le processus de subjectivation politique. Comme le soulignent certains auteurs (Sossi, 2015 ; Souiah, 2019), cet acte donne de la visibilité et restitue la présence : « [r]endre aux membres de leurs familles, supposément décédés, leurs noms et leurs visages est un premier pas vers la repolitisation de la question » (Oliveri, 2016 : 166).

## Une porte-parole de la douleur d’autrui

### Vignette 2

C’est un après-midi de la mi-août en 2018. Souad, Jamila et moi-même sommes assises sur le fauteuil dans le salon de la maison de Souad, à Bizerte, et nous buvons du thé. Jamila est mère de Wissem et Anis, disparus depuis 2011. Elle ne parle pas français, donc Souad traduit ce qu’elle raconte en dialecte tunisien : il s’agit d’un rêve que Jamila a fait la nuit précédente. Wissem était assis sur son scooter, debout, il l’attendait pour lui dire que Anis, son frère, était encore enfermé car il attendait des autorisations pour sortir de prison. Mais le temps passe et les autorisations n’arrivent jamais. Souad m’explique que Jamila et elle-même font souvent ce genre de rêve, même si Souad me dit que cela fait trois ou quatre mois qu’elle ne rêve plus de Ghassen, en concomitance avec la mort de Hamdi, son fils décédé en 2018 (il a eu une crise cardiaque) : « *il venait souvent me voir, maintenant je ne le vois plus* »<sup>42</sup>. Jamila parle encore en dialecte tunisien, Souad fait des signes affirmatifs avec la tête et puis elle traduit, de manière affligée : le matin elles se réveillent et contrôlent la rue, en espérant voir leurs fils. Bien qu’elles laissent leurs portes de maison toujours ouvertes pour qu’ils puissent rentrer, eux, les disparus, ne peuvent pas savoir qu’ils peuvent franchir le seuil librement, donc elles regardent souvent la rue. Après des minutes d’un silence chargé d’émotions, Souad me confie aussi qu’elles leur préparent les repas car elles ne savent pas s’ils auront mangé, quand ils vont revenir. À un moment donné, Souad se lève et ouvre une petite commode positionnée face au fauteuil. Elle prend et annonce : « *lui, c’est Ghassen* »<sup>43</sup>. Jamila écoute, dans un silence solennel.

41 Souad, discussion informelle à la maison de Souad, menée en français, Bizerte, 8 août 2018.

42 *Ibid.*

43 *Ibid.*

Souad et Jamila se sont rencontrées lors des sit-in organisés en 2011. Elles viennent du même quartier de Bizerte, dans le Nord de la Tunisie, et sont devenues très vite inséparables : elles se rendent visite mutuellement au moins une fois par semaine depuis qu'elles se sont connues. En raison des difficultés financières, ainsi que de son état de santé précaire, Jamila ne peut plus aller régulièrement aux sit-in qui ont lieu à la capitale. Souad prend alors en charge la revendication de son amie : « *je vais à Tunis pour ses fils aussi* »<sup>44</sup>. Elle souligne que le 4 juillet, elle criait pour les enfants de Jamila aussi : Souad *porte* dans la rue la parole de Jamila et prend très au sérieux la mission qu'elle lui confie. L'on voit le processus de subjectivation politique en train de se faire : d'une part, grâce à la traduction que Souad fait des mots de son amie, elle s'affirme comme intermédiaire entre Jamila et moi. D'autre part, en descendant dans la rue afin de revendiquer le droit de connaître les sorts de son enfant et de ceux de Jamila, Souad représente non seulement sa douleur, mais la souffrance d'une autre mère également. Souad entretient d'autres relations avec d'autres mères aussi, qui lui font référence pour avoir les nouvelles informations concernant les sit-in, les événements militants, etc. Souvent elles organisent les trajets vers Tunis ensemble, ou Souad y va toute seule, ou avec son fils. La performance politique de Souad lors du 4 juillet 2018 prend alors une autre texture : Souad utilise la force maternelle pour revendiquer collectivement *vérité et justice* non seulement pour *son* disparu, mais pour *les* disparus. Son acte individuel devient ainsi un « acte de communauté » (Fjeld et Tassin, 2015 : 213), collectif dans le sens où il est en rapport avec les actes d'autres individus : le processus de subjectivation politique est en effet « un procès de mise en relations, de production de rapports politiques entre des forces désidentifiées de leurs attaches individuelles » (Tassin, 2014 : 163).

### Prendre la parole au nom de « toutes les mères des disparus »

#### Vignette 3

Nous sommes à l'Union marocaine du Travail, à Oujda, où la cellule marocaine de Alarmphone — Watch the Med, en collaboration avec d'autres associations africaines et européennes, a organisé la « Commémoration des victimes et des disparus en mer et aux frontières » (février 2020). Il s'agit d'une rencontre internationale ayant pour but de commémorer les morts et les disparus par migration, partager les expériences d'activisme et discuter des prochaines actions militantes. Souad a été invitée à participer et elle est contente de pouvoir partager son vécu. C'est le matin du 7 février 2020 quand elle monte sur l'estrade pour faire son discours, avec un regard fier et déterminé. Il s'agit d'un panel modéré par Monsieur Kouceila Zerguine, un avocat algérien qui travaille avec les familles des disparus par migration en Algérie : avec lui, il y a huit parents de disparus (un père d'un disparu algérien, une épouse et un père de deux disparus tunisiens, trois sœurs et un frère des quatre disparus marocains et Souad). Quand Souad prend la parole, sa voix est ferme, tout le monde l'écoute en silence. Elle dit parler « *au nom de toutes les mères des disparus* »<sup>45</sup> et elle dénonce le « *déséquilibre*

44 *Ibid.*

45 Souad, discours lors de la « Commémoration des victimes et des disparus en mer et aux frontières », énoncé en français, à Oujda, le 7 février 2020.

*des visas »<sup>46</sup> qui ne permet pas aux individus de voyager librement. En regardant les Européens présents dans la salle, elle demande furieuse et désespérée : « pourquoi vous pouvez venir ici sans visa et nous on doit avoir un visa et la majeure partie des fois il est refusé ? »<sup>47</sup>. Elle affirme que « l'Union européenne est coupable, ce sont des assassins ! » et elle regrette qu'il n'y ait pas de « réactions des gouvernements »<sup>48</sup>. À la fin de son intervention, elle annonce : « je vais pas arrêter de militer, même si je trouve mon fils ! »<sup>49</sup>.*

Souad a collaboré de manière autonome à différents projets, commémorations, événements militants ayant pour but de revendiquer le droit de connaître le sort des proches dans le cadre du contexte migratoire (je signale le projet Missingattheborders<sup>50</sup>, qui entend construire une archive numérique d'histoires de disparitions par migration). En utilisant ses ressources de manière stratégique, Souad s'est émancipée des présidents des associations en s'appropriant son expérience d'absence, en adaptant ses discours et témoignages. Au fur et à mesure, elle est en effet devenue capable de produire des récits « de souffrance liant violence et droits » qui visent à « faire apparaître la problématique des droits qui [la] concernent » (Saillant, 2011 : 5), en utilisant un « vocabulaire de la souffrance, de la compassion et de l'humanitaire » (Fassin, 2010 : 9-10). La participation à la commémoration de Oujda n'est donc pas une exception : Souad est désormais habituée à être appelée afin de témoigner de la souffrance provoquée par la disparition par migration. Mais lors de l'événement de février 2020, pour la première fois en public, Souad dit parler « au nom de toutes les mères des disparus » et de ne pas « arrêter de militer », même si elle trouve son propre fils. L'on voit ici la « production d'un nouveau "quant-à-soi" » (Tarragoni, 2016 : 115) que l'action collective et l'engagement politique étalés sur plusieurs années ont fait surgir. Lors d'une discussion informelle après son intervention, elle se définit comme une « militante de la société civile »<sup>51</sup>. La prise de parole en public contribue au processus de subjectivation politique, « en raison de la dialectique qui la sous-tend entre subjectivité et collectif, d'une part, et de ce qu'elle rend possible a posteriori en termes de remises en question conflictuelles d'une identité [...] d'autre part » (Tarragoni, 2014 : 177). Le fait de prendre la parole en public permet à Souad de changer ainsi la perception qu'elle a d'elle-même, en se transformant en sujet politique conscient de rapports de force et d'inégalité en jeu dans le contexte migratoire. Cette remise en question identitaire entraîne la modification de la relation qu'elle entretient avec son enfant disparu : Souad n'est plus seulement la mère de Ghassen, mais de *tous* les disparus par migration.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> <https://missingattheborders.org/>

<sup>51</sup> Souad, discussions informelles lors de la Commémoration à Oujda, 6-8 février 2020.

## Conclusion

La politisation de la question des disparitions par migration en Tunisie s'est accomplie grâce à une double dynamique contestataire. Les expériences politiques des familles de disparus tunisiens s'insèrent en effet d'une part dans un contexte global de réaction au contrôle des frontières et des populations, qui produit des milliers des morts et disparitions partout dans le monde (De Léon, 2015). Ces crimes de paix (Albahari, 2015) ont donné lieu à plusieurs mobilisations transnationales, comme le déjà cité cas du huitième Forum des migrations, et d'autres initiatives méditerranéennes<sup>52</sup> (Stierl, 2016 ; Rygiel, 2016), qui ont apporté un soutien politique et économique au mouvement des proches des disparus. D'autre part, les mobilisations des familles s'inscrivent dans un contexte national de critique de l'État, qui a été un terrain fertile pour l'émergence des expériences politiques d'absence dont on a discuté dans cet article. Les citoyennes et les citoyens tunisiens ne craignaient plus d'exprimer leur désaccord dans la rue (Hibou, 2011). Les revendications des familles ont alors résonné fortes et claires dans l'espace public tunisien, captant l'attention d'associations nationales, internationales, de l'OIM, et de réseaux militants avec lesquels les présidents collaborent étroitement. Ces derniers, qui transforment la douleur individuelle en souffrance collective, sont devenus les intermédiaires entre les acteurs internationaux et les familles.

Or, certaines femmes, comme Souad, font d'elles-mêmes le travail de médiation dont les présidents ont le monopole. À travers l'analyse de l'exposition de son corps de mère et de la photo de son fils durant un sit-in ; de la traduction de l'arabe au français pendant une visite ; et de la prise de parole lors de la conférence de Oujda, j'ai démontré comment le processus de subjectivation politique se construit et remet en question l'identité de Souad. En utilisant la maternité comme ressource politique et comme force afin de créer son espace d'action, elle élabore en effet « de nouvelles manières de voir le monde et nouvelles configurations éthiques » (Vacchiano, 2021 : 233). L'engagement politique transforme la perception que Souad a d'elle-même et de la société tunisienne, sur le long terme : si en 2011 elle préférerait ne pas s'intéresser à « la politique », en 2020 elle se définit d'elle-même comme « militante de la société civile ». De plus, la délégation à la représentativité que les autres mères lui ont confiée changent et chargent de responsabilité la relation qu'elle entretient avec le disparu : comme les *Madres de Plaza de Mayo*, elle ne se bat plus seulement pour retrouver son fils, mais pour *tous* les disparus victimes de la violence politique des frontières. La violence subite a permis à Souad et aux autres proches d'investir l'espace public stratégiquement, en donnant un nouveau sens à la citoyenneté, « [en s'emparant] de la "chose publique" pour s'y affirmer en tant que sujets politiques » (Neveu, 2004 : 14). Au-delà de son expérience personnelle, Souad milite pour une société tunisienne qui prenne en considération et au sérieux les conséquences du régime des frontières et pour que l'État reconnaisse ses respon-

<sup>52</sup> Voir par exemple les activités organisées par la coalition Boat4people (<http://boats4people.org/>), fondée en 2011 par une dizaine d'associations, afin de défendre les droits des personnes migrantes en mer. L'action phare de B4P est le parcours d'un voilier entre l'Italie et la Tunisie en 2012 afin d'« alerter sur l'hécatombe en Méditerranée ». Une initiative récente de Boat4people a été la création d'une guide pour les proches des disparus (<http://boats4people.org/guide/fr/#Accueil>).

sabilités politiques. Bien que la situation de contrôle politique soit tout à fait différente des cas argentin et chilien, les femmes tunisiennes sont rentrées aussi dans « cette catégorie de personnes qui menait initialement la recherche d'un membre disparu de la famille [qui] s'est transformée en une figure politique, socialement reconnue, qui implique actuellement la recherche du corps et de la mémoire, de la vérité et de la justice » (Panizo, 2017 : 90).

Cet espace d'action est cependant toujours en changement et les dynamiques des pouvoirs se modifient très vite : d'autres mères de disparus plus récents<sup>53</sup> arrivent dans l'arène associative des disparitions par migration et sont sollicitées par les activistes ; ainsi que d'autres présidents, comme Fatma, deviennent des acteurs clefs de l'arène. En septembre 2021, Souad m'a appelée en me demandant si je connaissais les raisons pour lesquelles elle n'avait pas été invitée à Palerme, à l'événement Coperta della Memoria, organisée par le Forum Lampedusa Solidale<sup>54</sup>, qui a collaboré étroitement avec des familles liées aussi à l'Association des Mères des migrants disparus. Au téléphone elle m'a dit, amère : « *eh, maintenant ils veulent les jeunes ! Les sœurs et les épouses !* »<sup>55</sup>. Toujours en tensions entre différents acteurs tunisiens et internationaux qui structurent la lutte, Souad doit constamment veiller à maintenir sa place parmi les réseaux militants, les organisations gouvernementales et les associations qui essayent de donner la parole à différentes familles, parmi celles qui ont perdu des proches dans « la fosse commune » (Ritaine, 2015) qu'est devenue la mer Méditerranée.

## Références bibliographiques

**Albahari Maurizio** (2015) *Crimes of peace: Mediterranean Migrations at the World's Deadliest Border*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

**Allal Amin et Geisser Vincent** (2018) Introduction. Good bye Ben Ali, in Amin Allal et Vincent Geisser Dirs, *Tunisie. Une démocratisation au-dessus de tout soupçon ?*, Tunis, Nirvana éditions, pp. 9-42.

**Ben Achour Souhayma et Ben Jemia Monia** (2011) *Révolution tunisienne et migration clandestine vers Europe : réactions européennes et tunisiennes*, CARIM, [en ligne]. URL : [https://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/18977/CARIM\\_ASN\\_2011\\_65.pdf](https://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/18977/CARIM_ASN_2011_65.pdf)

**Ben Khalifa Riadh** (2013) L'émigration irrégulière en Tunisie après le 14 janvier 2011. Le problème des disparus : pouvoirs publics et société civile, *Hommes & migrations*, 1303, pp. 182-188.

**Bierschenk Thomas et Olivier de Sardan Jean-Pierre** (1993) Les courtiers locaux du développement, *Bulletin de l'APAD*, 5, pp. 1-6.

<sup>53</sup> Les morts et les disparitions en Méditerranée ne s'arrêtent pas : les naufrages se multiplient et se multiplient les familles qui attendent en vain de nouvelles de leurs proches partis vers l'Italie. Selon le FTDES (2022 : 12), seulement en 2021, il y aurait eu 440 citoyens tunisiens morts ou disparus après avoir tenté la traversée de la Méditerranée.

<sup>54</sup> <https://www.facebook.com/ForumLampedusaSolidale/>

<sup>55</sup> Souad, appel sur Facebook, menée en français, 16 septembre 2021

- Boss Pauline** (1999) *Ambiguous loss: learning to live with unresolved grief*, Cambridge, Harvard University Press.
- Boubakri Hassan** (2013) *Migrations Internationales et Révolution en Tunisie*, Migration Policy Centre, [en ligne]. URL : <https://migrationpolicycentre.eu/docs/MPC-RR-2013-01.pdf>
- Bourdieu Pierre** (2001) *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Éditions du Seuil.
- Burchianti Margaret E** (2004) Building Bridges of Memory: The Mothers of the Plaza de Mayo and the Cultural Politics of Maternal Memories, *History and Anthropology*, 15 (2), pp. 133-150.
- Cattaneo Cristina** (2019) *Naufraghi senza volto. Dare un nome alle vittime del Mediterraneo*, Milano, Raffaello Cortina Editori.
- Cattaneo Cristina e D'Amico Michela** (2016) *I diritti annegati. I morti senza nome del Mediterraneo*, Milano, FrancoAngeli.
- Chouikha Larbi et Gobe Éric** (2015) *Histoire de la Tunisie depuis l'indépendance*, Paris, La Découverte.
- De Léon Jason** (2015) *The land of open graves. Living and dying on the migrant trail*, Oakland, University of California Press.
- Diallo Alimou** (2018) Politique de l'inanimé : un dispositif informel d'identifications des « corps sans vie et sans papiers » au Maroc, *Politique africaine*, 4 (152), pp. 141-183.
- Fassin Didier** (2014) De l'invention du traumatisme à la reconnaissance des victimes. Genèse et transformations d'une condition morale, *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 123, pp. 161-171.
- Fassin Didier** (2010) *La raison humanitaire. Une histoire morale du présent*, Paris, Le Seuil.
- Fjeld Anders et Tassin Étienne** (2015) Subjectivation et désidentification politiques. Dialogue à partir d'Arendt et de Rancière, *Ciencia Política*, 10 (19), pp. 193-223.
- Frontex** (2012) *Annual Risk Analysis 2012*, [en ligne]. URL : <https://op.europa.eu/en/publication-detail/-/publication/eeb319aa-9eab-433d-8873-11eaf80e96cb/language-en>
- FTDES** (2022) *Annual report on irregular migration — Tunisia 2021*, [online] URL: <https://ftdes.net/rapports/en.migration2021.pdf>
- FTDES** (2016) *État des lieux sur les migrants disparus*, [en ligne] URL : <http://ftdes.net/rapports/ETAT%20DES%20LIEUX%20SUR%20LES%20MIGRANTS%20DISPARUS.pdf>
- FTDES** (2013) *Rapport d'activité 2013* [en ligne]. URL : [https://ftdes.net/rapport-dactivites-2013\\_\\_trashed/](https://ftdes.net/rapport-dactivites-2013__trashed/)
- FTDES** (2012) *Rapport d'activité 2012* [en ligne]. URL : <https://ftdes.net/rapport-dactivite-2012/>
- Furri Filippo e Kobelinsky Carolina** (2021) La morte alle frontiere: dispositivo umanitario, gestione dei corpi e pratiche di accoglienza nella città di Catania, *Scienza & Politica. Per Una Storia Delle Dottrine*, 33 (64), pp. 69-90.

**Giusa Caterina** (2018) « On a fait la révolution pour être libres. Libres de partir » : les départs des harragas de la Tunisie en révolution, *Mouvements*, 1 (93), pp. 99-106.

**Guild Espelth et Bigo Didier** (2003) Le visa Schengen : expression d'une stratégie de « police » à distance, *Cultures & Conflits*, 49, pp. 22-37.

**Heller Charles et Pécoud Antoine** (2017) Compter les morts aux frontières : des contre-statistiques de la société civile à la récupération (inter)gouvernementale, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 33 (2-3), pp. 63-90.

**Hibou Béatrice** (2011) Tunisie. Économie politique et morale d'un mouvement social, *Politique Africaine*, 1 (121), pp. 5-22.

**Kobelinsky Caroline** (2019) Les traces des morts : gestion des corps retrouvé et traitement des corps absent à la frontière hispano-marocaine, *Critique internationale*, 2 (83), pp. 21-39.

**Kovras Iosif and Robins Simon** (2016) Death as the border: Managing missing migrants and unidentified bodies at the EU's Mediterranean frontier, *Political Geography*, 55, pp. 40-49.

**Lachenal Perrine** (2018) Des mises en « martyrs » contestées. Enjeux sociaux et sexués de l'iconographie de la révolution égyptienne, *Archives de sciences sociales des religions*, 181, pp. 69-93.

**Last Tamara, Dearden Kate and Spencer Craig** (2020) Mortality and Border Deaths Data Key Challenges and Ways Forward, in Paolo Cuttita and Tamara Last Tamara Eds., *Border Deaths. Causes, dynamics and consequences of migration-related mortality*, Amsterdam, Amsterdam University Press, pp. 53-70.

**Latham Krista E. and O'Daniel Alyson J.** (2018) *Sociopolitics of migrant death and repatriation. Perspectives from forensic science*, Cham, Springer International Publishing.

**Lestage Françoise** (2019) Comment les cadavres des migrants sont devenus des objets sociologiques. Notes sur quelques travaux en sciences humaines et sociales (2012-2018), *Critique internationale*, 2 (83), pp. 193-203.

**Loraux Nicole** (1990) *Les mères en deuil*, Paris, Éditions du Seuil.

**Mezghani Ali** (2012) Tunisie : une révolution, une élection et des malentendus, *Le Débat*, 1 (168), pp. 168-177.

**Navarro Marysa** (1989) The Personal is Political: Las Madres de Plaza de Mayo, in Susan Eckstein Ed., *Power and Popular Protest: Latin American Social Movements*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, pp. 241-258.

**Neveu Catherine** (2004) Les enjeux d'une approche anthropologique de la citoyenneté, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 20 (3), pp. 89-101.

**OIM** (2015) *Rapport de capitalisation — projet SALEMM*, [en ligne]. URL : <https://tunisia.iom.int/sites/g/files/tmzbd11056/files/documents/Rapport%20Capitalisation%20PROJET%20SALEMM%202015%20Version%20Finale.pdf>

**Oliveri Federico** (2016) "Where are our sons?" Tunisian families and the repolitization of deadly Migration across the Mediterranean Sea, in Lynda Mannik Ed., *Migration by Boat. Discourses of Trauma, Exclusion and Survival*, New York/Oxford, Berghahn Books, pp. 154-177.



**Olivier de Sardan Jean-Pierre** (1995) La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie, *Enquête*, 1, pp. 1-30.

**Panizo Laura Marina** (2017) Disparus, mort négligée et rituels en Argentine. De la quête à l'exhumation des corps, *Problèmes d'Amérique latine*, 1 (104), pp. 85-100.

**Parr Hester, Stevenson Olivia and Woolnough Penny** (2016) Search/ing form-issing people: Families living with ambiguous absence, *Emotion, Space and Society*, 19, pp. 66-75.

**Pécoud Antoine** (2017) De la « gestion » au contrôle des migrations ? Discours et pratiques de l'Organisation internationale pour les migrations, *Critique internationale*, 3 (76), pp. 81-99.

**Pillant Laurence** (2019) « Not in my cemetery ». Le traitement des corps des migrants morts à la frontière, *Critique Internationale*, 2 (83), pp. 41-59.

**Ritaine Évelyne** (2015) Quand les morts de Lampedusa entrent en politique : *damnatio memoriae*, *Cultures & Conflits*, 3-4 (99-100), pp. 117-142.

**Robins Simon** (2016) Discursive Approaches to Ambiguous Loss: Theorizing Community-Based Therapy After Enforced Disappearance, *Journal of family Theory & review*, 8 (3), pp. 308-323.

**Rygiel Kim** (2016) Dying to live: migrant deaths and citizenship politics along European borders: transgressions, disruptions, and mobilizations, *Citizenship Studies*, 20 (5), pp. 545-560.

**Salaris Coline** (2017) Mobiliser par émotions, mobiliser les émotions. Le cas des victimes du Distilbène, *Revue française de science politique*, 67, pp. 857-878.

**Saillant Francine** (2011) Droits humains et témoignages : l'épreuve de la culture, *Alterstice*, 1 (2), pp. 3-8.

**Salzbrunn Monika, Souiah Farida et Mastrangelo Simon** (2015) Les « brûleurs » de frontières dans la musique populaire tunisienne. La migration non documentée au prisme de chansons de rap et de mezzoued, *Afrique contemporaine*, 2 (254), pp. 37-56.

**Siari Naawa** (2016) Au Mexique, des morts moins anonymes, *Plein droit*, 2 (109), pp. 19-22.

**Sossi Federica** (2015) Donne fotografia tra i fantasmi del Mediterraneo, *Deportate, esuli, profughe*, 28, pp. 184-204.

**Souiah Farida** (2019) Corps absent : des fils disparus et des familles en lutte ? Le cas des migrants tunisiens, *Critique internationale*, 2 (83), pp. 87-100.

**Souiah Farida** (2013) Les politiques migratoires européennes restrictives : une fabrique de harraga, *Hommes et migrations*, 1304, pp. 95-101.

**Stierl Maurice** (2016) Contestations in death – the role of grief in migration struggles, *Citizenship Studies*, 20 (2), pp. 173-191.

**Tarragoni Federico** (2016) Du rapport de la subjectivation politique au monde social. Les raisons d'une mésentente entre sociologie et philosophie politique, *Raisons politiques*, 2 (62), pp. 115-130.

**Tarragoni Federico** (2014) La prise de parole comme processus de subjectivation politique. Une approche sociologique, *Tumultes*, 2 (43), pp. 175-190.



**Tassin Étienne** (2014) Subjectivation versus sujet politique. Réflexions à partir d'Arendt et de Rancière, *Tumultes*, 2 (43), pp. 157-173.

**Taylor Diana** (2001) Making a Spectacle: The Mothers of the Plaza de Mayo, *Journal of the Association for Research on Mothering*, 3 (2), pp. 97-109.

**Traïni Cristophe et Simeant Johanna** (2009) Introduction. Pourquoi et comment sensibiliser à la cause ?, in Cristophe Traïni, *Émotions...Mobilisation !*, Paris, Presses de Science Po, pp. 11-34.

**Vacchiano Francesco and Afailal Hafsa** (2021) "Nothing will ever be the same again". Personal commitment and political subjectivation in the 20 February Movement in Morocco, *The Journal of North African Studies*, 26 (2), pp. 231-250.

**Verstraeten Alice** (2006) *Disparition et témoignage. Réinventer la résistance dans l'Argentine des « Mères de la Place de Mai »*, Laval, Presses de l'Université de Laval.

**Wihtol de Wenden Catherine** (2012) La frontière dans les relations internationales : les révolutions arabes et le contentieux franco-italien à propos de Schengen, *Migrations Société*, 2 (140), pp. 277-284.

**Zagaria Valentina** (2019) « Une petite histoire au potentiel symbolique fort ». La fabrique d'un cimetière de migrants inconnus dans le sud-est tunisien, *Critique Internationale*, 2 (83), pp. 61-85.

**Sofia Stimmatini**

**Les expériences politiques de l'absence : le processus de subjectivation de proches de disparus par migration en Tunisie**

Cet article s'intéresse aux expériences politiques de l'absence de familles de *harraga* tunisiens disparus par migration. Cette contribution s'appuie sur une ethnographie conduite en Tunisie auprès d'associations de proches de disparus et d'échanges à distance avec certaines familles. À travers trois vignettes ethnographiques, l'article montre comment les faits d'exposer son propre corps et des photos de disparus, de traduire les mots d'une autre mère, et de prendre la parole en public construisent le processus de subjectivation politique qui remet en question l'identité des proches qui se mobilisent. Ceci modifie la perception que les acteurs ont d'eux-mêmes et de la relation qu'ils entretiennent avec les disparus. L'action collective et l'engagement politique font des mères et des épouses des *harraga* disparus des sujets politiques impliqués au nom de la liberté de circulation de tous les individus.

**Political Experiences of Absence: The Process of Political Subjectivation of Relatives of the Missing Tunisian Migrants in Tunisia**

This article focuses on the political experience of absence in families of Tunisian *harraga* who disappeared by migration. This contribution is based on an ethnography conducted in Tunisia with associations of relatives of the missing and on remote exchanges with certain families. Through three ethnographic vignettes, the article shows how exposing one's own body and photos, translating the words of another mother, and speaking in public construct the process of political subjectivation that calls into question the identity of the relatives who mobilize. This changes the actors' perception of themselves and their relationship with the disappeared. Collective action and political commitment make the mothers and wives of the missing *harraga* political subjects involved in the name of the freedom of movement of all individuals.

**Las experiencias políticas de la ausencia: el proceso de subjetivación política de los familiares de los desaparecidos por la migración en Túnez**

Este artículo se centra en las experiencias políticas de las familias de los *harraga* tunecinos desaparecidos por la migración. Esta contribución se basa en una etnografía realizada en Túnez con asociaciones de familiares de desaparecidos y en intercambios a distancia con algunas familias. A través de tres viñetas etnográficas, el artículo muestra cómo el hecho de exponer el propio cuerpo y las fotos, traducir las palabras de otra madre y hablar en público construyen el proceso de subjetivación política que pone en cuestión la identidad de los familiares que se movilizan. Esto cambia la percepción que los actores tienen de sí mismos y de su relación con los desaparecidos. La acción colectiva y el compromiso político convierten a las madres y esposas de los *harraga* desaparecidos en sujetos políticos implicados en nombre de la libertad de circulación de todas las personas.

# Chronique juridique

## Dynamiques du droit international relatif à l'éducation dans son application aux étudiantes et étudiants réfugiés

Florian Aumond<sup>1</sup>

Parmi les dix-sept objectifs de développement durable (ODD) définis par l'Assemblée générale des Nations unies en 2015 le quatrième vise, en sa cible 3, à faire en sorte d'ici à 2030 « que les femmes et les hommes aient tous accès dans des conditions d'égalité à un enseignement technique, professionnel ou tertiaire, y compris universitaire, de qualité et d'un coût abordable ». Cette ambition générale est déclinée, pour les réfugiés, par le Haut Commissariat des Nations unies pour les réfugiés (UNHCR) à la faveur du lancement de la campagne « 15by30 » (2019). Il s'agit alors de viser, à l'horizon 2030, un taux de 15 % d'admission « of college-eligible refugees in tertiary or connected higher education programmes in host and third countries » (UNHCR, 2019). Ayant longtemps plafonné à 1 %, s'élevant à 3 % en 2019, il est de 6 % en 2021 (UNHCR, 2022). Quoique faible, une dynamique semble donc s'être enclenchée. Elle bénéficie d'un contexte doublement favorable : d'une part, elle est soutenue par une tendance généralisée — encore que très inégalement répartie — à la démocratisation de l'accès à l'enseignement supérieur ; d'autre part, elle tient au fait que la mobilité des étudiantes et étudiants n'affronte pas les mêmes entraves que celles rencontrées par d'autres catégories de la population (Kabbanji et Toma, 2020)<sup>2</sup>. Et cette ouverture touche également les réfugiés, déjà présents sur le territoire des États tiers.

Cette tendance trouve une traduction dans le domaine du droit international relatif à l'éducation. Classiquement, celui-ci est construit sur une distinction entre les trois niveaux d'enseignement (primaire, secondaire, supérieur), l'étendue et l'intensité des obligations à la charge des États s'amenuisant à mesure de l'avancée dans le parcours scolaire puis universitaire. Or, si ces différences demeurent, elles tendent à s'estomper du fait d'un alignement (relatif) des régimes du secondaire voire du supérieur sur celui, beaucoup plus favorable,

1 Juriste, Université de Poitiers, CECOJI (UR 21665), Migrinter, Bât. A10, 15 rue Sainte-Opportune, TSA 81100, 86073 Poitiers cedex 9 ; florian.aumond@univ-poitiers.fr

2 Il ne s'agit bien évidemment pas de nier les difficultés qu'ils et elles rencontrent, tant pour venir poursuivre leurs études dans les États d'accueil, que sur place. On pourra ici renvoyer au dossier de la revue *Plein droit*, dans sa livraison de novembre 2021 (n°130), consacré à la question (« Étrangers au ban de la fac »).

prévalant dans le primaire. Les réfugiés bénéficient dans une certaine mesure de cette dynamique. En réalité, elle s'observe surtout au niveau de l'accès à l'enseignement supérieur, c'est-à-dire, en ce qui concerne l'évaluation des qualifications aux fins de déterminer si les *postulantes et postulants* satisfont aux conditions minimales pour être admis. Cela est en revanche moins évident en ce qui concerne l'*admission*, soit l'*intégration* effective dans les établissements et programmes de l'enseignement supérieur.

## Postuler : un accès conditionné mais facilité à l'enseignement supérieur

L'accès à l'enseignement supérieur doit être, aux termes de la Déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH), « ouvert en pleine égalité à tous en fonction de leur mérite ». Cette indexation sur le « mérite », le fait par conséquent que les États ne soient pas invités à le généraliser, singularise l'enseignement supérieur par rapport aux autres degrés (primaire et secondaire). Et s'il partage avec eux l'application du principe de non-discrimination fondée sur la nationalité ou le statut migratoire (CMW/CDE, 2017), la situation d'extranéité, en général, la qualité de réfugié, en particulier, pourront néanmoins compliquer l'accomplissement de cette exigence ; donc, entraver l'accès aux établissements d'enseignement supérieur. Au vrai, les difficultés se déplacent alors du statut personnel (nationalité, situation migratoire) du postulant ou de la postulante — statut qui ne peut légalement intervenir pour fonder un refus —, au lieu d'obtention des diplômes et titres conditionnant son accès. Le refus de reconnaître les qualifications qu'une personne — indépendamment de sa nationalité — aurait obtenues dans un autre État ne caractérise en effet pas une discrimination prohibée à son encontre ; elle procède a priori du choix discrétionnaire de l'État concerné de ne pas se voir opposer un acte (ici, la qualification) adopté par un autre État.

Il en va différemment s'il s'est engagé juridiquement à les reconnaître. C'est à ce niveau qu'une évolution se dessine, notamment pour les étudiantes et étudiants réfugiés. L'action en la matière s'est déployée au niveau universel en deux temps et à deux niveaux et a été organisée par la même organisation internationale : l'UNESCO. Celle-ci a joué un rôle central lors du premier mouvement, celui de *régionalisation* du processus de reconnaissance des qualifications, qui a émergé au tournant des années 1970-1980, en soutenant l'élaboration, promouvant la ratification puis accompagnant la mise en œuvre des premières conventions régionales sur la question : région méditerranéenne (1976), région européenne (1979), Afrique (1981), Asie et Pacifique (1983). Selon ces textes, chaque État partie à la convention reconnaît les diplômes, titres et grades délivrés par chaque autre et ce, quelle que soit la nationalité de son détenteur. Ces conventions consacrent donc un droit d'*accès* à l'enseignement supérieur pour les postulantes et postulants, le cas échéant réfugiés, ayant obtenu leur qualification dans un autre État. Elles ne consacrent en revanche pas de droit à l'*admission* dans les établissements ou les programmes, dès lors qu'elles ménagent la possibilité pour les États de la subordonner au respect de conditions supplémentaires (cf. *infra*).

L'UNESCO est encore au cœur de la seconde étape du processus de reconnaissance, qui se déroule dans les années 2010 et, surtout, après 2015. Elle intervient en ce sens, en premier lieu, via l'élargissement et l'approfondisse-

ment du mouvement de régionalisation, ce qui passe par la révision des textes précédemment adoptés (Asie et Pacifique, 2011 ; Afrique, 2014 ; États arabes, 2022) et par l'adoption de conventions dans une région n'en étant pas encore pourvue (Amérique latine et Caraïbes, 2019)<sup>3</sup>. Le rôle de l'UNESCO est d'autant plus déterminant en ce qui concerne, en second lieu, *l'internationalisation* du processus de reconnaissance des qualifications. Autrice d'une première *Recommandation sur la reconnaissance des études et des titres de l'enseignement supérieur* en 1993 (texte non obligatoire), elle est également à l'initiative de la *Convention mondiale sur la reconnaissance des qualifications relatives à l'enseignement supérieur* adoptée sous ses auspices à Paris en 2019. Il s'agit alors de prolonger la reconnaissance des diplômes et titres obtenus par les États d'une même région par une reconnaissance de ceux l'ayant été par des États relevant de deux régions distinctes<sup>4</sup>.

L'UNESCO parachève ici un projet ancien qui a pu aboutir en raison de la conjonction de deux éléments résumés par ce passage du document adopté à l'issue du Forum mondial sur l'éducation d'Incheon (2015) : « l'élaboration d'une [telle convention] est nécessaire pour faire face à la mobilité grandissante des personnes et contribuer à améliorer l'accès à l'enseignement supérieur pour les réfugiés et les personnes déplacées ». Le premier moteur est ainsi *structurel* : accompagner une mobilité croissante en levant les obstacles susceptibles de l'entraver. On se place ici dans la suite des ODD. À cette fin, la Convention mondiale pose notamment une présomption de reconnaissance des qualifications acquises dans les autres États, présomption cependant levée si l'État de l'établissement démontre des « différences substantielles » dans les conditions générales d'accès.

Le second vecteur d'adoption de la Convention mondiale consiste en la prise en considération de la situation spécifique des personnes réfugiées (et des déplacés internes). Il est de nature *conjoncturel* si l'on observe que l'on se situe (2015) au moment de ladite « crise » migratoire. Ce contexte explique d'ailleurs également l'évolution observée dans le domaine de la reconnaissance des diplômes et titres au niveau européen (Conseil de l'Europe). La Convention de Lisbonne sur la reconnaissance des qualifications relatives à l'enseignement supérieur dans la région européenne (1997) avait anticipé le mouvement de prise en compte de la situation particulière des demandeurs de protection internationale, en invitant les États parties à prendre « toutes les mesures possibles et raisonnables [...] pour élaborer des procédures appropriées permettant d'évaluer équitablement et efficacement si les réfugiés, les personnes déplacées et les personnes assimilées aux réfugiés » remplissaient les conditions générales d'accès. Elle avait surtout indiqué que cette procédure devait intervenir « même lorsque les qualifications obtenues dans l'une des parties ne peuvent pas être prouvées par des documents l'attestant ». Cette précision était fondamentale pour des personnes ayant parfois été contraintes de fuir précipitamment et/ou n'ayant pas été en mesure d'emporter avec elles ou de conserver sur elles les preuves de leurs qualifications.

<sup>3</sup> Elle est entrée en vigueur le 23 octobre 2022, après sa ratification par un quatrième État.

<sup>4</sup> La Convention a été ratifiée par dix-huit États (décembre 2022). Il manque désormais deux ratifications pour qu'elle entre en vigueur.

Adoptée pour affronter la situation des réfugiés d'ex-Yougoslavie, peu appliquée jusqu'alors<sup>5</sup>, cette disposition a retrouvé tout son intérêt après 2015<sup>6</sup>. Le contexte migratoire encourage alors le Comité de la Convention de Lisbonne à adopter une *Recommandation sur la reconnaissance des qualifications des réfugiés, des personnes déplacées et des personnes assimilées aux réfugiés* (2017) venant développer les principes énoncés dans la Convention de Lisbonne. Elle consacre notamment le « droit à l'évaluation » de ces qualifications, évaluation dont elle précise en outre qu'elle devra « être fondée sur des procédures et critères transparents et être réalisée gratuitement ou à un coût raisonnable, et dans un délai raisonnable »<sup>7</sup>. Ces principes formels sont prolongés par un mécanisme opérationnel développé en parallèle par le Conseil de l'Europe et différents partenaires : le *Passeport Européen des Qualifications pour les Réfugiés*, proposant un format standard de présentation des qualifications appréciées par des évaluateurs indépendants<sup>8</sup>.

L'Europe a tenu lieu d'incubateur pour un dispositif désormais internationalisé. Sur le modèle des conventions régionales (Afrique, Amérique du Sud et Caraïbes), la Convention mondiale contient une disposition reprenant, presque à l'identique, celle consacrée aux personnes réfugiées ou déplacées dans la Convention de Lisbonne. Afin d'opérationnaliser les principes énoncés, l'UNESCO a également institué un *Passeport des Qualifications pour les Réfugiés et Migrants Vulnérables*. Inspiré du passeport européen, ce document a été pour la première fois délivré à des étudiantes et étudiants réfugiés en Zambie (2019), avant de bénéficier, en mai 2021 à vingt-et-une personnes réfugiées syriennes présentes en Irak. Assurément précieux pour ces titulaires, ce passeport n'en reste pas moins limité dans sa portée : d'une part, son objet exclusivement « académique » a pour conséquence qu'il ne donne aucun droit à entrer sur le territoire d'un quelconque État ; d'autre part, n'équivalant pas à un acte formel de reconnaissance, il ne garantit aucun droit d'accès à l'enseignement supérieur. Le Passeport des qualifications n'en doit pas moins permettre de faciliter la procédure d'évaluation, puisque les autorités sont invitées à dûment prendre en considération les informations qui y sont contenues lors de leur évaluation. Mais cela ne préjuge pas de la décision prise au niveau de l'admission.

## Intégrer : une admission conditionnée dans les établissements d'enseignement supérieur

L'accès à l'enseignement supérieur n'ouvre pas droit automatiquement à l'admission dans un établissement ou un programme. La première étape valide le

5 La littérature académique reflète d'ailleurs cette relative indifférence (Dryden-Peterson et Wenona, 2012).

6 Il est assez rare pour le relever : des contextes migratoires singuliers n'ont pas ici engagé un processus d'érosion des droits, mais bien un certain renforcement. Illustration de la situation (relativement) singulière des étudiantes et étudiants étrangers.

7 En France, les demandeurs et bénéficiaires de la protection internationale sont exonérés des frais de traitement de leur demande de reconnaissance. Pour les autres, ils s'élèvent à vingt euros lors du dépôt du dossier et à cinquante euros au niveau de l'instruction.

8 Ce dispositif prend place aux côtés d'autres, notamment le *Toolkit for Recognition of Higher education for refugees, displaced persons and persons in a refugee-like situation* mis en place en 2016 par un consortium comprenant notamment France Education International.

respect de conditions générales (essentiellement les qualifications) préalables, conditions pouvant être assorties d'exigences complémentaires afin d'intégrer une formation. Dans la suite des premières conventions régionales de reconnaissance des qualifications, la Recommandation de l'UNESCO de 1993 déjà mentionnée évoque à cet égard, entre autres, « la capacité d'accueil, la réussite aux examens d'entrée ou une connaissance suffisante de la langue d'enseignement ». La Convention mondiale de 2019 admet également, tout d'abord, que « l'admission dans un établissement déterminé de l'enseignement supérieur ou à un programme déterminé de cet établissement peut, selon des règles justes et transparentes, être limitée ou sélective » (article IX, 3). L'application de ces critères est alors soumise à l'observation du principe transversal de non-discrimination, ce qui signifie que la qualité de réfugié ne saurait à elle seule fonder un refus d'admission à des formations aux capacités restreintes ; les personnes réfugiées doivent alors être astreintes aux mêmes épreuves de sélection que les autres postulants et postulantes.

La Convention mondiale reconnaît également que « l'admission dans un établissement déterminé de l'enseignement supérieur peut être subordonnée à la maîtrise suffisante par le titulaire de la qualification de la langue ou des langues d'enseignement de l'établissement concerné, ou d'autres langues spécifiées » (article IX, 5). Une telle exigence, que l'on retrouve dans les différentes conventions régionales de reconnaissance de l'UNESCO, constitue alors une particularité de l'enseignement supérieur. En effet le principe d'universalité, pour le primaire, celui de généralité, pour le secondaire<sup>9</sup>, s'opposent à ce que l'admission dans un établissement scolaire soit conditionnée à la maîtrise de la langue d'enseignement. À l'inverse, l'effet utile de l'obligation de scolarisation de *tous les enfants* suppose que les États mettent en place des dispositifs spécifiques afin de pallier les retards linguistiques des élèves allophones, sur le modèle des *UPE2A* instaurés en France. Rien de tel dans le supérieur, y compris pour les personnes réfugiées. La Recommandation de 2017 du Comité de la Convention de Lisbonne apporte à ce sujet tout au plus une nuance en précisant que « [l]e manque de connaissance de la langue ou des langues du pays d'accueil et/ou de l'institution d'accueil ne devrait pas en soi être considéré comme une raison pour refuser l'évaluation de la reconnaissance ». Car, poser qu'il ne saurait opposer un obstacle dirimant à l'accès, ne signifie pas que ce manque ne pourra pas être pris en compte au niveau de l'admission<sup>10</sup>.

L'admission dans un établissement d'enseignement supérieur peut également être subordonnée à l'acquittement préalable de frais d'inscription. Cette condition n'entre a priori pas en contradiction avec les différents instruments internationaux. Ils réservent en effet à l'enseignement primaire l'obligation *immédiate* d'en prévoir la gratuité et font seulement reposer sur les États une

9 Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (PIDESC), 3 janvier 1976, article 13§2, lettres a) et b). URL : <https://www.ohchr.org/fr/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-economic-social-and-cultural-rights>

10 Cette absence d'obligation n'empêche évidemment pas la mise en place de dispositifs d'aide à l'apprentissage de la langue d'enseignement de l'établissement. La création de plusieurs « DU passerelles » en France, permettant à des demandeurs et demandeuses d'asile ou bénéficiaires de la protection internationale de suivre des cours de français tout en bénéficiant des droits ouverts par ailleurs aux étudiantes et étudiants, en est une illustration.



obligation *progressive* pour les deux autres niveaux<sup>11</sup>. Et si la gratuité tend à s'imposer, en fait sinon en droit, dans la plupart des États pour l'enseignement secondaire, il en va différemment pour le supérieur. Le droit français semble se conformer à ce cadre général, non sans comporter une certaine ambiguïté. La situation dans l'enseignement (public) primaire et secondaire est claire, la gratuité y étant consacrée<sup>12</sup>. Elle est en revanche plus confuse dans l'enseignement supérieur, confusion entretenue par la décision rendue par le Conseil constitutionnel le 11 octobre 2019 (2019-809 QPC) : si, d'un côté, il consacre l'extension de l'exigence constitutionnelle de gratuité à l'enseignement supérieur, de l'autre, il nuance la portée de cette exigence en admettant qu'elle ne « fait pas obstacle, pour ce degré d'enseignement, à ce que des droits d'inscription modiques soient perçus ». Et l'on sait combien, pour les étudiantes et étudiants en mobilité internationale, cette « gratuité peut coûter cher » (Beaufils et Malverti, 2020) à la suite du rehaussement très substantiel des frais d'inscription les concernant effectué par l'arrêté du 19 avril 2019 *relatif aux droits d'inscription dans les établissements publics d'enseignement supérieur relevant du ministre chargé de l'enseignement supérieur*<sup>13</sup>. Pour autant, cette augmentation n'a pas été considérée par le Conseil d'État comme contraire à l'exigence de gratuité non plus qu'au principe d'égalité des usagers devant les services publics<sup>14</sup>. Selon le juge administratif, la différence de traitement en résultant serait en effet en rapport avec la différence de situation entre « des étudiants ayant, quelle que soit leur origine géographique, vocation à être durablement établis sur le territoire national » et ceux étant « venus en France spécialement pour s'y former ». Cette distinction articulée autour du lien durable avec le territoire explique d'ailleurs que les bénéficiaires du statut de réfugié soient exemptés de cette hausse des tarifs dans l'arrêté du 19 avril 2019.

L'admission dans un établissement ne constitue assurément qu'une étape dans un parcours universitaire potentiellement long. Pour rester sur l'aspect financier, la modicité voire même la gratuité des droits d'inscription n'évacue que partiellement les difficultés qu'affrontent fréquemment les étudiantes et étudiants réfugiés. Plusieurs États proposent alors des bourses afin de les aider à faire face à l'ensemble des frais occasionnés par et durant leurs études. Corollaires souvent indispensables à leur poursuite elles relèvent, dans leur organisation générale comme dans leur octroi à une catégorie d'étudiantes ou d'étudiants ou à un étudiant ou une étudiante spécifiquement, du pouvoir discrétionnaire de l'État. Il est en effet pour le moins difficile de trouver un fondement à un hypothétique *droit* à bénéficier d'un tel appui, y compris pour les réfugiés. Une certaine évolution s'observe néanmoins en la matière, allant dans le sens d'une *internationalisation* de la pratique. Lors du Sommet des dirigeants sur les réfugiés organisé en septembre 2016 à l'occasion de l'adoption de la Déclaration de New York pour les réfugiés et les migrants, plusieurs États ont pris des enga-

11 PIDESC, article 13 §2, lettres a), b) et c). URL : <https://www.ohchr.org/fr/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-economic-social-and-cultural-rights>

12 Code de l'éducation, articles L. 132-1 et L. 132-2.

13 Les droits sont ainsi passés de 170 € à 2 770 € pour les licences, de 243 € à 3 770 € pour les masters.

14 Conseil d'État, *Association UNEDESEP et autres*, 1<sup>er</sup> juillet 2020.



gements en matière d'octrois de bourses<sup>15</sup>. La plupart ont été confirmés, voire renforcés dans le cadre du premier Forum mondial des réfugiés (2019), à l'occasion duquel d'autres promesses ont par ailleurs été enregistrées<sup>16</sup>.

Ces initiatives, individuelles ou collectives, publiques et/ou privées, très inégales dans leur contenu et leurs objectifs et n'emportant aucune obligation juridique pour leurs auteurs s'avèrent assurément insuffisantes pour pleinement répondre au défi de l'éducation supérieure des réfugiés. Il n'est notamment pas acquis qu'elles permettront de soutenir l'objectif de 15 % de scolarisation d'ici à 2030 fixé par l'UNESCO. Elles n'en participent pas moins du mouvement d'ensemble décrit en introduction ; ce faisant, elles miment la construction d'un droit humain à l'éducation supérieure dont seraient également titulaires les étudiantes et étudiants réfugiés (Gilchrist, 2018).

## Références bibliographiques

**Beaufils Cyrille et Malverti Clément** (2020) Droit d'inscription dans l'enseignement supérieur : quand la gratuité peut coûter cher, *Actualité juridique. Droit administratif*, 31, pp. 1783-1794.

**Comité des droits économiques, sociaux et culturels (CDESC)** (2017) *Devoirs des États envers les réfugiés et les migrants au titre du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels*, Organisations des Nations Unies, [en ligne]. URL : <http://docstore.ohchr.org/SelfServices/FilesHandler.ashx?enc=4sl-Q6QSmIBEDzFEovLCuW1AVC1NkPsgUedPIF1vfPMJbFePxX56jVyNBwivepPdIA nfvfqReUpu0UKFamI%2BPI%2FxBKwMOGOMmedjiNqM02bB7Aful6tp30klqYR AxBGfd>

**Comité pour la protection des droits de tous les travailleurs migrants et des membres de leur famille (CMW)/Comité des droits de l'enfant (CDE)** (2017) *Observation générale conjointe n° 4 (2017) et n° 23 (2017) sur les droits de l'enfant et sur les obligations des États en matière de droits de l'homme des enfants dans le contexte des migrations internationales dans les pays d'origine, de transit, de destination et de retour*, Organisation des Nations Unies, [en ligne]. URL : <http://docstore.ohchr.org/SelfServices/FilesHandler.ashx?enc=6QkG1d%2FPPRiCAqhKb7yhsrMulHhdD50s6dX7ewCBgoc3aRFSDe0ukyIlgphiFFs8N ibQYEB4vKte9Tz1clhvJOP00JeIG0LEjNVORyTDNNj%2Fv0wVwPxy%2B8%2FDy aAOUWMel>

**Conseil des droits de l'Homme (CDH)** (2018) *Rapport de la Rapporteuse spéciale sur le droit à l'éducation : l'éducation des réfugiés*, Doc. NU A/73/262, [online]. URL: <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N18/241/72/PDF/N1824172.pdf?OpenElement>

**Dryden-Peterson Sarah and Giles Wenona** (2012) Introduction: Higher Education for Refugees, *Refuge: Canada's Journal on Refugees*, 27 (2), pp. 3-9.

**Gilchrist Heidi R.** (2018) Higher Education is a Human Right, *Global Law Review*, 17 (3), pp. 645-676.

**Kabbanji Lama et Toma Sorana** (2020) Politiques migratoires et sélectivité des migrations étudiantes en France : une approche sociodémographique, *Migrations Société*, 2 (180), pp. 37-64.

<sup>15</sup> <https://www.unhcr.org/58526bb24>

<sup>16</sup> <https://globalcompactrefugees.org/channel/pledges-contributions>

**UNHCR** (2022) *All inclusive. The Campaign for Refugee Education*, [online]. URL: <https://www.unhcr.org/publications/education/631ef5a84/unhcr-education-report-2022-inclusive-campaign-refugee-education.html>

**UNHCR** (2021) *Staying the Course. The Challenges facing Refugee Education*, [online]. URL: <https://www.unhcr.org/publications/education/612f85d64/unhcr-education-report-2021-staying-course-challenges-facing-refugee-education.html>

**UNESCO** (2020) *UNESCO Qualifications Passport for Refugees and Vulnerable Migrants: information Notes*, [online]. URL: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000374690>

**UNHCR** (2019) *Education 2030: A Strategy for Refugee Education*, [online]. URL: <https://www.unhcr.org/publications/education/5d651da88d7/education-2030-strategy-refugee-education.html>

# Notes de lecture

**Monge, Mathilde**

**Muchnik, Natalia**

*L'Europe des diasporas XVIe-XVIIIe siècle.* –

Paris : Presses universitaires de France,

2019. – 552 p.

ISBN : 978-2-130-79844-6

Fruit d'une longue maturation lors de séminaires tenus à l'EHESS par les deux autrices, d'un compagnonnage avec d'autres chercheuses comme Marie-Carmen Smyrnelis, ainsi qu'avec de nombreux discutants, cette synthèse rendra de distingués services. À partir de deux terrains de recherches initialement distincts, le monde germanique et les minorités anabaptistes pour Mathilde Monge, les communautés judéo-ibériques pour Natalia Muchnik, les deux autrices ont développé des questionnaires qui les ont « naturellement » amenées à un dialogue savant particulièrement fécond autour de la coexistence interreligieuse, comme d'une histoire comparée des diasporas attentive aux enjeux anthropologiques, sociaux et culturels. Les autrices évoquent d'emblée « la centralité du facteur religieux » et prêtent tout au long du livre une attention fine aux enjeux de coexistence interreligieuse et interconfessionnelle mais en intégrant fortement ses composantes démographiques, sociales, culturelles et matérielles. Ce faisant, elles ont réussi à articuler efficacement un questionnaire commun, des chapitres thématiques, et des études de cas spécifiques, sans juxtaposition artificielle.

Le premier chapitre donne le ton du livre en s'attaquant frontalement à un massif difficile à escalader, la polysémie diasporique, et les usages d'un « mot valise ». Les *diaspora studies* ont longtemps souffert de leur éclatement en aires géographiques et de la faiblesse des approches comparées. D'où le choix des autrices de lancer en permanence des ponts, d'une aire à l'autre,

d'une spécialité à l'autre, et de privilégier l'étude des mobilités diasporiques, des installations et des relations avec les sociétés d'accueil. *L'Europe des Diasporas* couvre un espace-temps à géométrie et intensité variables — en fonction des principaux flux — qui intègre les dynamiques méditerranéennes et baltiques comme les logiques transnationales. Les « translocations » sont suivies de près et les débats historiographiques remis en perspective. Les recherches récentes en histoire et en sociologie des réseaux sont mobilisées avec succès, de même que les nombreuses productions sur les consuls et les réseaux consulaires, qui peuvent non seulement apporter secours et protection, mais dont les correspondances échangées avec leurs tutelles comme avec les pouvoirs locaux « in-forment » les diasporas et les communautés en exil.

Le choix du jeu d'échelles — spatiales mais aussi temporelles — est non seulement d'emblée revendiqué par les autrices mais il fonctionne particulièrement bien tout au long du livre. Il en va de même de l'attention au *trauma* fondateur et aux mises en écriture qu'il suscite, au ras de l'événement déclencheur ou à distance. Articulés, ils permettent aux autrices d'incarner les parcours diasporiques, de reconstituer dans l'espace comme dans le temps les itinéraires individuels comme collectifs. Une ville comme celle de Testour, dans la régence barbaresque de Tunis, revient par exemple au premier plan dans plusieurs chapitres, aussi bien par l'évocation de sa refondation que par l'attention aux manières d'habiter la ville, de s'intégrer à un environnement, de construire son logement ou d'adopter une horloge à cadran purement décorative tout droit venue des églises de la couronne d'Aragon sur les mosquées construites par les

morisques. Le style morisque et ses hybridations participent de cette complexité des enjeux diasporiques en termes d'identité et de vie quotidienne.

L'attention aux identités maintenues et revendiquées, tues et mêlées, est aussi l'une des grandes richesses de ce livre. C'est un champ riche mais miné, que les autrices abordent de manière très convaincante, notamment à travers le rôle des archives, conservatoires de la mémoire diasporique et de ses traumatismes. Les archives permettent aux communautés de correspondre, de dialoguer entre elles, de partager des normes et des pratiques, mais aussi de prendre un ascendant moral les unes sur les autres, lorsque la conservation d'archives est aussi un gage de fidélité à l'orthodoxie et le transfert d'archives une reconnaissance symbolique d'autorité. La diaspora est en effet structurée par la hantise de la perte, de la dissolution, de l'effacement, de la mémoire comme de ceux qui s'y rattachent. Mémoire, identité sont des enjeux de pouvoir à la fois symbolique et bien réel au sein des communautés et en dehors d'elles. Le droit, les institutions qui le disent et le font respecter ou acceptent une négociation des normes font également l'objet d'une attention renouvelée, d'autant qu'ils ouvrent aussi des espaces de dialogues avec les sociétés d'accueil et leurs formes d'organisation. On comprend dès lors pourquoi les enjeux taxinomiques et lexicaux sont si importants. Leur étude scande la progression de l'analyse et les démonstrations du livre. Elle permet entre autres de faire le point sur d'importants débats historiographiques : que signifie par exemple être grec au cours des temps modernes ? Sa signification est-elle identique dans l'Archipel (les îles de la mer Égée), à Constantinople ou à Saint-Petersbourg ? À quels droits spécifiques et privilèges des juifs livournais peuvent-ils prétendre, non seulement à Livourne, au temps des constitutions *livornine*, mais aussi à Tunis ? Que signifie l'usage du bas allemand (*Plautdietsch*) par les mennonites ?

Enfin, le livre assume un dialogue avec l'histoire du temps présent, de l'évocation, en ouverture, de la décision prise par l'Espagne et le Portugal en 2015 d'accorder des passeports aux descendants des juifs ibériques expulsés du XVe au XVIIIe siècle — avec un intérêt potentiel pour les juifs britanniques partisans du maintien dans l'Union européenne alors que les perspectives du Brexit s'annonçaient — à l'affirmation en conclusion que « c'est précisément la distance temporelle et civilisationnelle du "monde d'avant" qui permet d'objectiver le monde d'aujourd'hui, dans lequel les diasporas se multiplient au rythme de la popularité du "prisme" diasporique ». Objets d'histoire(s), les diasporas sont aussi des vecteurs d'expression de différence, de partage et de solidarité — parmi de très nombreux thèmes, les confréries, les dots et les secours font l'objet de développements passionnants —, de revendication et de nostalgie.

Les cartes qui traduisent dans l'espace les dynamiques diasporiques illustrent cette variation d'échelles, du Refuge huguenot aux migrations judéo-ibériques, des enjeux éducatifs manifestés par l'implantation des collèges catholiques britanniques dans l'Europe moderne aux communautés et avant-postes des choffelins, ces marchands arméniens originaires de la Nouvelle-Djoulfa dans les faubourgs d'Ispahan (Perse safavide), qui tiennent un rôle majeur dans les relations commerciales entre l'Europe, la Méditerranée et le Levant. Avant de rappeler à travers une cartographie en miroir particulièrement efficace des ports francs de Livourne et d'Altona que les diasporas sont au cœur d'une histoire urbaine attentive aux vivants et aux morts, aux modes d'habiter la ville, d'exprimer sa foi, d'encadrer et de distinguer les croyants, et de se souvenir de ses morts. L'ouvrage se termine par une riche bibliographie et un précieux index qui sont autant d'invitations pour le lecteur à poursuivre l'enquête, le dialogue et la réflexion. La traduction annoncée en

langue anglaise de *L'Europe des diasporas XVIe-XVIIIe siècle* prouve également que le livre a trouvé un large public, au-delà des seuls spécialistes.

**Pierre-Yves Beaurepaire**

Professeur d'Histoire moderne  
Université Côte d'Azur, Centre de la  
Méditerranée Moderne et Contemporaine  
Institut Universitaire de France

---

### **Gay, Vincent**

*Pour la dignité. Ouvriers immigrés et conflits sociaux dans les années 1980.* – Lyon : Presses universitaires de Lyon, 2021. – 311 p. ISBN : 978-2-7297-1238-9

Les grandes grèves des travailleurs immigrés des usines Citroën-Aulnay et Talbot-Poissy, qui ont fortement marqué l'actualité française à l'époque, remontent à 1982, il y a quatre décennies déjà. Il est donc surprenant que ce soit un sociologue plutôt qu'un historien qui ait produit le travail définitif sur ce que Vincent Gay qualifie d'« épisode relativement oublié ». Mais le pari est tout à fait remporté par l'auteur, qui ajoute aux méthodes sociologiques classiques (quatre-vingts entretiens notamment) un impressionnant travail d'archives, ce qui lui permet d'approfondir l'analyse dans tous les sens de la double condition ouvrière et immigrée des travailleurs de l'automobile.

Un peu à contre-courant des travaux récents sur les luttes des travailleurs immigrés en France pendant les « années 68 », l'auteur défend une certaine discontinuité entre les mouvements immigrés de l'après-1968 et ceux de 1982-1984, même s'il nuance aussi l'idée reçue présentant les années 1980 comme une « décennie cauchemardesque » sans contestation sociale. On n'était ni dans « l'insubordination ouvrière », dont parle Xavier Vigna, ni face à des « ouvriers après la classe ouvrière », selon l'expression de Stéphane Beaud et Michel Pialoux, mais plutôt dans ce que Vincent Gay présente comme

« un moment charnière » à cheval entre les deux phénomènes. Pour la grande majorité des participants, la grève de 1982 était leur première expérience de mobilisation collective (rappelons que l'usine d'Aulnay n'est ouverte que depuis 1973). Force est de constater que c'est un peu nuancé par le fait que certains des ouvriers interviewés par l'auteur avaient pratiqué le militantisme bien avant — comme Mehdi, originaire de la région de Marrakech, qui en mai 1968 a fréquenté la Sorbonne ainsi que les militants maoïstes et communistes des usines parisiennes de Citroën, avant de faire partie d'un petit groupe de militants qui ont déclenché à Aulnay la grève de 1982.

Cependant, Vincent Gay a raison de souligner le poids, avant 1982, chez Citroën en particulier, des pratiques répressives et de l'hégémonie de la Confédération française du travail — Confédération des syndicats libres (CFT-CSL), syndicat se présentant comme « indépendant » mais en réalité au service du patronat. Les ouvriers de Citroën, étrangers à 78 %, étaient toujours dans un système clientéliste digne du début du XXe siècle, où l'affiliation au CFT-CSL représentait leur « petite carte de tranquillité ». Le moment 1982, alors que ces cartes ont été déchirées dans un « profond changement d'attitude » et une certaine reconfiguration des relations sociales, fut donc pour eux une véritable libération, d'où des slogans comme « Fini le pastis, fini le couscous ».

L'auteur montre bien à quel point ces ouvriers étaient victimes des fausses représentations sociales de l'immigration et de l'ethnisation des relations du travail. Citroën avait favorisé le recrutement des Berbères des zones rurales du sud du Maroc, supposés plus aptes psychologiquement au travail. Toutefois, beaucoup de jeunes Marocains des villes se posaient en paysans analphabètes pour se faire recruter, ce qui conduisait à ce que Vincent Gay appelle « la construction symbolique de l'incompétence ». Les discriminations

liées au caractère ethnicisé de leur recrutement persistaient tout au long de leurs carrières — comme le montraient les bas salaires qu'ils percevaient, ce qui faisait qu'on avait peu d'argent à renvoyer aux familles restées au pays. En 1983, même la presse de gauche présente les ouvriers en grève comme une « génération usée », tandis qu'ils n'avaient à l'époque qu'entre trente-quatre et trente-huit ans en moyenne, donnant ainsi une explication pseudobiologique aux choix politiques et industriels. Enfin, parmi les ouvriers licenciés en 1984, les plus nombreux étaient Marocains ; même parmi les Français licenciés, on avait affaire à une discrimination raciale, car un nombre disproportionné était originaire des DOM-TOM.

Il faut lire aussi les commentaires de Vincent Gay sur les divers enjeux politiques des grèves, des contre-manifestations de rue anti-grévistes organisées par le patronat hors de toute tradition historique, aux dissensions au sein de la CGT autour du rôle d'Akka Ghazi, leader gréviste jugé trop proche des autorités marocaines, en passant par les fictions bureaucratiques mises en œuvre par le pouvoir socialiste en France autour des questions de formation et d'aide au retour. Le chapitre 11 du livre, qui porte sur la réintroduction en 1984 par le gouvernement Mitterrand de l'aide au retour, rebaptisée « aide à la réinsertion », et sur les controverses que cela provoque dans le monde du syndicalisme, représente d'ailleurs un apport considérable à l'historiographie des migrations, dans la mesure où cet épisode est bien moins connu que le fameux « million Stoléru » sous Giscard d'Estaing, quelques années auparavant. Vincent Gay ne manque pas d'ajouter un dernier chapitre sur le rôle de la racialisation et des fausses représentations de l'Islam dans la manière dont les grèves ont été perçues par la société française. Si les propos de Gaston Defferre ou de Pierre Mauroy sur les « chiïtes », boucs émissaires commodes au vu du contexte de la Révolution iranienne, sont assez connus, l'auteur pointe aussi ceux

d'autres personnalités, telle l'historienne Annie Kriegel sur la prétendue mutation de la CGT en « syndicat-ethnie », ou bien le ministre du Travail Jean Auroux ; il a interviewé ce dernier, qui aujourd'hui regrette ses mots de l'époque.

Mais le concept central qu'élabore l'ouvrage pour comprendre les grèves de l'automobile reste celui de la dignité, un mot dont il analyse finement les usages par les différents acteurs. Il présente le rôle de la dignité dans ce mouvement comme « une morale ouvrière », dans un sens similaire à l'« économie morale » prônée par Edward Thompson, sur fond de contexte où les patrons de l'automobile ne semblaient pas avoir respecté leurs obligations sociales.

Le livre est en outre bien illustré par une sélection précieuse de photos, qui présente au lecteur une manière supplémentaire de saisir la dignité. Vincent Gay conclut en soulignant certaines continuités entre les grèves de 1982 et les combats plus récents des travailleurs victimes de discrimination depuis la crise de 2008, du mouvement contre l'éventuelle fermeture de l'usine d'Aulnay en 2013 à la grève des femmes racisées contre la sous-traitance à l'hôtel Ibis de Batignolles en 2019. La dignité reste toujours d'actualité.

**Daniel A. Gordon**

Maître de conférences en  
histoire européenne  
Edge Hill University

#### **Diaz, Delphine**

*En exil. Les réfugiés en Europe, de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle à nos jours.* – Paris, Gallimard, 2021. – 528 p.

ISBN : 978-2-072-80244-7

Les historiennes et historiens des « exilé-e-s » ont grand intérêt à enrichir leur regard en adoptant une perspective transnationale et une approche au plus près de l'intimité des réfugié-e-s. Preuve en



est, ce remarquable ouvrage de Delphine Diaz portant sur les chemins des « sans États » de l'« ère des révolutions » à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle jusqu'à la « crise de l'asile » du temps présent en Europe. À travers une analyse minutieuse d'une multitude de sources officielles émanant d'États et d'organisations internationales, d'égo-documents (journaux, correspondances, etc.), d'œuvres (lithographies, photographies, films, recueils de poèmes, etc.) et de mots (« émigré », « exilé », « proscrits », « migrants », « indésirables », etc.), Delphine Diaz montre comment ces femmes et ces hommes poussé-e-s hors de leurs foyers « naviguèrent entre les contraintes que leur imposaient les pays de départ, de transit et d'accueil » dans un continent qui ne fut pas toujours à la hauteur de sa tradition d'asile.

Postulant que l'ère contemporaine contribue à projeter au premier plan la question des réfugié-e-s (Michael R. Marrus), cet ouvrage s'articule autour des jalons chronologiques essentiels de l'histoire du refuge en Europe. Dans le premier chapitre (1775-1815), Delphine Diaz montre qu'à l'« ère des révolutions » (Eric Hobsbawm) et de l'Empire napoléonien, l'exil est à la fois une nouvelle forme de punition dans le répertoire de la répression politique et un moyen pour les proscrits de poursuivre leur action ailleurs. Du Congrès de Vienne au printemps des peuples (1815-1849), l'exil devient une institution politique (Carlo Cattaneo), marquée par l'apparition de nouveaux dispositifs législatifs et administratifs pour recevoir et trier les réfugié-e-s à travers l'Europe. La seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle (1850-1912), inaugure un changement important dans les représentations de ces hommes et de ces femmes : alors qu'ils et elles avaient pu être considéré-e-s comme de courageux héros politiques, ces individus sont de plus en plus regardés comme des indésirables, voire des terroristes et soumis aux outils d'identification de la police criminelle (anthropométrie, photographie, « bertillonage », etc.). À cet égard, l'auteure présente de belles pages remettant en question

le « mythe libéral » d'une capitale londonienne accueillant les exils communalistes et anarchistes.

Les guerres balkaniques et la Grande Guerre provoquent des exodes de civil-e-s et des transferts massifs de population qui conduisent à un temps d'expérimentations juridiques. Les années 1920 sont marquées par la création de la Société des Nations (SDN), l'internationalisation du traitement des réfugié-e-s et l'élaboration du certificat Nansen. L'avènement du régime nazi en 1933, le déclenchement de la guerre civile en Espagne (1936) et l'entrée en guerre du continent se traduisent par une massification et une l'aggravation de la « crise » des réfugié-e-s, culminant par la « mort par la migration » (Klaus Bade) des Juif-ve-s d'Europe. Dans les deux derniers chapitres de l'ouvrage, Delphine Diaz s'attache à faire résonner la voix des réfugié-e-s confronté-e-s à la « violence du temps de paix » (Peter Gatrell). Dans le « melting pot » de l'Europe d'après-guerre, la population flottante des personnes déplacées devient rapidement un enjeu de la Guerre froide naissante et conduit à de nouvelles approches humanitaires et à l'élaboration de la Convention de Genève de 1951, émanation directe du conflit Est-Ouest (Daniel Cohen). Ce texte définit les réfugiés par le critère de la persécution individuelle, et non plus par l'appartenance à un groupe national comme à la SDN. À la fin de la Guerre froide, l'asile connaît des restrictions majeures, alors que se diversifient les origines des réfugié-e-s. Si de 1989 à 2020, l'Europe progresse dans sa construction, notamment avec la création de l'espace Schengen, elle ferme de plus en plus ses portes aux demandeur-euse-s d'asile, perçus comme des fraudeur-euse-s, entraînant une « crise de l'asile » sur le vieux continent.

Cet ouvrage constitue un apport précieux à l'histoire de l'Europe, notamment parce qu'il fournit des précisions définitionnelles (émigration, déportation, camp de concentration, etc.), des illustrations et des sources

primaires, soigneusement choisies pour faire parler « ceux dont l'histoire n'a pas retenu les noms ». Les points les plus stimulants de l'ouvrage sont sans conteste les réflexions sur l'intimité des réfugié-e-s, comme celles de la famille de Karl Marx (p. 129) et l'analyse du rôle de certaines femmes, comme l'ouvrière britannique Elisabeth Goodall qui parvint à mobiliser la société dunkerquoise en sa faveur en 1793 (p. 54). Du fait même de sa qualité, ce travail suscite quelques interrogations qui sont autant de pistes de réflexion. Ce qui frappe d'abord dans ce livre, c'est la question des lieux que ces hommes et ces femmes traversent, habitent, transforment et qui souvent disparaissent après leur passage. Dans les années 1920, le journaliste Albert Londres parle du « royaume des épaves » pour décrire le camp Oddo, formé à la hâte pour héberger les réfugié-e-s arménien-ne-s dans les quartiers nord de Marseille (p. 202). Dans quelle mesure ces espaces ont-ils, si éphémères soient-ils parfois, façonné les relations, la proximité ou la distance entre réfugié-e-s qui, « citoyens » et « autres », transformant les sociétés européennes (Jordanna Bailkin) ? On se pose aussi la question des errances et des « incertitudes du transit », ces « moments et ces lieux de l'entre-deux » (Céline Regnard, Aurélien Burgard) qui marquent les parcours des réfugié-e-s en Europe de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle à nos jours. Enfin, les observations sur le rôle de l'art permettant aux réfugié-e-s de transcender l'expérience de l'arrachement à leur patrie (p. 343) invitent également à penser la question de son instrumentalisation et de sa place (au service des réfugié-e-s ?) dans les musées et les capitales européennes aujourd'hui, dans ce contexte de « crise de l'asile ».

**Laure Humbert**

Maître de conférence en histoire  
contemporaine  
University of Manchester

**Adihartono, Wisnu**

*Migration et soutien familial. Le cas des gays indonésiens à Paris.* – Chisinau : Generis Publishing, 2020. – 365 p.  
ISBN : 978-9-975-15321-8

La thèse du sociologue Wisnu Adihartono étudie l'homosexualité en Indonésie, dans les temps anciens et à l'époque contemporaine. Ensuite, à l'aide de vingt entretiens réalisés avec des gays indonésiens, âgés de vingt-quatre à quarante-cinq ans, il évoque l'émigration des intéressés à Paris et les liens entretenus avec les familles d'origine.

L'auteur souligne d'abord l'existence de pratiques homosexuelles dans certaines régions indonésiennes à l'époque préislamique : ainsi dans la communauté Bissu au sud de Célèbes, dans les liens entre Warok et jeune Gemblack à Java, liens faisant penser à la pédérastie grecque, dans les danses du Rateb Sadati à Sumatra. Ces pratiques autochtones étaient acceptées car les personnes concernées remplissaient d'importantes fonctions rituelles et servaient d'intermédiaires entre les dieux et les hommes. La répression commença dans les Indes néerlandaises à la fin des années 1930 et surtout s'accéléra sous l'influence du fondamentalisme islamique dans les années 1960, particulièrement dans le sillage du Front des Défenseurs de l'Islam. Les transgenres furent alors considérés comme des partisans du Parti communiste, ce qui justifia de les soumettre à des règles et à des pratiques sociales discriminatoires. L'auteur insiste sur le fait que l'homosexualité est aujourd'hui considérée comme un emprunt fait à la culture occidentale alors qu'elle est inhérente à la culture indonésienne depuis des millénaires. Le gay est vu comme un malade qu'il faut soigner. Le rejet social est fréquent. Certaines familles déshéritent et bannissent leurs fils « déviants ».

Si l'Indonésie est vue par les homosexuels comme une sorte d'enfer, Paris leur apparaît comme un paradis, une



ville « gay friendly », particulièrement le quartier du Marais. L'auteur désigne le départ pour Paris, ville de la liberté, comme une « migration joyeuse ». Cependant, les exilés rêvent généralement de regagner un jour leur pays qui serait débarrassé des contraintes actuelles. La moitié des personnes interrogées gardent un lien affectif et matériel avec leurs familles.

Même si le livre présente des données intéressantes, surtout sur les périodes anciennes, il souffre de nombreuses maladresses. L'auteur a le mérite d'écrire en français, mais il n'en domine pas toujours l'expression. Il compile de nombreuses fiches de lectures méthodologiques, il alourdit ainsi son texte par de nombreuses énumérations non problématisées, ce qui l'expose à empiler des lieux communs. Il cite souvent les témoignages recueillis sans les commenter. On aimerait que certains points à peine effleurés soient approfondis, comme le sentiment de fierté identitaire confié par plusieurs témoins. Cette étude s'arrête souvent aux bonnes intentions.

**Ralph Schor**

Professeur émérite d'histoire  
Université Côte d'Azur  
Centre de la Méditerranée moderne et  
contemporaine (CMMC)

---

**Hastings, Michel (dir.)**

**Héraud, Bénédicte (dir.)**

**Kerlan, Anne (dir.)**

*Le Sens pratique de l'hospitalité. Accueillir les étrangers en France, 1965-1983.* – Paris : CNRS Éditions, 2021. – 582 p.  
ISBN : 978-2-271-13303-8

Le réseau des correspondants de l'Institut d'histoire du temps présent (IHTP) a été invité à participer à une vaste enquête portant sur l'accueil des étrangers. Il était demandé aux chercheurs de définir les modalités concrètes d'action, en se plaçant au niveau des accueillants. La période choisie va de 1965, alors que l'immigra-

tion est relativement peu contrôlée, à 1983, veille des premiers succès du Front national.

Les accueillants appartiennent à des milieux très différents. Des militants de gauche, pas toujours unanimes dans la démarche d'ouverture à l'étranger, mettent en place des structures d'alphabétisation ou d'enseignement des langues d'origine, ainsi que des fêtes promouvant la diversité. Des maires socialistes font élire des conseillers municipaux associés aux travaux des élus français. Les militants participent souvent aux luttes contre le racisme. Certains syndicalistes soutiennent leurs camarades étrangers en grève. Le Groupe d'information et de soutien des travailleurs immigrés (GISTI), auquel une intéressante mise au point est consacrée, évoque les « militants experts », c'est-à-dire les juristes qui mènent des actions en justice pour soutenir les étrangers, publient des guides pratiques, apportent leur appui à des luttes comme la grève des loyers dans les foyers SONACOTRA qui dure cinq ans. Des associations se spécialisent dans l'accueil des travailleurs arrivant dans les gares françaises, dans la solidarité avec les saisonniers agricoles, dans l'aide aux réfugiés politiques venant du Chili ou d'Extrême-Orient. D'autres se consacrent à la recherche ou à la construction de logements sociaux, aux processus d'insertion notamment par des activités culturelles comme le théâtre ou des expositions. Les étudiants étrangers bénéficient parfois d'un encadrement spécifique. Certaines entreprises entretiennent des écoles, cela parfois dans un esprit paternaliste. Les syndicats peuvent viser à renforcer leur représentativité en recrutant les nouveaux venus. L'enseignement social de l'Église conduit des prêtres et des évêques à dispenser une aide morale et matérielle aux immigrés. Les mouvements d'éducation populaire cherchent à maintenir la culture ouvrière. Les accueillants institutionnels obéissent parfois à des représentations qui ne brident pas leur action mais maintiennent une logique

administrative un peu rigide. Les communautés déjà installées et intégrées, comme les Arméniens, accordent à leurs compatriotes un efficace accueil « sur mesure ».

Le livre offre ainsi une vaste fresque présentant de multiples expériences locales à travers lesquelles sont étudiées des questions relatives au droit, au logement, à la vie familiale, à la culture, à l'insertion. L'approche retenue consiste à exposer les phénomènes « par le bas », comme le disent plusieurs enquêteurs. Mais, dans la mesure où il s'agit d'aider des individus vulnérables et dans le besoin, l'action sur le terrain revêt aussi une dimension morale. Des questions importantes sont posées : les rapports entre la logique institutionnelle et les situations réelles observées sur le terrain, les conflits entre les règles étatiques et l'intérêt particulier des nouveaux arrivants, la possible instrumentalisation de ces derniers à des fins qui ne concernent pas directement leur vie quotidienne. Ainsi l'ouvrage qui affiche des ambitions modestes soulève aussi des problèmes fondamentaux inscrits dans le fait migratoire.

**Ralph Schor**

Professeur émérite d'histoire  
Université Côte d'Azur  
Centre de la Méditerranée moderne et  
contemporaine (CMMC)

---

**Barcella, Paolo**  
**Furneri, Valerio**

*Una vita migrante. Leonardo Zanier, sindacalista e poeta (1935-2017).* – Rome : Carocci editore, 2020. – 194 p.  
ISBN : 978-88-430-9939-9

Dans sa préface, Michele Colucci souligne l'intérêt des biographies de militants comme outil d'approche des migrants italiens au second XXe siècle, de leurs organisations ou du passage de pays d'émigration à pays d'immigration. Paolo Barcella et Valerio Furneri se sont partagé le travail sur « la personnalité la plus en vue

de l'émigration italienne en Suisse dans les années 1970 [ou leur première moitié] », actif aussi hors de cette période, de ce pays, et du syndicalisme avec une production littéraire étudiée dans la deuxième partie du volume et au sein de laquelle a été privilégiée la poésie dialectale.

L'enracinement de Zanier est souligné, en Carnie, région de frontière, de départs chroniques, de forte identité qui fait que, scolarisé en frioulan, il ne put dans un premier temps entrer au collège et dut se mettre à niveau en italien. En revanche, peu est dit du milieu familial qui produit en pleine guerre froide un jeune communiste plutôt libertaire, peu intéressé par l'antiaméricanisme ou l'anticapitalisme mais attentif à la situation concrète des migrants et de leurs lieux de départ. Il est aussi atypique du fait de ses études secondaires, alors rares, complétées par l'autodidaxie et un père chef de chantier qui l'emmène travailler en particulier au Maroc, où il est témoin direct des hiérarchies ethniques entre salariés. À vingt ans, il dirige une école formant de jeunes migrants entre alphabétisations, langues des pays d'arrivée et savoirs techniques, part travailler l'été en Suisse, mais de retour, en conflit avec les autorités locales démocrates-chrétiennes pour avoir entre autres voulu créer une salle de bal, il est en partie écarté puis démissionne du reste de ses fonctions : en 1956, il repart en Suisse où ses compétences, donc son pouvoir contractuel, lui permettent de refuser le taudis qui lui était destiné, et d'exiger un logement décent — épisode fondamental dans ses souvenirs.

À partir de là, il milite à Zurich à la CGIL, le syndicat lié au PCI, et dans les Colonies libres italiennes, héritage de l'entre-deux-guerres désormais contrôlé par ce dernier. Il en devient un responsable en 1964 et s'intéresse surtout à la formation professionnelle, moyen d'élargir leur audience. Depuis l'année précédente, il est surveillé de près par la police helvétique, comme un million de personnes, dont deux tiers

d'immigrés — au fichage s'ajoute une démarche auprès de son patron, mais celui-ci n'entend pas se priver de ses compétences. 1963 a vu par ailleurs un pic d'expulsions, car le PCI a fait campagne lors des élections italiennes, ce que la police interdit. Cela s'ajoute à une politique de rotation des travailleurs, contre toute intégration, gênant le patronat qui préfère une main-d'œuvre stable, même si, d'accord avec les syndicats locaux, il exclut toute promotion pour les immigrés. Si les organisations catholiques italiennes sont des interlocuteurs privilégiés, elles pâtissent aussi de la xénophobie, d'où des rapprochements potentiels.

Zanier se retrouve au cœur des convergences : partisan d'un syndicalisme de négociation, il souligne le caractère très varié, souvent apolitique, de l'immigration, prend pour modèle le réseau catholique de cours du soir, et cherche des ententes larges autour de l'action culturelle, entre cours et ciné-clubs. Il faudrait ajouter qu'il s'inscrit dans l'évolution du syndicalisme italien, et du PCI qui le présente sur sa liste aux régionales de 1970 en Frioul, même si ce n'est pas en position éligible. Surtout, ce mouvement se cristallise la même année face à « l'initiative Schwarzenbach », proposition référendaire xénophobe repoussée de justesse, et la mobilisation contre celle-ci place Zanier sous les projecteurs. De plus, son engagement dans la culture et la formation coïncide avec des changements en Suisse puis en Italie. La première accepte le regroupement familial en 1964 et découvre l'existence d'enfants dont la scolarisation devient un problème politique, d'autant que la loi la limite à deux ans dans les écoles italiennes, et que les écoles germanophones posent d'autres problèmes, au retour. La seconde voit régresser l'analphabétisme, s'élever la qualification de ses migrants, se diversifier leurs besoins en matière de cours, puis en 1973 finance la formation continue à hauteur de 150 heures dans une carrière, et l'examen « d'État » de la scolarité de base peut désormais être passé à Zurich.

Devenu permanent syndical, d'où une stabilisation matérielle et une protection contre des menaces plus ou moins voilées, Zanier lance des recherches, compare la situation des enfants avec celle de ceux des Italiens du Sud arrivant dans le Nord, a fondé en 1970 un premier centre de l'ECAP, l'organisme de formation professionnelle de la CGIL, puis d'autres en Suisse, et même un en Allemagne en 1974.

Cette phase très active se clôt à l'automne 1975 : il est appelé à Rome pour diriger le bureau « études, formation et recherches » de l'ECAP. Il entend travailler sur l'insertion des enfants de migrants au retour, les minorités linguistiques, les difficultés des régions de départ, avec l'idée que les *rimesse*, les envois d'argent en Italie, pourraient se muer en *rimesse sociali* faisant de compétences acquises ailleurs un moteur du développement local. Mais avec le tremblement de terre qui dévaste le Frioul un an plus tard, le mobilise et fait mettre en avant son analyse de la situation locale, à la fois régionaliste et anti-traditionaliste, l'aspect « migrations » semble devenu inaudible. Et ses projets se concrétisent peu, même si son « hébergement diffus », que l'on dirait aujourd'hui écoresponsable, est un ancêtre de l'*agroturismo*. Déçu, en mauvaise santé, il repart en 1993 à Zurich où sa compagne travaille. Il voyage, publie, et mène un dernier combat en direction d'une Italie désormais pays d'immigration, sujet qui l'intéresse depuis 1985 : il insiste sur le fait que la mémoire n'est pas un antidote à une xénophobie dont chacun est plus ou moins « porteur sain » ; au contraire, « avoir été les Marocains d'Europe » pousse beaucoup à « devenir Blancs » aux dépens de nouveaux venus.

La seconde partie du volume, plus brève, escamote Zanier essayiste et dramaturge, en général italophone, pour se concentrer sur sa poésie en dialecte de la Carnie puis en frioulan unifié (ou jouant sur un mélange de langues), avec force citations, trop paraphrasées dans le texte, heureusement traduites en italien en note

(mais deux courts textes en calabrais et en castillan, cités pour comparaison, ne le sont pas), assorties d'une mise au point globale sur les formes de littérature d'immigration. On l'y voit ironiser sur les muséifications conservatrices, les auto-glorifications localistes, la charité rentable de la Suisse ; évoquer la désertification des régions de départ et la vieillesse de ceux qui reviennent, le caractère à la fois collectif et toujours individuel et concret de la migration, sans rhétorique ni exaltation ; souligner l'artificialité des frontières, des identités et des conflits. On ne peut tout évoquer, mais l'essentiel tient à la fusion du local et de l'universel, symbolisable par l'usage du dialecte et ses traduc-

tions et éditions bilingues, voire trilingues, en italien, allemand, slovène, arabe, espagnol, français, suédois, croate et anglais.

Au total et au-delà de son intérêt propre, cette « vie migrante », ici résumée à trop grands traits, correspond au programme lancé par Michele Colucci. Elle se connecte à maintes questions, certaines esquissées, d'autres demeurant dans l'implicite, et apporte sa contribution à un panorama d'ensemble, un chantier toujours ouvert, et toujours à compléter.

**Éric Vial**

Professeur d'Histoire contemporaine  
UMR Héritages, Cergy Paris Université

# Livres reçus

**Amar, Marianne (dir.)**

**Green, Nancy L. (dir.)**

*Migrations d'élites : une histoire-monde*

*XVIe-XXIe siècle.* – Tours : Presses

Universitaires François-Rabelais, 2022. –

304 p. (Migrations)

ISBN : 978-2-86906-887-2

Cet ouvrage collectif questionne l'histoire des migrations des élites, qu'elles soient politiques, économiques, scientifiques ou culturelles. Des conditions de leur départ à leur installation dans le pays d'accueil, les trajectoires de ces « expatriés » sont analysées, renvoyant à une multitude d'états et de parcours.

---

**Baby-Collin, Virginie (dir.)**

**Souiah, Farida (dir.)**

*Enfances et jeunesses en migration.* –

Paris : Cavalier bleu, 2022 – 471 p. (Mimed

« Migrations Méditerranéennes »)

ISBN : 979-10-318-0519-1

Les migrations et les mobilités, subies ou choisies, affectent les enfants et les jeunes, qu'ils se déplacent seuls, en famille, accompagnés ou non, pour fuir la misère ou le conflit, tenter une aventure, étudier ou se former. Leurs migrations sont souvent ambivalentes : porteuses d'espoirs, de formes d'accomplissement et d'autonomisation, mais aussi de souffrances et de vulnérabilités. Les études récentes sur ces migrations mettent au jour le poids des inégalités — de genre, d'origine, de classe — dans les trajectoires, et soulignent les difficultés, les limites, voire les contradictions, des politiques publiques, aussi bien dans les domaines de la protection, de la scolarisation ou de la formation des enfants et des jeunes, que dans celui de la gestion des flux migratoires. Ce livre souhaite apporter de

manière illustrée, située et nuancée des éléments pour mieux comprendre ces parcours, ces processus et ces tensions. Donner voix aux récits des aspirations, des trajectoires comme des expériences des jeunes et des enfants constitue en ce sens un réel enjeu civique et politique. [4e de couverture]

---

**Bakawan, Adel (dir.)**

**Marcou, Jean (dir.)**

*La question kurde dans tous ses États.* –

Paris : L'Harmattan : 2022. – 168 p. (Orient

stratégiques ; 12)

ISBN : 978-2-343-25704-4

Cet ouvrage collectif envisage la question kurde dans tous ses États, c'est-à-dire dans les principaux pays qui abritent des populations kurdes au Moyen-Orient : Irak, Iran, Syrie, Turquie. Il cherche à en mesurer les principaux enjeux et de voir l'implication de puissances extérieures.

---

**Brettell, Caroline B. (éd.)**

**Hollifield, James Frank (éd.)**

*Migration theory: talking across disci-*

*plines.* – Fourth ed. – New York : Routledge,

2023. – 392 p.

ISBN : 978-0-367-63855-9

Cet ouvrage est une édition révisée et augmentée de l'édition précédente de *Migration Theory*. Les chapitres disciplinaires en anthropologie, sciences politiques, droit, démographie et géographie ont été revus, et l'ensemble est complété par de nouvelles approches en histoire, économie et sociologie. Ce livre peut être présenté comme un guide théorique apportant une synthèse de la pensée contemporaine sur la migration.

### Collectif Entrelacs

*Migrations : une chance pour le système de santé ?* – Arcueil : Doin, 2022. – 197 p.  
ISBN : 978-2-7040-1688-4

Les personnes qui arrivent en France peuvent parfois cumuler des fragilités médicales, sociales et psychiques. Ainsi, la question de leur prise en charge médicale constitue-t-elle un élément majeur dès leur arrivée. Mais dans un contexte où le système de santé est lui-même en crise, essayer d'y répondre, c'est s'interroger plus globalement sur l'accès aux soins des plus fragiles, quels qu'ils soient. Des pratiques innovantes montrent qu'une communication active entre soignants — parfois eux-mêmes issus de l'immigration — et soignée permet de mettre à profit les compétences thérapeutiques et l'expertise de certains migrants pour mieux faciliter cette prise en charge. [Extrait]

---

**Crutzen, Danièle (dir.)**

**Manço, Altay A. (dir.)**

*Vivre enfant dans la migration*. – Paris : L'Harmattan, 2022. – 136 p. (Compétences interculturelles)  
ISBN : 978-2-14-027976-8

Cet ouvrage fait suite à un appel à projets lancé par le Fonds Houtman de l'Office de la Naissance et de l'Enfance (Fédération Wallonie-Bruxelles) en novembre 2018, sur fond de crise de l'accueil des réfugiés. L'Unicef dénonce alors 50 millions d'enfants déracinés dans le monde, dont la Belgique n'accueille qu'une infime partie. Les recherches mettent en évidence deux grandes préoccupations exprimées par les mineurs exilés : l'inquiétude pour ceux qui sont restés au pays et les difficultés rencontrées dans le pays d'accueil. Mais apparaissent aussi des facteurs de résilience, comme l'école, les loisirs, les jeux, les amis. Ce sont ces opportunités de refaire sens et lien que cible l'appel à projets, en développant divers axes de travail, dont l'élaboration d'actions et d'outils, pour se relier, reconstruire son histoire, débloquer

l'imaginaire, retourner au jeu, revendiquer le droit des enfants aux loisirs.

---

**Gardesse, Camille (dir.)**

**Le Courant, Stefan (dir.)**

**Masson, Evangeline (dir.)**

*L'exil à Paris 2015-2020 : expérience migratoire, action publique et engagement citoyen*. – Paris : L'œil d'or, 2022. – 267 p. (Critiques & cités)  
ISBN : 978-2-490-43716-0

À l'automne 2014, à Paris, entre Barbès et La Chapelle, des hommes et quelques femmes dressent des tentes et posent des matelas par terre. C'est le premier signe de ce qui n'est pas encore nommé « la crise des migrants ». La préfecture et la Ville se renvoient la responsabilité de la prise en charge de ces installations. Le campement sera démantelé en 2015 par les forces de l'ordre. Peu de temps après, la mairie de Paris revendique le statut de « Ville Refuge » et inaugure un centre de premier accueil censé offrir une protection aux exilé-e-s récemment arrivé-e-s. Pourtant, la multiplication des campements de rue au cours des cinq années qui suivent et leurs évacuations policières violentes suscitent des vagues d'indignation. Elles ont engendré une forte mobilisation de Parisiennes et Parisiens qui sont désormais à côté des associations, des acteurs et actrices incontournables de l'accueil des exilé-e-s à Paris. [Extrait]

---

**Hollifield, James Frank (éd.)**

**Martin, Philip L. (éd.)**

**Orrenius, Pia M. (éd.)**

**Héran, François (éd.)**

*Controlling immigration: a global perspective*. – Stanford : Stanford university press, 2022. – 739 p.  
ISBN : 978-1-5036-3166-3

Cette quatrième édition fournit une évaluation mise à jour et comparative des efforts des principaux pays d'accueil des

immigrants pour gérer les migrations. Conservant sa couverture des nations construites par les immigrants — les États-Unis, le Canada, l'Australie et la Nouvelle-Zélande — la nouvelle édition explore comment les anciennes puissances impériales — la France, La Grande-Bretagne et les Pays-Bas — luttent pour faire face aux séquelles du colonialisme, à la façon dont les démocraties sociales comme l'Allemagne et les pays scandinaves équilibrent les coûts et les avantages de la migration tout en maintenant des États-providence forts et la façon dont les pays d'immigration les plus récents en Europe du Sud — l'Italie, l'Espagne et la Grèce — font face à la diversité retrouvée et aux pressions du contrôle des frontières dans une Union européenne hautement intégrée.

---

**Kévonian, Dzovinar (dir.)**

**Tronchet, Guillaume (dir.)**

*Le campus-monde : la Cité internationale universitaire de Paris de 1945 aux années 2000.* — Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2022. — 335 p. (Histoire)  
ISBN : 978-2-7535-8354-2

Fondée dans les années 1920 à la confluence de l'impérialisme culturel français et de l'internationalisme pacifiste, la Cité internationale universitaire de Paris connaît une nouvelle phase de son développement dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, marquée par la décolonisation, la guerre froide et la politisation de la génération du baby-boom. De la reconstruction d'après-guerre aux mobilisations de 1968, des relations complexes de la France avec ses anciennes colonies à celles qu'elle entretient avec les dictatures militaires d'Europe septentrionale et d'Amérique du Sud, cet ouvrage collectif retrace le demi-siècle d'un « campus monde » unique en son genre et offre une synthèse inédite d'histoire sociale et transnationale sur une institution représentant pour les sciences sociales un fascinant observatoire de la mondialisation. [4e de couverture]

**Miranda, Adelina (dir.)**

*Diaspora, économie éthique et autonomie : dialogues croisés autour des travaux d'Emmanuel Ma Mung.* — Paris : L'Harmattan : 2022. — 198 p. (Géographies en liberté)  
ISBN : 978-2-14-027781-8

Comment l'œuvre de Emmanuel Ma Mung a-t-elle contribué à la création de l'identité scientifique du laboratoire Migrinter ? Comment la dissémination de sa pensée a-t-elle permis des ouvertures théoriques et conceptuelles dans les études migratoires ? Lorsque Migrinter a décidé de rendre hommage à Emmanuel Ma Mung, il est apparu important d'organiser un dialogue scientifique à plusieurs voix : inviter ses compagnons de route, ses doctorant-e-s et les collègues dont il a été garant au moment de leur habilitation à diriger les recherches (HDR). Cette publication, qui recueille une partie des interventions qui ont eu lieu lors de cette journée d'étude, prolonge cette discussion. [4e de couverture]

---

**Riemann, Mé-Linh**

*Leaving Spain: A Biographical Study of an Economic Crisis and New Beginnings.* — Leuven University Press, 2022. — 321 p.  
ISBN : 978-94-6270-328-5

Depuis le début de la crise économique de 2008, l'Espagne, comme d'autres pays d'Europe du Sud ont connu un départ massif de la plupart des jeunes à la recherche d'opportunités à l'étranger. Cette enquête est basée sur cinquante-huit entretiens narratifs autobiographiques avec des migrants espagnols qui sont allés au Royaume-Uni et en Allemagne, et parfois rentrés au Pays. La portée de l'étude sociologique ne se limite pas à examiner comment ceux qui ont quitté l'Espagne ont vécu des phases uniques de leur migration, il se concentre sur l'importance des projets de migration dans le contexte de leurs histoires de vie et comment ils donnent un sens à ces expériences rétrospectivement.



**Tarrius, Alain**

**Missaoui, Lamia (collab.)**

**Sistach, Dominique (collab.)**

*Trafics de femmes : au cœur de l'Europe, allers et retours entre les Balkans et l'Espagne.* – La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2022. – 184 p. (Monde en cours)  
ISBN : 978-2-8159-4971-2

De 2007 à 2019, 47 000 femmes des Balkans ont migré vers le Levant espagnol pour le travail du sexe. À partir de 2013, 17 000 d'entre elles sont revenues dans leur pays d'origine avec un capital global de 6,8 milliards d'euros : soit, compte tenu des valeurs d'usage, une capacité d'investissement de 20,4 milliards d'euros, ensuite engagés dans des projets d'hôtellerie, de tourisme, de commerces, dans l'agriculture, etc. À travers les témoignages de plusieurs de ces femmes,

cet ouvrage décrit la diversité de leurs parcours et de leurs trajectoires de retour après cinq à sept années de travail. Ces profils croisent les recherches menées par l'auteur depuis 1987 sur la construction de réseaux de circulation et de commerce « entre pauvres », dits « *poor to poor* », dans l'espace euroméditerranéen. Partant de leurs récits, ces trajectoires révèlent, à l'aller, la présence de formations criminelles et mafieuses, et, au retour, le renversement des dominations pour nombre de ces femmes, « qui n'auraient jamais connu de promotion sociale en restant au pays ». Économies paradoxales, immorales ? [4e de couverture]

**Gilles Dubus**  
MIGRINTER

CNRS/Université de Poitiers



# Note aux auteur-e-s

Les contributions proposées (articles, notes de recherche, chroniques et notes de lecture) sont à envoyer au secrétariat de rédaction de la REMI par courriel ([remi@univ-poitiers.fr](mailto:remi@univ-poitiers.fr)). Les textes (en français, anglais ou espagnol) doivent être inédits. Ils seront soumis anonymement à l'appréciation de trois évaluateur-trice-s. La décision du Comité de rédaction (acceptation, propositions de corrections, rejet) sera donnée dans les six mois suivant l'envoi. Conformément à l'usage, l'auteur-e s'engage à ne pas soumettre son texte à une autre revue avant d'avoir reçu une réponse de la rédaction.

## Voici les normes à appliquer, sans quoi les textes ne peuvent être acceptés

**L'article** doit être compris entre 55 000 et 70 000 caractères.

**La note de recherche** doit être comprise entre 30 000 et 45 000 caractères. Elle se donne pour objectif de valoriser des travaux non aboutis, de souligner une démarche empirique, des méthodologies innovantes, une analyse de productions statistiques ou une question d'actualité.

**La note de lecture**, ou compte-rendu d'ouvrage, doit être comprise entre 6 000 et 8 000 caractères.

**La chronique** (juridique, d'actualité ou statistique) doit être comprise entre 10 000 et 20 000 caractères.

Le nombre de caractères indiqués (avec espaces) comprend la bibliographie, les notes de bas de page, les figures, les résumés et les annexes. Chaque texte doit être accompagné de mots-clés traduits en français, anglais et espagnol et de son titre traduit dans ces trois langues. Les articles et notes de recherche sont accompagnés de trois résumés en français, anglais et espagnol (1 000 caractères maximum chacun).

## Présentation des textes

**Coordonnées.** L'auteur-e indique son nom, son prénom, sa qualité, sa spécialité, son adresse professionnelle et son courriel.

**Le texte** est saisi sans tabulation (Word ou Open Office) ; la police utilisée est Times New Roman 12. Les notes sont infrapaginales (Times New Roman 10). Les majuscules sont accentuées. Les diverses subdivisions sont numérotées « en arbre » : I/ ; I/ 1. ; I/ 1. 1. ; II/, etc. Les chiffres sont notés en toutes lettres jusqu'à quatre-vingt-dix-neuf.

**Les appels bibliographiques** apparaissent dans le texte entre parenthèses sous la forme suivante : (Nom, date de parution : pages). À partir de trois noms d'auteur-e-s, il faut écrire le premier nom suivi par « et al. ». Ex. : (Papail et Arroyo, 1972 : 45-56) ou (Lessault et al., 2015 : 10-35).

**Les références bibliographiques** sont placées à la fin du texte. Seules les références des ouvrages ayant fait l'objet d'un appel bibliographique doivent apparaître. Elles sont présentées selon les normes suivantes :

### • Pour un ouvrage

Nom Prénom (date de parution) *Titre*, Ville, Éditeur.

Duchac René (1974) *La sociologie des migrations aux États-Unis*, Paris, Mouton.

### • Pour un extrait d'ouvrage collectif

Nom Prénom (date de parution) *Titre de l'article*, in Prénom Nom Éd., *Titre de l'ouvrage*, Ville, Éditeur, pages de l'article.

Knafou Rémy (2000) Les mobilités touristiques et de loisirs et le système global des mobilités, in Marie Bonnet et Dominique Desjeux Éd., *Les territoires de la mobilité*, Paris, PUF, pp. 85-94.

### • Pour un article de revue

Nom Prénom (date de parution) *Titre de l'article*, *Titre de la revue*, volume (numéro), pages de l'article. Simon Gildas (1996) La France, le système migratoire européen et la mondialisation, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 12 (2), pp. 261-273.

### • Pour un extrait de site Internet

Nom Prénom (date de parution) *Titre*, [en ligne] date de consultation. URL : <http://...>

Even Marie-Dominique (1996) *Un entretien avec Dj. Enkhsaikhan sur la politique extérieure de la Mongolie*, [en ligne] consulté le 01/01/2012. URL : <http://www.anda-mongolie.com/propos/politique/enkhsai20.html>

Les auteur-e-s doivent s'assurer que tous les liens hypertextes sont valides au moment de la soumission.

**Un texte plus détaillé de ces normes est disponible sur le site de la revue, notamment en ce qui concerne les figures, cartes, tableaux et photographies : <https://journals.openedition.org/remi/5848>**



# Bon de commande

(anciens numéros papier)



ISSN 0765-0752

à retourner à **Revue Européenne des Migrations Internationales**

MSHS – Bâtiment A5 - 5, rue Théodore Lefebvre - TSA 21103

86073 POITIERS cedex 9 - FRANCE

Tél. : 05.49.45.46.56

Courriel : remi@univ-poitiers.fr - Site Internet : <https://journals.openedition.org/remi/>

Nom, prénom, raison sociale : .....

Adresse : .....

Tél./Fax : .....

Courriel : .....

N° de SIRET : .....

N° de TVA intracommunautaire : .....

Adresse de facturation (si différente) : .....

Personne à contacter : .....

Date et signature : .....

## ☐ Vente de numéro(s) papier (jusqu'au vol. 36 de 2020 inclus)

Numéro(s) commandé(s) et quantité : .....

## ☐ Tarifs

Numéro simple : 22 € + frais de port

Numéro double : 33 € + frais de port

Collection complète de la REMI de 1985 à 2018 (sauf les numéros épuisés) : 210 € + frais de port

La REMI livre quatre numéros par an et est accessible en texte intégral sur **OpenEdition**, avec un délai de restriction d'un an. Les numéros antérieurs à 2002 sont en ligne en texte intégral sur **Persée**. Dans le cadre de l'accord de diffusion commerciale entre OpenEdition Center et Cairn.info, les articles des derniers numéros de la revue sont accessibles en accès payant sur le portail **Cairn.info**, **Cairn International** et **Carin Mundo**.

## ☐ Règlement

**À effectuer à réception de votre facture**

**N° de facture** à rappeler lors de tout paiement

• Chèque bancaire à l'ordre de l'Agent Comptable de l'Université de Poitiers

• Virement bancaire : TP - 11, rue Riffault - 86020 POITIERS cedex

N° de compte : 10071 86000 00001002787 58

Virement international : IBAN : FR76 1007 1860 0000 0010 0278 758

BIC : TRPUFRP1

N° SIRET : 19860856400375

TVA intracomm : FR03198608564





Diffusion/distribution CDE/SODIS ISBN 978-2-7246-3725-0

## Et aussi...

### Varia

Être sans-papiers chez soi ?  
Les mésaventures de l'encartement  
biométrique au Cameroun  
par **Georges Macaire Eyenga, Gaëtan  
Ongba Mimboe et Joseph Fabrice Bindzi**

Trajectoires académiques et professionnelles  
des dirigeants d'entreprise au Mexique :  
peut-on parler de l'émergence  
d'une « classe internationale des affaires » ?  
par **Julia Chardavoine**

## Prochains numéros

**N° 98, janvier-mars 2023**  
**Varia**

**N°99, avril-juin 2023**

### Thema

Conflits de légitimité entre savoirs ?  
Production de savoirs et pratiques de santé  
de femmes en résistance  
Sous la responsabilité de **Émeline Fourment  
et Anne Kwaschik**

## Tarifs d'abonnement 2023

Revue trimestrielle

France : Étudiants : 57 €, Particuliers : 64 €, Institutions : 89 €

International : Particuliers : 72 €, Institutions : 110 € - Frais d'expédition par avion : 24 €

Prix du numéro hors abonnement : 22 €

Disponible en librairie

## Rédaction

**Critique internationale**  
CERI

28 rue des Saints-Pères - 75007 Paris

Tél. : 01 58 71 70 77

catherine.burucoa@sciencespo.fr

## Ventes et abonnements

Presses de Sciences Po

<http://www.pressessciencespo.fr>

Librairie des sciences politiques

187 boulevard Saint-Germain - 75007 Paris

librairie@sciencespo.fr

# L'autre

Cliniques, cultures et sociétés  
REVUE TRANSCULTURELLE

## Éditorial

La colonisation,  
une mémoire vive  
au centre des subjectivités  
contemporaines

## Entretien

Christian Lachal, Itinéraire  
d'un psychanalyste  
engagé

## Note de terrain

Survivre sous le régime des talibans

## Traumas et cultures

2022, Vol. 23, N°3

LA PENSÉE SAUVAGE, ÉDITIONS





# ÉCOLE D'ÉTÉ

5<sup>e</sup> édition

Grand Lyon – 29 avril au 4 mai 2024

Violence en ville  
et action publique :  
**regards croisés**  
**Amérique latine – France**



## Table des matières

Les écoles « Violences en villes et actions publiques » : historique d'un projet.....	2
Le propos : agir avec et pour les villes de demain .....	5
Les politiques de la ville en France : intervenir sur le territoire pour résorber les inégalités entre citadins ? Éléments de contextualisation – extraits choisis .....	6
Programme de l'école .....	13
Groupe A : Violence en ville et genre .....	17
Groupe B : Violence en ville et logement.....	19
Groupe C : Violence en ville et jeunesse .....	22
Groupe D : Violence en ville et environnement .....	24
Livret des participants .....	26





## Comité d'organisation :

**Tiphaine Duriez**, Maîtresse de Conférence en Anthropologie, Directrice d'Unité du Laboratoire d'anthropologie des enjeux contemporains, Université Lumière Lyon 2.

**Juliette Cleuziou**, Maîtresse de Conférence en anthropologie, Université Lumière Lyon 2, Laboratoire d'anthropologie des enjeux contemporains.

**Jérôme Tadié**, Chargé de recherche à l'Institut de recherche pour le développement, Unité de recherche migrations et sociétés, Université Paris Cité.

**Sabrina Melenotte**, Chargée de recherche à l'Institut de Recherche pour le développement, CIESAS.

**Romain Bertrand**, Doctorant en anthropologie, Université Lumière Lyon 2, LADEC.

**Lucas Lartigue**, Doctorant en anthropologie, Université Lumière Lyon 2, LADEC.

**Camille Lassègue**, Doctorante en anthropologie, Université Lumière Lyon 2, LADEC — RIZE.

**Aziliz Le Callonnec**, Doctorante en sociologie, Université Lumière Lyon 2, Centre Max Weber.

## Comité scientifique

**T. Duriez, J. Cleuziou, J. Tadié, R. Bertrand, L. Lartigue, C. Lassègue, A. Le Callonnec**

**Françoise Dureau**, Directrice de recherche honoraire en Géographie et de Démographie, Laboratoire MIGRINTER.

**César Barreira**, Professeur de Sociologie à l'Université Fédérale du Ceará, Laboratoire d'Étude de la Violence.

**Raul Fernandez Gomez**, Professeur de sciences politiques, Directeur du Laboratoire d'histoire orale, mouvements sociaux et violences, Universidad Autonoma de Guerrero

**Alejandro Fula Rojas**, Professeur en sciences de l'ingénierie, Facultad de Minas, Universidad Nacional de Colombia.

**Sabrina Melenotte**, Chargée de recherche à l'Institut de Recherche pour le développement, CIESAS

**Arturo Narvaez**, Professeur de sociologie, Universidad Veracruzana.



## Les écoles « Violences en villes et actions publiques » : historique d'un projet.

Les écoles d'été « Violence en ville et action publique : regards croisés France-Amérique Latine » ont été initiées par le Département de mobilisation de la recherche pour le développement (DMOB) de l'Institut de recherche pour le développement (IRD), sur commande de l'Agence française pour le développement (AFD) et dans le cadre du premier Plan d'Investissement pour l'Avenir (PIA1).

Depuis leurs débuts en 2018, ces écoles cherchent à approfondir les réalités de la violence en ville en lien avec les actions publiques et privées d'aménagement à partir du terrain, en adoptant une approche à la fois multidisciplinaire et pluri partenariales. Elles réunissent ainsi différents groupes académiques et universitaires, collectivités territoriales et acteurs qui promeuvent l'action publique, dans une volonté d'élaboration de perspectives, d'objectifs et de regards croisés afin d'aborder les questions liées à la violence dite urbaine et territoriale. Quatre éditions se sont déroulées sur les deux continents et entre les universités partenaires engagées dans ces échanges de formation :

- **du 23 au 29 mai 2018**, la 1<sup>re</sup> édition s'est déroulée à Bondy, en France, dans les locaux du campus IRD pour l'innovation de la planète, et avec le concours de l'AFD, de l'IRD, de la municipalité de Bondy, du Grand Paris, de l'Université EAFIT de Medellín, de l'Université Nationale de Medellín, de l'URMIS et de l'Université Fédérale du Ceará de Fortaleza.
- **Du 8 au 13 avril 2019**, la 2<sup>e</sup> édition s'est déroulée à Medellín, en Colombie, organisée par l'Université Nationale sur le campus de Medellín, avec le concours de l'Université Lumière Lyon 2, de l'AFD, de l'IRD, de la *Defensoria del Pueblo de Colombia*, de l'ONG *Cooperacion Region*, du *Museo Casa Memoria*, de l'Université Fédérale du Ceará de Fortaleza, de l'Université du Guerrero d'Acapulco et de l'Université Fédérale de São Carlos (Brésil).
- **Du 4 au 10 avril 2022**, la 3<sup>e</sup> édition s'est déroulée sur le campus de l'Université Fédérale du Ceará, à Fortaleza (Brésil), avec son concours et celui de l'IRD, de l'URMIS, de l'Université Lumière Lyon 2, de l'AFD, de l'Ambassade de France au



Brésil, de la Préfecture de Fortaleza, du gouvernement du Ceará, de l'Université Nationale de Colombie, de l'Université du Guerrero d'Acapulco et de l'Université de São Carlos (Brésil).

- **Du 7 au 14 mai 2023**, la 4<sup>e</sup> édition s'est déroulée sur le campus du CIESAS et le l'Université Veracruzana, à Xalapa (Mexique), avec leur concours et celui de l'IRD, de l'URMIS, de l'Université Lumière Lyon 2, de l'AFD, de l'Ambassade de France au Brésil, de l'Université Fédérale du Ceará, de l'Université Nationale de Colombie, de l'Université du Guerrero d'Acapulco et de l'Université de São Carlos (Brésil). Cette dernière édition a réuni une soixantaine de participants.

Dès 2023, quatre des partenaires de l'École (UNAL, UFC, l'Université Lumière Lyon 2, Université de São Carlos) ont présenté avec succès une candidature au programme PREFALC<sup>1</sup> de la Fondation Maison des Sciences de l'Homme, et ce, afin de donner suite et structurer le partenariat initié par le cycle d'écoles d'été « violence en ville ». En 2024, elles ont officiellement inscrit leurs actions de coopération scientifique en concourant aux financements « Projet Structurant de Formation » (PSF) de l'Institut de Recherche pour le Développement, dont elles furent lauréates. Intégrée dans la programmation scientifique du PREFALC PRISME et du PSF, la cinquième édition des EVVAP se déroulera du 29 avril au 4 mai 2024 sur le territoire du Grand Lyon, portée par l'Université Lumière Lyon 2, l'Institut de Recherche pour le Développement, le LADEC, l'URMIS, l'UFR ASSP, l'Ecole Doctorale l'Agence française du développement et l'Ecole Doctorale Sciences Sociales 483.

---

<sup>1</sup> Intitulé « PRISME : Programme de recherche itinérant sur les violences en milieu urbain et l'action publique », ce projet entend former des étudiants de deuxième et de troisième cycles à l'analyse théorique et méthodologique des phénomènes de violence qui se déploient en milieu urbain depuis une démarche comparative multisituée tenant compte des différentes modalités d'action publique développées pour y répondre. Ce programme a servi de point d'appui à l'organisation de l'École à Xalapa-Veracruz et a été pensé en lien avec le territoire de Lyon. Il a par ailleurs, cette année, engagé les partenaires à déposer un Projet Structurant de Formation (PSF) auprès de l'Institut de Recherche pour le Développement, avec comme ouverture possible la co-construction d'une formation de master Erasmus + ancré dans l'apprentissage de



## Le propos : agir avec et pour les villes de demain

L'EVVAP veut former des étudiants de deuxième et de troisième cycle à l'analyse théorique, méthodologique et pratique des phénomènes de violence qui se déploient en milieu urbain. Elle repose ainsi sur une démarche (1) comparative, (2) multisituée, (3) pluridisciplinaire (géographie, sociologie, anthropologie, science politique, architecture et droit), (4) multi acteurs (monde académique, professionnels et acteurs de terrains, citoyens).

Le propos vise à rendre compte des différentes modalités d'action publique développées pour répondre à la violence. Pour ce faire, la démarche s'est voulue itinérante et l'École a recentré sa pédagogie sur l'observation du terrain, la construction d'échanges et de réseaux Sud-Sud (au sein de différentes régions d'Amérique latine), Sud-Nord et Nord-Sud (avec la France).

Ces choix ont permis de mettre en réseau des étudiants, des milieux académiques, des acteurs de la société civile (dans sa diversité) et des institutions publiques autour d'une question dont les enjeux revêtent une dimension globale : celle de la violence en relation avec l'action publique et civile en contexte urbain.

Une majeure partie des grandes villes d'Amérique latine est en effet soumise à des taux de violence extrême. La France connaît également des épisodes récurrents de violence en ville, qu'elle soit quotidienne ou hautement visible comme en juin 2023. Différentes politiques publiques et actions de la société civile ont été initiées, souvent de façon expérimentale et locale, avec des résultats plus ou moins reconnus. Ces expériences sont peu connues d'un espace à l'autre.

L'École répond donc à ce besoin de décroisement et d'apprentissage sur la violence et la ville, non seulement de la part des étudiants, mais aussi des professionnels engagés dans ces actions. Elle permet de se familiariser à des contextes autres que les terrains locaux de chacun, et d'assurer une montée en généralité sur un phénomène global. Elle cherche à faire le pont entre des problèmes situés et des politiques ponctuelles et des phénomènes globaux qui sont ceux des politiques urbaines face à la violence, de la constitution de réseaux plus ou moins mondiaux de criminalité et l'adaptation des populations et gouvernements face à ces problématiques. Elle permet ainsi de travailler avec des acteurs opérationnels sur place et de créer des passerelles, des partages d'expérience et des idées de professionnalisation pour les étudiants, entre monde académique et monde professionnel (public et privé/société civile).



# Les politiques de la ville en France : intervenir sur le territoire pour résorber les inégalités entre citoyens ?

## Éléments de contextualisation – extraits choisis.

« Il est difficile de s'accorder sur un moment précis de l'histoire pour dater l'apparition des pratiques de la politique de la ville. Si sa naissance institutionnelle date de 1990, ses modes d'interventions se sont façonnés au cours du temps. Ce qu'on appellera ultérieurement politique de la ville est intrinsèquement lié à l'histoire de l'urbanisme de la France de l'après-guerre et notamment, à la constitution des grands ensembles d'habitat social.

### LES GRANDS ENSEMBLES (1950-1977)

Les « grands ensembles » trouvent leur origine dans la période d'après-guerre. L'insalubrité du parc de logement doit disparaître au plus vite, d'une part pour améliorer les conditions de vie des habitants et d'autre part parce qu'il faut répondre à une demande de logement de plus en plus importante du fait du baby-boom. Les mouvements migratoires des années 1950 et le retour des rapatriés d'Afrique du Nord accélèrent le processus et contraignent les pouvoirs publics à créer un nombre suffisant de logements dans des délais courts et à faible coût.

La reconstruction d'après-guerre offre donc l'opportunité de créer une nouvelle urbanité. Les premières pierres de ces ensembles sont posées dans des espaces périurbains jusque-là inoccupés. L'avènement des grands ensembles caractérise l'architecture moderne (c'est-à-dire fonctionnelle, rationnelle, universelle) et vient en rupture avec les formes de l'urbanisme pratiquées jusque-là. Bien qu'il soit difficile de s'accorder sur une définition unique des grands ensembles, ils sont principalement caractérisés par des barres ou des tours et proposent un logement locatif social et collectif. La plupart des grands ensembles sont construits à partir des années 1955. Ce mode de construction prend fin en mars 1973 avec la circulaire Guichard .

Les quartiers et les immeubles sont construits dans l'urgence, avec des matériaux bon marché qui n'ont pas vocation à durer. Pour autant ils constituent une réelle avancée à l'époque. Constituant davantage de confort, ces nouveaux immeubles symbolisent « l'habitat type » des salariés des « Trente Glorieuses ». Des années 50 aux années 70, ouvriers des grandes industries, mais aussi agents de l'Etat (fonction publique), puis rapatriés d'Algérie, accèdent ainsi aux équipements ménagers modernes. Dans ce contexte, les quartiers des grands ensembles offrent des conditions de vie décentes à moindre coût et sont alors de plus en plus prisés par des personnes qui jusque-là se situaient dans une « frange infra-sociale » de la ville (habitants de bidonvilles, habitants des cités de transits notamment).

Ils jouent également un rôle de « sas » et s'inscrivent dans une logique de parcours résidentiel pour les jeunes ménages avant d'accéder à la propriété. Pourtant, dès les années 70, ces grands ensembles connaissent de plus en plus de difficultés et deviennent le lieu où retentissent avec force des problématiques économiques, sociales ou encore



démographiques. L'année du premier choc pétrolier (1974) s'avère décisive et trois mouvements se développent : Le passage d'une situation de plein emploi à une situation de chômage de masse qui touche plus durement les classes populaires et ouvrières. Le changement de politique migratoire.

Ainsi l'arrêt de l'immigration de travail va considérablement changer les conditions de vie des immigrés. Désormais, le processus migratoire va majoritairement concerner des familles, dans une logique de regroupement familial. Leurs besoins en grands logements vont amener ces familles à se loger dans les grands ensembles, qui commencent à être désertés par d'autres populations ayant bénéficié de la mobilité résidentielle. Les aides à la pierre et l'accès à la propriété résidentielle permettent aux classes moyennes de s'inscrire dans un parcours résidentiel « ascendant », laissant derrière eux leurs anciens quartiers d'habitation. Peu à peu, les quartiers d'habitat populaire vont concentrer des habitants cumulant des difficultés économiques et/ou sociales et de fait se retrouver « en dehors » de la ville, de la société.

Ces éléments dessinent peu à peu des espaces qui de territoires de transition deviennent des territoires d'exclusion, renforcés par des processus de concentration de populations précarisées. L'intervention sur ces territoires est repensée et les premières approches prônent un développement social urbain. La logique d'innovation et d'expérimentation se met en place.

### L'ÉMERGENCE DE LA POLITIQUE DE LA VILLE (1977-1988)

La Circulaire Guichard de 1973 met fin à la construction des grands ensembles. Dès les années 1970, les logements et le cadre de vie dans les grands ensembles sont fortement dégradés. Le mode d'urbanisme et la logique monofonctionnelle sont remis en question. Une réflexion est engagée qui débouche en 1977 sur la création des opérations Habitat et Vie Sociale (HVS). Ces dernières ont pour objectif de traiter le cadre de vie, via des subventions en direction des bailleurs sociaux pour financer des actions de réhabilitation du bâti et la construction d'équipements. Seize sites sont retenus dans ce cadre, étendus rapidement à vingtdeux. Mais ces réhabilitations du bâti n'ont pas les effets sociaux escomptés et ne répondent pas aux difficultés sociales. Durant l'été 1981 de violents incidents ont lieu dans le quartier des Minguettes dans la banlieue de Lyon. En réponse à ces violences, et dans un contexte de changement politique qui vise à mettre en œuvre des réponses « nouvelles », le dispositif « Opérations anti Été chaud » est mis en place. Par la suite, il sera rebaptisé « Opérations Prévention Été » puis « Ville-Vie-Vacances ».

Parallèlement, les zones d'éducation prioritaires (ZEP) sont créées. Elles constituent un renforcement sélectif de l'action éducative dans les zones et dans les milieux sociaux où le taux d'échec scolaire est le plus élevé. C'est à cette période que le gouvernement commande trois rapports, qui seront les fondements de la politique de la ville :

Le rapport SCHWARTZ – L'insertion professionnelle et sociale des jeunes (1981) sur les jeunes en difficultés, qui donne lieu à la création des Missions Locales et de la Délégation Interministérielle aux Jeunes.



Le rapport BONNEMAISON - Face à la délinquance : prévention, répression, solidarité (1982) sur les causes et remèdes de la délinquance qui est le point de départ des actions dans le domaine de la prévention de la délinquance (avec la création du Conseil National de Prévention de la Délinquance, des Conseils Communaux de Prévention de la Délinquance...). Des actions seront menées sur 18 villes pilotes volontaires dès 1983.

Le rapport DUBEDOUT – Ensemble refaire la ville (1983) sur les quartiers déshérités, qui amène à la mise en œuvre des opérations de Développement Social des Quartiers (DSQ) et à la constitution du Conseil National du DSQ. Un an après la mise en place des contrats plan État/Région, fixés par la loi du 29 juillet 1982, une nouvelle méthodologie de l'action se développe. Le rapport Dubedout préconise une approche territoriale et interministérielle des problèmes à traiter.

Dans la continuité du rapport Dubedout, est créée en 1983 la mission « Banlieues 89 » pour mettre en œuvre des projets de réhabilitation, d'aménagement et de désenclavement des banlieues tout en réintroduisant l'esthétique dans ces quartiers sur une période de 5 ans. Les premiers contrats de plan Etat-régions (1984-1988) intègrent le développement social des quartiers : 148 conventions Développement Social des Quartiers (DSQ) y sont inscrites concernant environ 170 quartiers. Ces opérations sont envisagées comme une procédure expérimentale et constituent la première forme de contractualisation de la politique de la ville. Il s'agit d'effectuer un « traitement social » des quartiers, de les intégrer à la ville et d'intégrer les habitants en leur donnant un statut social. Ce mode de contractualisation est poursuivi et adapté pour la période 1989-1994 et étendu à de nouveaux quartiers (296 conventions). Les nouvelles procédures mises en œuvre doivent permettre une perception globale des problèmes sur un même territoire en : envisageant ensuite une action globale (concertée et simultanée), se basant sur un développement du partenariat dans une optique de prévention, faisant en sorte d'impliquer les habitants. Dans le même temps, d'autres procédures se développent, comme les conventions de quartier (136 conventions) ou encore les conventions ville habitat (130), ainsi que 13 contrats de ville à titre expérimental [...].

Trois principes phares de la politique de la ville sont affirmés durant cette période : l'interministérialité, la contractualisation et le partenariat. Les lois de décentralisation créent un contexte institutionnel favorable, en reconnaissant le pouvoir des élus locaux et en valorisant les expériences locales.

En dépit des efforts engagés, les difficultés se multiplient et de nouveaux incidents éclatent en 1990 à Vaulx-en-Velin. Dans ce contexte, l'Etat se dote de moyens supplémentaires, y compris sur le plan législatif et considère la question des « quartiers sensibles » comme une priorité nationale (constance que l'on retrouve depuis cette date). » (ORIV, novembre 2012, La politique de la ville en France : fondements, évolutions et enjeux, Dossier ressources, pp.9-13, source consultable en ligne en suivant cette URL : [https://www.oriv.org/wp-content/uploads/oriv\\_dossier\\_ressources\\_politique\\_ville.pdf](https://www.oriv.org/wp-content/uploads/oriv_dossier_ressources_politique_ville.pdf) )





# « HISTOIRE DE LA POLITIQUE DE LA VILLE UN MODÈLE LYONNAIS DE POLITIQUE DE LA VILLE »

« Dans l'histoire nationale de la politique de la ville, Lyon et son agglomération occupent une place à part. Différents événements locaux ont été particulièrement marquants. Dès les années 1970, des mouvements de violences urbaines se sont produits à Villeurbanne, Vénissieux et Vaulx-en-Velin. De nouvelles mesures ciblées ont été prises par l'État lors des événements ayant eu lieu aux Minguettes à Vénissieux en 1981, de la marche pour l'égalité et contre le racisme de 1983 et lors des émeutes de Vaulx-en-Velin en 1990. C'est d'ailleurs à leur suite que le Ministère de la ville a été créé sur la volonté de François Mitterrand, Président de la République à cette période. Six points paraissent saillants et rendent compte des spécificités lyonnaises en matière de politique de la ville sur près de cinquante ans.

## 1. Le portage d'agglomération

En 1989, la Communauté urbaine de Lyon fait partie des 13 sites français qui expérimentent les contrats de ville, mais est la seule à le faire sur une base intercommunale. Le premier contrat de ville d'agglomération voit le jour en 1992, sa préparation a nécessité plus de deux ans. La dynamique insufflée a permis la formation d'un quatuor d'acteurs institutionnels (État, Grand Lyon, communes et bailleurs sociaux) qui agrégera, par la suite, d'autres acteurs, notamment autour des questions d'habitat.

## 2. Des projets « intégrés » conjuguant l'urbain et l'humain

Dans un premier temps, au regard de ses compétences historiques sur l'urbanisme et le logement, le Grand Lyon va intervenir principalement sur les questions urbaines. Néanmoins, à partir de cette entrée structurante par l'urbain, des projets de développement intégrés, non sectoriels, au service d'un projet de territoire global vont se déployer. La gestion sociale et urbaine de proximité complète cette approche. Développée à partir des années 1980 et 1990 à Vaulx-en-Velin et Vénissieux, elle touche à l'ensemble des actes qui contribuent au bon fonctionnement d'un quartier et à la qualité de la vie urbaine. L'évolution institutionnelle et le passage en « Métropole » apporte de nouvelles compétences notamment dans le champ social, à même de venir renforcer les projets intégrés. Il s'agit là d'une exception nationale.

## 3. Des équipes opérationnelles dédiées

La politique de la ville nécessite une ingénierie dédiée : elle va faire émerger de nouveaux métiers d'agents de développement et de chefs de projets. Dans les années 80, la communauté urbaine connaît un mouvement important de qualification de la maîtrise d'ouvrage communautaire, ainsi que de la création de postes de chefs de projet. Pour la plupart des territoires, les équipes locales animées par un chef de projet sont au cœur d'un tri-mandat correspondant aux trois principaux partenaires (Métropole de Lyon, État, commune). Les agents de développement restent communaux tout en étant rattachés fonctionnellement au chef de projet.

## 4. Le renouvellement urbain et l'enjeu de la mixité





Le renouvellement urbain a une longue histoire dans l'agglomération lyonnaise. Les premiers projets émergent à Villeurbanne, Bron-Parilly et Vénissieux au cours des années 70 et 80. Le renouvellement urbain apparaît dans les années 2000 comme une politique structurante dans la volonté de rééquilibrage du logement social entre l'est et l'ouest de l'agglomération. L'objectif est de passer de quartiers parfois constitués à plus de 80 % de logements sociaux à des quartiers connectés au centre de l'agglomération avec des fonctions économiques, des équipements et des logements diversifiés. Depuis les années 2020 la transformation urbaine se poursuit en intégrant les enjeux de transition écologique et en renforçant la participation citoyenne (rénovation énergétique plutôt que démolition, végétalisation, déploiement du réseau de transport public, Assises des Quartiers Populaires et concertations citoyennes...).

#### 5. Une attention aux questions culturelles

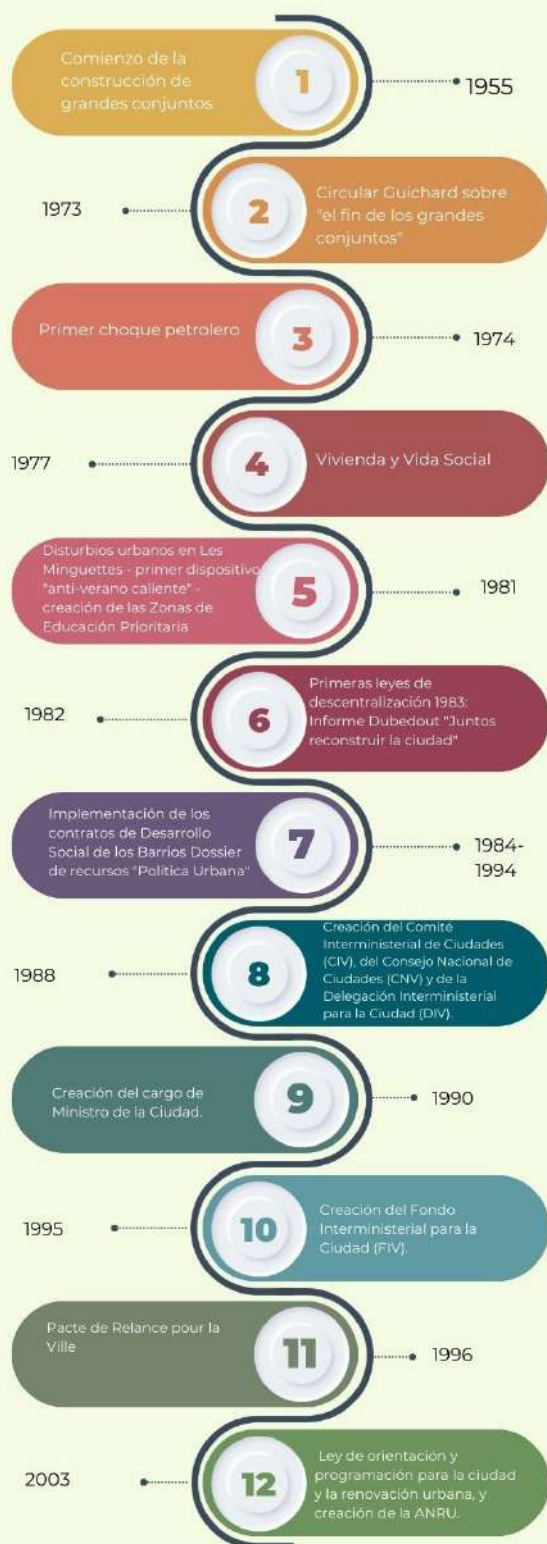
Le domaine culturel fait l'objet depuis les années 90 d'initiatives, avant de devenir un volet culture dans le cadre du contrat de ville. Sur la musique, la danse, le graphisme et les arts plastiques, ou encore le théâtre, la politique de la ville a été présente pour soutenir ce qui relevait, à l'époque des « cultures émergentes », où se rencontrent plusieurs cultures urbaines issues des différentes immigrations. Le défilé de la Biennale de la danse, dont la première édition se déroula en 1996, fait partie de cette histoire. Mobilisant les quartiers de l'agglomération, cet événement permet, à l'époque, à la banlieue de défiler avec des chorégraphes nationaux et locaux au centre de Lyon. Depuis, la charte de coopération culturelle fait dialoguer les cultures et les publics dans les principaux événements et équipements d'agglomération. Des filières professionnelles et amateurs se diffusent dans la société dans un objectif de reconnaissance réciproque et d'égalité.

#### 6. L'appui de l'agence d'urbanisme Urbalyon

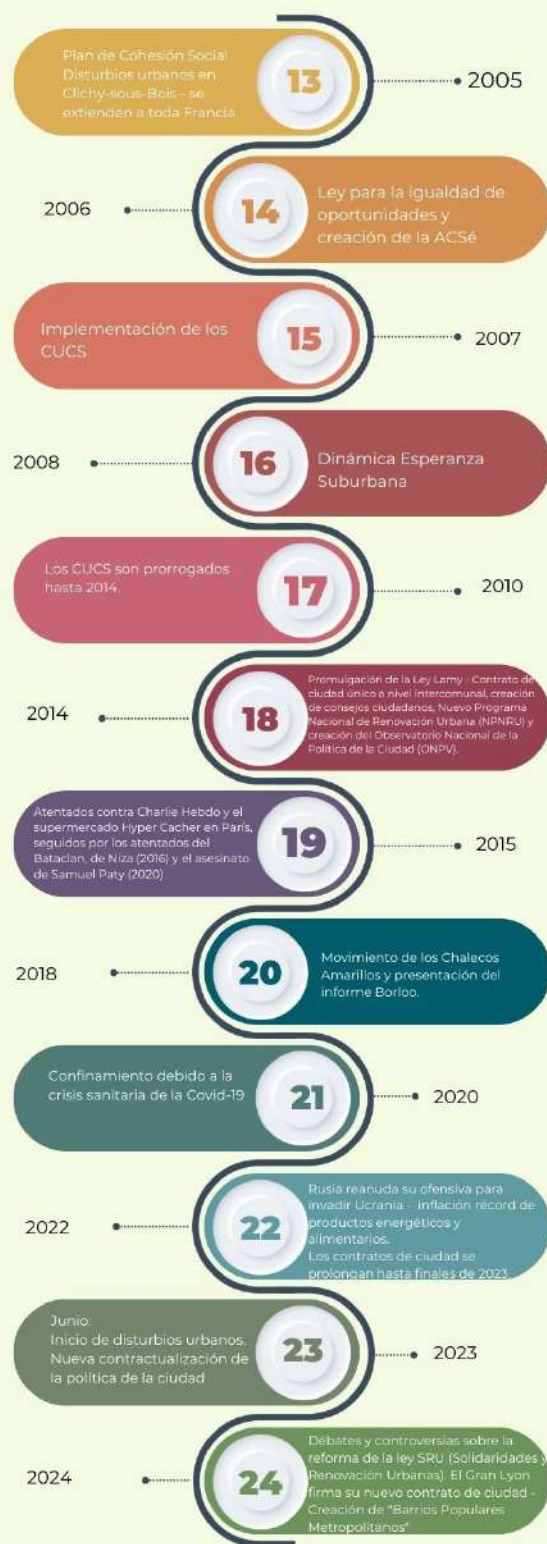
La Métropole de Lyon et les communes ont développé depuis près d'une cinquantaine d'années un travail important d'observation des quartiers. Le travail a été initié dans les années 70 avec la commande de nombreuses études, diagnostics auprès des universitaires, chercheurs et bureaux d'études. Aujourd'hui, l'agence d'urbanisme (Urbalyon, financée par la Métropole de Lyon et l'État) gère un système d'observation des quartiers depuis les années 1990 : l'Observatoire partenarial de la cohésion sociale et territoriale, devenu Observatoire des quartiers populaires en 2024. Par ailleurs, les services de l'État disposent de systèmes d'observation et de suivi spécifiques qui constituent une base de données fournie sur laquelle les partenaires peuvent s'appuyer. Cet historique représente une sorte d'acquis de la politique de la ville et un patrimoine en terme de mode de faire pour le partenariat mobilisé autour du contrat de ville métropolitain « Engagements Quartiers 2030 ». » (Métropole du Grand Lyon, *Contrat de Ville Métropolitain 2024-2030 « Engagement Quartiers 2030 »*, pp. 7-9, source consultable en ligne en suivant cette URL : [https://www.grandlyon.com/fileadmin/user\\_upload/media/pdf/institution/20240410\\_contrat-ville-metropolitain.pdf](https://www.grandlyon.com/fileadmin/user_upload/media/pdf/institution/20240410_contrat-ville-metropolitain.pdf) )



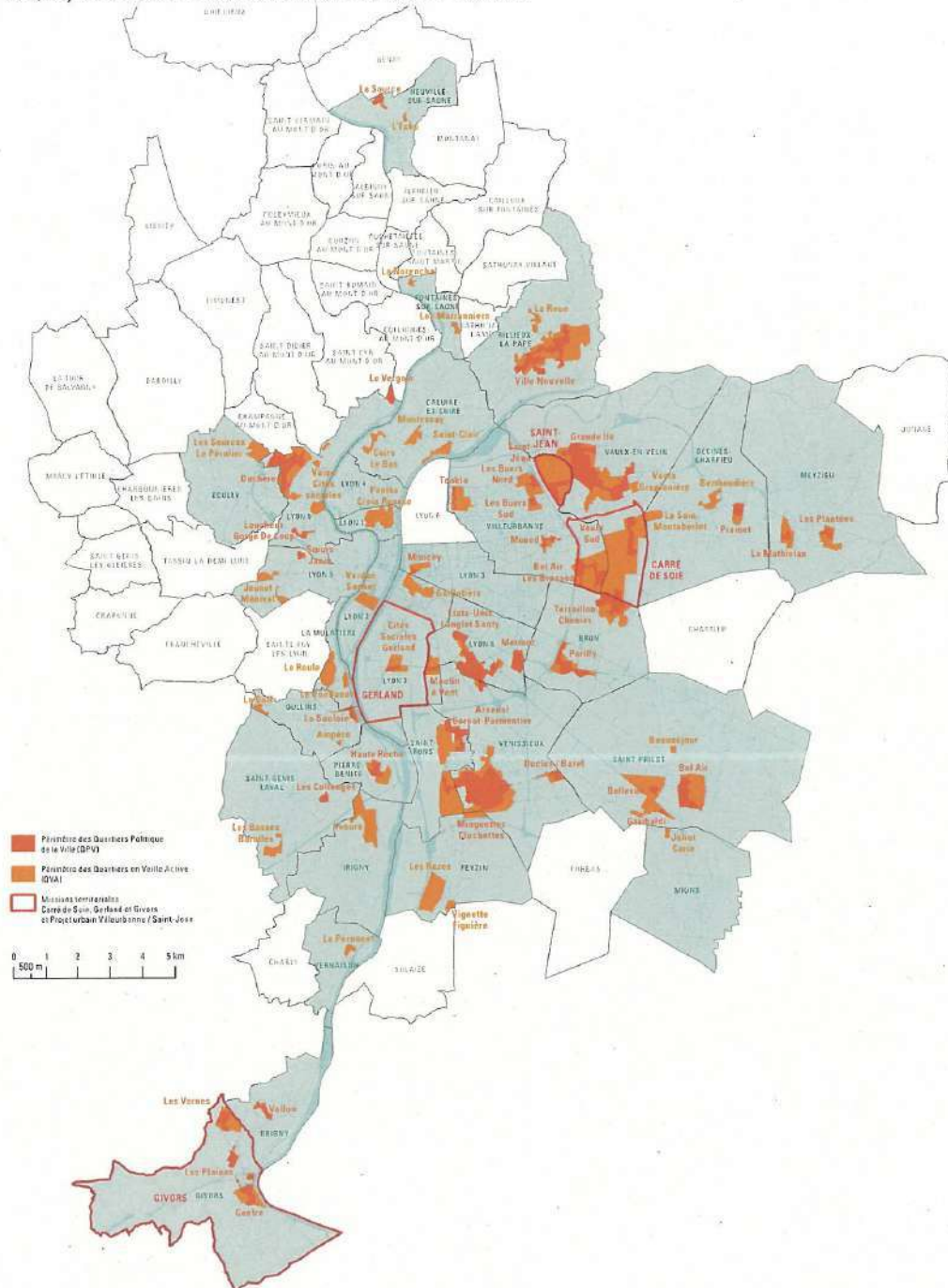
## POLITIQUES DE LA VILLE POINTS CHRONOLOGIQUES



## POLITIQUES DE LA VILLE POINTS CHRONOLOGIQUES



Métropole de Lyon  
 Direction du pilotage urbain  
 QPV/QVA, MISSIONS TERRITORIALES ET PROJET URBAIN



**GRAND LYON**  
 la métropole



DUH / DPST /  
**Geo**  
 4 mai 2022 4:13 PM



Période	Lundi 29/04	Mardi 30/04	Mercredi 1/05	Jeudi 2/05	Vendredi 3/05	Samedi 4/05
8h30-10h30	Journée d'introduction. <i>MSH Lyon-Saint Etienne.</i>	9h : Échanges avec les Directeurs Politiques de la Ville et le directeur du RIZE. Tous les groupes.	(Δ Pas de transport !)	Groupe Genre : 9h : Planning Familial du Rhône, Villeurbanne.	Journée de travail au Rize.	Présentation des résultats.
	8h30 : Accueil des participants.  9h : Inauguration de l'école  9h30 : Conférence plénière sur les politiques de la ville	RIZE - Centre mémoire et société, Villeurbanne.	Travail en groupe au CISL.	Groupe Jeunesse : 9h : La Duchère, Balade urbaine, Lyon 9 <sup>e</sup> .  Groupe Logement : 10h : Tiers-lieu alimentaire L'Archipel, Villeurbanne.  Groupe Environnement : 10h : La Feyssine ou Parking Raphaël de Barros, Villeurbanne.	9h30 Table ronde entre les groupes et rappel sur les attentes de la restitution par l'équipe encadrante	<i>Salle Marc Bloch, MSH Lyon Saint Etienne.</i>  10h15 : Accueil des participant.es  10h30 : Restitution.
10h30-11h00	<i>Pause</i>	<i>Pause</i>		<i>Pause</i>	<i>Pause</i>	
11h00-12h30	Présentation des thèmes de l'école.  Travail en groupe sur la méthodologie de collecte des données.	Groupe Genre : Exposition « Plurielles », Rize.  Groupe Jeunesse : Collège, Villeurbanne.  Groupe Logement : Archives du Rize, Villeurbanne.  Groupe Environnement : Archives du Rize, Villeurbanne.		Groupe Genre : La Halte des femmes / CHU Château Gaillard (Association Alynea), Villeurbanne.  Groupe Jeunesse : La Duchère, Centre Social (La Sauvegarde), Lyon 9 <sup>e</sup> .	Travail en groupe sur la restitution	





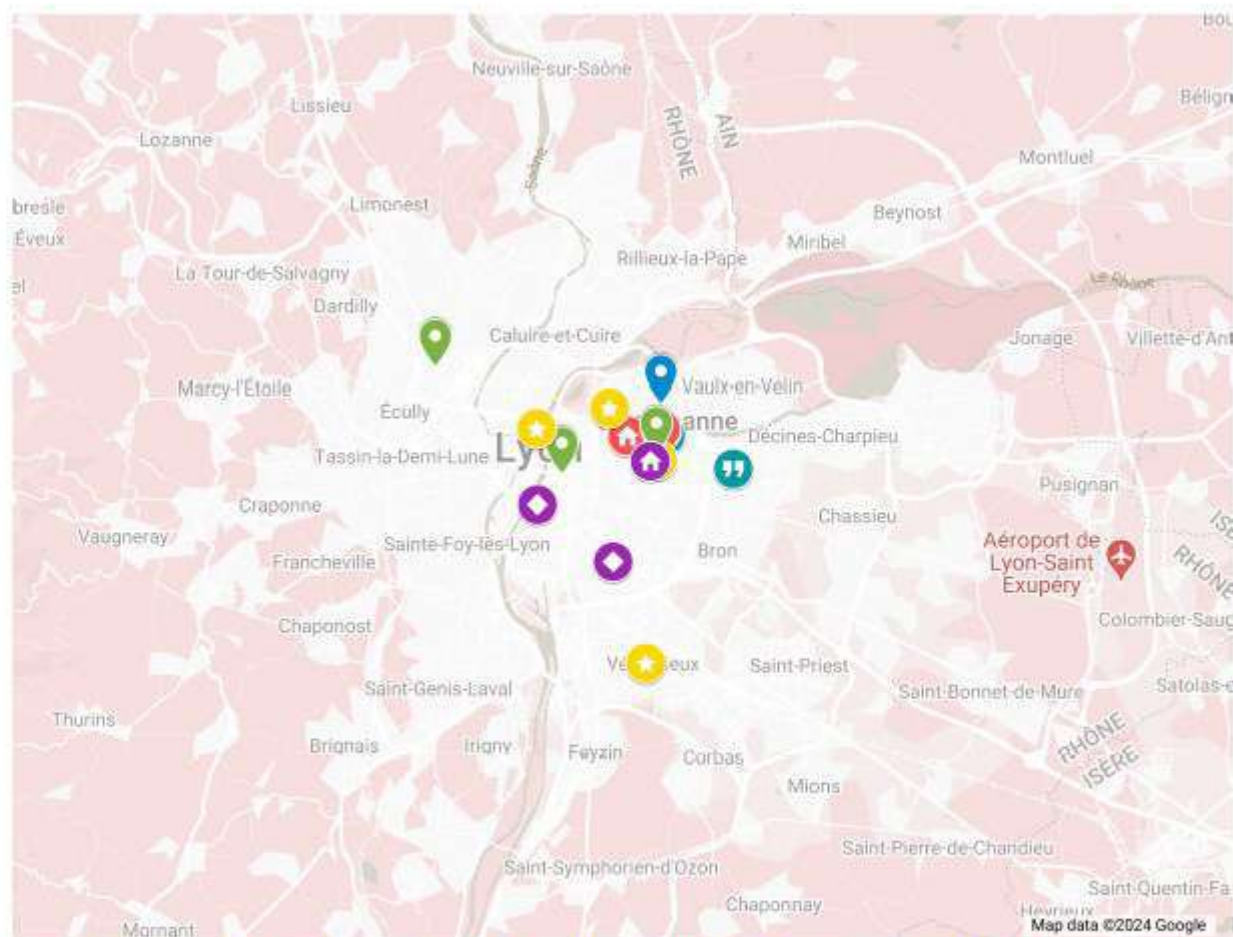
Période	Lundi 29/04	Mardi 30/04	Mercredi 1/05	Jeudi 2/05	Vendredi 3/05	Samedi 4/05
12h30-14h00	Déjeuner. Buffet, MSH Lyon-Saint Etienne.	Déjeuner au Rize (groupe Genre → déjeuner à Vénissieux)	Déjeuner (panier repas au CISL)	Déjeuner à la Cantina pour les groupes Genre, Logement et Environnement.	Déjeuner au Rize.	Déjeuner. Buffet, MSH Lyon-Saint Etienne.
14h00-16h00	Groupe Genre 14h30 : Centre de santé sexuelle Le Griffon, Lyon 1 <sup>er</sup> .  Groupe Jeunesse : Balade urbaine, La Guillotière, Lyon 3 <sup>e</sup> / 7 <sup>e</sup> .  Groupe Logement : Balade urbaine, Gratte-Ciel, Villeurbanne  Groupe Environnement Balade urbaine, Flachet, Villeurbanne.	Groupe Genre : Formation contre le Harcèlement de rue (Association Filactions) + Balade Urbaine. Centre Associatif Boris Vian, Vénissieux.  Groupe Jeunesse : Le Rize et MJC, Villeurbanne.  Groupe Logement : Occupation temporaire du Château (Associations Acolea, Alynea et Forum Réfugiés + GIE La ville autrement), Villeurbanne.	Après-midi libre	Groupe Genre : Association Viffil, Villeurbanne.  Groupe Jeunesse : 14h30 : Centre social Bonnefoi, La Guillotière, Lyon 3 <sup>e</sup> /7 <sup>e</sup> .  Groupe Logement : 15h : Echanges avec la Fondation Abbé Pierre et l'Association Villeurbannaise pour le Droit au Logement (AVDL)  Groupe Environnement : Parking Raphael de Barros, Villeurbanne.	Travail en groupe sur la restitution	14h : Restitution, suite.  16h : clôture.
16h00-17h30	Débriefing des premières observations - travail en groupe à la MSH Lyon-Saint Etienne.	Groupe Environnement : Projet urbain L'Autre Soie, Villeurbanne.				19h30 : Diner de clôture avec les participant.es.



# EVVAP LYON 2024

## Terrains par groupes

-  Le Rize
-  CISL ETHIC ETAPES LYON
-  Maison des Sciences de l'Homme - Université de Lyon
-  Centre de Santé Sexuelle - Le GRIFFON
-  Centre Social Duchère
-  Sauvegarde
-  Centre Social Bonnefoi
-  CABV (Centre des Associations Boris Vian) 13 Av. Marcel Paul Vénissieux
-  Autre Soie
-  MJC Villeurbanne 46 Cr Dr Jean Damidot
-  Planning Familial du Rhône (Mouvement Français pour le Planning familial)
-  VIFFIL - SOS Femmes (Violences Intra Familiales Femmes Informations Liberté SOS Femmes)



Localisation des lieux observés dans le cadre des journées de terrain de l'école



## Liste des lieux et adresses :

### *Lyon*

**Le CISL** : 103 Bd des États-Unis, 69008 Lyon

**La MSH – Lyon-Saint Etienne** : 14 Av. Berthelot, 69007 Lyon

**Le Griffon** : 23 Rue des Capucins, 69001 Lyon

**Centre Social La Sauvegarde (La Duchère)** : 26 Av. Rosa Parks, 69009 Lyon

**Centre Social Bonnefoi (Guillotière)** : 5 rue Bonnefoi, 69003 Lyon.

**Fondation Abbé Pierre** : 283 rue de Créqui, 69007 Lyon.

### *Vénissieux*

**CABV (Centre des Associations Boris Vian)** : 13 Av. Marcel Paul, 69200 Vénissieux

### *Villeurbanne*

**Le RIZE** : 23 Rue Valentin Haüy, 69100 Villeurbanne

**L'Autre Soie** : 28 Rue Alfred de Musset, 69100 Villeurbanne

**MJC (Maisons des Jeunes et de la Culture) Villeurbanne** : 46 Cr Dr Jean Damidot, 69100 Villeurbanne

**Planning Familial du Rhône** : 2 Rue Lakanal, 69100 Villeurbanne

**VIFFIL – SOS Femmes** : 156 Cr Tolstoï, 69100 Villeurbanne

**Tiers lieu Alimentaire l'Archipel / La Cantina** : 172 B Rue Anatole France, 69100 Villeurbanne

**Parking Raphaël de Barros** : 17 Rue Roger Lenoir, 69100 Villeurbanne

**Le Château** : 65 rue Château-Gaillard, 69100 Villeurbanne



## Groupe A : Violence en ville et genre

### Coordination scientifique de l'axe :

**Juliette Cleuziou**, Maître de Conférence en anthropologie, Université Lumière Lyon 2, Laboratoire d'anthropologie des enjeux contemporains.

**Aziliz Le Callonnec**, Doctorante en sociologie, Université Lumière Lyon 2, Centre Max Weber.

### Coordination pédagogique :

**César Barreira**, Professeur de Sociologie à l'Université Fédérale du Ceará, Laboratoire d'Étude de la Violence.

**Sabrina Melenotte**, Chargée de recherche à l'Institut de Recherche pour le développement, CIESAS.

## EVVAP LYON 2024



Le territoire de la ville s'actualise comme « le produit de la relation entre masculinités et féminités », et suppose à ce titre « l'examen des espaces physiques, mais aussi symboliques et politiques que les femmes occupent dans la ville. » Les violences sexuelles et de genre représentent l'une des formes que peuvent prendre les violences exercées dans et par l'espace urbain. Qu'il s'agisse d'une distribution genrée de l'espace public, des violences exercées dans les transports (57 % des femmes ont vécu une violence sexiste ou sexuelle dans l'espace





public), ou des violences exercées dans l'espace domestique (9,8 femmes âgées de 15 à 64 ans pour 1 000 sont victimes de violences conjugales), les territoires urbains concentrent des facteurs qui peuvent favoriser l'exercice de cette violence du fait de leur convergence : densité démographique, promiscuité spatiale, précarité économique, relatif anonymat dans l'espace public, difficulté de (re) logement, etc.

Au sein de la métropole lyonnaise, différents acteurs sont impliqués dans la réduction de la violence sexuelle et de genre, tant sur le volet prévention — notamment sur le plan de la santé ou des stéréotypes de genre —, que sur le volet du soin, de la mise à l'abri et de la prise en charge. Si les politiques publiques comprennent le plus souvent un service « missions pour l'égalité hommes/femmes », elles doivent généralement compter sur des acteurs associatifs opérationnels, enracinés dans le territoire et formés à ces thématiques.

L'axe « Genre » de l'École « Violences en ville et Actions publiques » s'attachera à comprendre le maillage des acteurs territoriaux, associatifs comme institutionnels, qui travaillent dans ce domaine, leurs diagnostics quant aux questions de violences de genre, ainsi que les différents initiatives et dispositifs qui les mettent en lien. Il mettra la focale tout particulièrement sur trois aspects : les actions de conseils, de prévention et de soin en matière de santé sexuelle et reproductive pour les femmes et les publics LGBTQI+ ; les actions de prévention et de réduction de la violence sexuelle et sexiste dans les espaces publics et domestiques ; les actions de mise à l'abri et de sécurisation des personnes victimes de violences sexuelles et sexistes. Les acteurs que nous rencontrerons sont répartis sur les trois villes de Lyon, Villeurbanne et Vénissieux.

### *Etudiant. e. s*

**Jesmin Lobelo**, étudiante en Master d'anthropologie, Université Lumière Lyon 2.

**Sindy Gabrielly Holanda Oliveira**, Doctorante en sociologie, Laboratoire d'étude de la violence, Universidade Federal do Ceará.

**Arcelia Isbet Suárez Sarmiento**, Doctorante en Études du développement rural, Universidad Autónoma Metropolitana.

**Yenedith Barrientos Santiago**, étudiante en Master d'administration publique municipale, IIEPA-IMA, Universidad Autonoma de Guerrero.

**Carolina Fiesco Sánchez**, Doctorante en Sciences politiques, IIEPA-IMA, Universidad Autonoma de Guerrero.



## Groupe B : Violence en ville et logement

### *Coordination scientifique :*

**Camille Lassègue**, Doctorante en anthropologie, Université Lumière Lyon 2, LADEC — RIZE

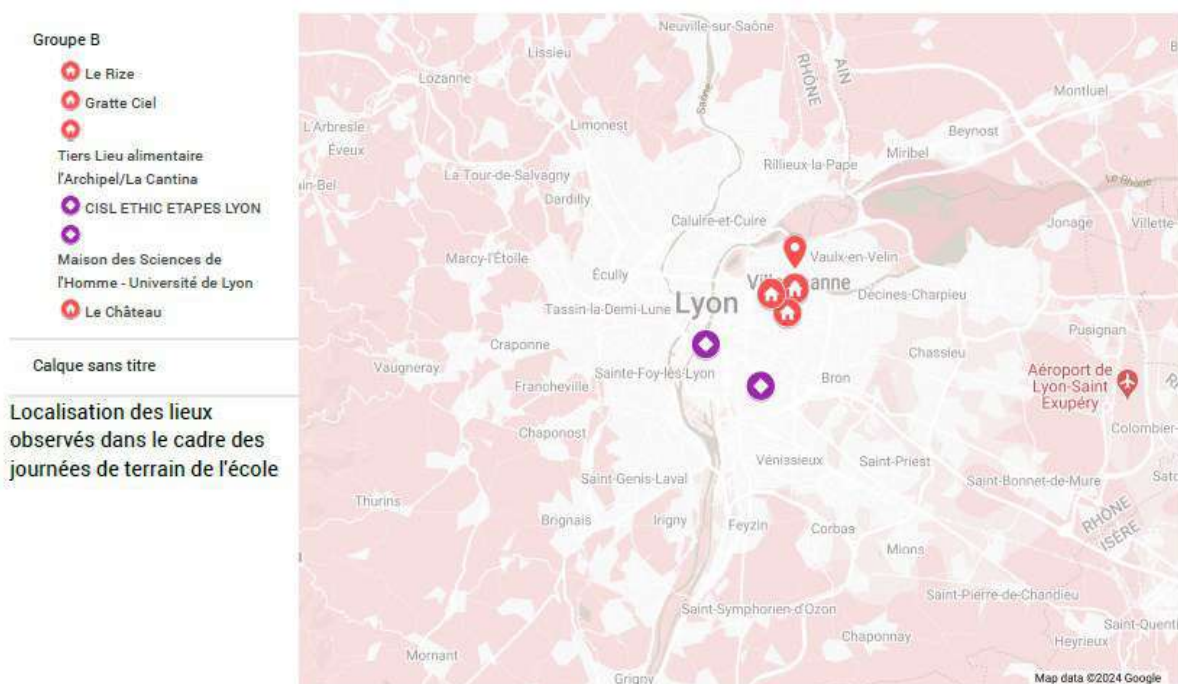
**Aziliz Le Callonnec**, Doctorante en sociologie, Université Lumière Lyon 2, Centre Max Weber

### *Coordination pédagogique :*

**Françoise Dureau**, Directrice de recherche honoraire en Géographie et de Démographie, Laboratoire MIGRINTER.

**Tiphaine Duriez**, Maître de Conférence en Anthropologie, Directrice d'Unité du Laboratoire d'anthropologie des enjeux contemporains, Université Lumière Lyon 2.

## EVVAP LYON 2024



En France, la population se répartit majoritairement dans trois types de logements : 58 % des ménages sont propriétaires de leur logement, 28 % sont locataires d'un bailleur privé, et 18 % vivent dans un logement social. Ce développement du logement social s'institutionnalise progressivement après la Seconde Guerre mondiale, alors que le manque de logements est criant et que les travailleurs étrangers affluent pour reconstruire le pays. Pour les loger et



résorber les bidonvilles, de grands ensembles sont construits en périphérie des villes. La politique de la Ville se développe peu à peu et l'État construit des HBM, des Habitations Bon Marché, devenu HLM, Habitations à Loyers Modérés, ou logements sociaux. Ces logements, gérés par des bailleurs publics, doivent être accessibles aux classes modestes et moyennes, et le montant des loyers est pensé en fonction des revenus, répartis en quatre catégories.

Aujourd'hui, la France traverse une crise du logement majeure. La baisse des aides à la construction et des allocations sociales, la précarité, l'inflation, la crise sanitaire du Covid ont fait plonger 15 millions de personnes dans une situation de mal-logement ou de fragilité vis-à-vis du logement (Rapport Fondation Abbé Pierre, 2023). L'accès au logement social est bouché, le dispositif d'hébergement d'urgence et d'insertion est saturé. Dans ce contexte, le recours à l'habitat informel (squats, bidonvilles, campements) s'accroît, et les situations de violence se multiplient : expulsions forcées, vie à la rue, violences conjugales, sexistes et sexuelles, victimes de marchands de sommeil, violence institutionnelle et discriminations... L'État s'est peu à peu désinvesti du secteur de la construction et du logement, qui s'est progressivement financiarisé (Guironnet, 2022), et ne remplit plus son obligation légale d'héberger les personnes sans-domicile. Ainsi, dans la métropole lyonnaise, 14 000 personnes sont en attente d'un hébergement d'urgence. Les mairies et les métropoles investissent ponctuellement dans des projets d'hébergement ou mettent en place des dispositifs pour pallier les manques (domiciliation, cuisines partagées, bains-douches...) marquant une forme d'institutionnalisation d'un habiter fragmenté, dispersé dans la ville.

Le groupe de travail se concentrera sur le territoire villeurbannais. Villeurbaine est une ville populaire et ouvrière de l'agglomération lyonnaise, qui s'est construite autour des usines qui alimentaient la ville de Lyon. Son histoire est marquée par cette industrialisation, par l'habitat informel qui a longtemps cohabité avec le logement ouvrier, bon marché puis social. Nous nous intéresserons au quartier des Gratte-Ciel, rare quartier de centre-ville constitué à 100 % de logements sociaux, et représentatifs des aspirations socialistes et hygiénistes de la ville depuis les années 1930. Nous irons ensuite à Château Gaillard pour étudier un dispositif d'hébergement porté et habité par différents acteurs et publics, pour comprendre les processus de catégorisation à l'œuvre dans l'action sociale. Nous nous rendrons dans un autre espace, la Cantina, une cuisine pour les personnes sans-domiciles, et questionnerons les



dispositifs municipaux qui tentent de pallier « l’habiter fragmenté ». Ces différents lieux seront l’occasion d’échanger avec une pluralité d’acteur.ices, d’associations et de collectifs pour comprendre l’articulation entre actions institutionnelles et non institutionnelles.

### *Étudiant. e. s :*

**Maud Druais**, Doctorante en anthropologie, Unité de recherche migration et société, Université Paris Cité.

**Liv Bournérias**, danseuse et étudiante en Master d’anthropologie, Université Lumière Lyon 2.

**Nayara Veiga Demari**, étudiante en Master de sociologie, Universidade Federal de São Carlos

**José Carlos López Hernández**, Doctorant en sciences sociales, Institut de recherches historico-sociales, Universidad Veracruzana.

**Julián David López Sánchez**, Architecte et chercheur en études urbaines, Laboratorio del Habitat, Universidad Nacional de Colombia — Sede Medellín.

**Laura Arboledo Tenorio**, Master en Sciences politiques et chercheuse au sein du Groupe de recherche « Gouvernance et politiques publiques territoriales », Universidad Nacional de Colombia.



## Groupe C : Violence en ville et jeunesse

### *Coordination scientifique de l'axe :*

**Romain Bertrand**, Doctorant en anthropologie, Université Lumière Lyon 2, LADEC

### *Coordination pédagogique :*

**Jérôme Tadié**, Chargé de recherche à l'Institut de recherche pour le développement, Unité de recherche migrations et sociétés, Université Paris Cité.

**Arturo Narvaez**, Professeur de sociologie, Universidad Veracruzana.

## EVVAP LYON 2024



La spécificité des jeunes dans leur rapport au territoire et à la violence est consubstantielle de la construction de l'action publique sur ces trois sujets en France, et en particulier de la « politique de la ville ».

Au fil du temps, les objets des préoccupations à propos des jeunes ont évolué et se sont remplacés ou superposés. Ces vingt dernières années, les émeutes, le trafic de stupéfiants et les violences afférentes, la radicalisation, la traite d'être humain (notamment la prostitution de mineur·e·s) puis les rixes entre bandes se sont succédé dans les discours publics comme



préoccupations prioritaires pour la jeunesse, donnant lieu à des développements de politiques spécifiques. S'appuyant sur un large réseau d'acteurs publics et privés dits de « droit commun », c'est-à-dire relevant d'institutions aux missions stables et pérennes (éducation nationale, caisse des allocations familiales, protection de l'enfance, etc.), ces politiques sont de plus en plus souvent réalisées via des « dispositifs » menés en « mode projet », complexifiant singulièrement le décryptage de l'action publique.

Le groupe de travail explorera trois territoires sur lesquels ces questions se présentent de manières contrastées. À la Duchère, nous verrons l'évolution de la politique de la ville dans ses volets urbanistique et social. Nous nous intéresserons notamment au devenir des grands projets urbains des années 1960-70 et des conditions de vie des populations qui les habitent. À la Guillotière, quartier de centre-ville historiquement lié aux immigrations de travailleurs, notamment d'Afrique du Nord, nous nous intéresserons à la frontière invisible qui sépare Montcey, sous-quartier d'établissement des immigrés des cinquante dernières années à l'identité marquée, de la place Gabriel Péri, aire de transit de formes d'immigration exposées à des vulnérabilités nouvelles (prise de stupéfiants, trafic d'êtres humains, etc.). Enfin, à Villeurbanne, nous participerons au travail partenarial engagé à l'automne 2023 entre structures publiques et privées suite à l'émergence de logiques de rixes au sein du collège de secteur.

### *Étudiant. e. s :*

**Elsa Menendez**, étudiante en Master d'anthropologie, Université Lumière Lyon 2.

**Abdelnassir Khalil Alio**, étudiant de Master en Anthropologie, Université Lumière Lyon 2.

**Thomas Michel**, Doctorant en anthropologie, Unité de recherche migrations et société, chercheur associé à l'IFPO, Université Paris Cité.

**Artur de Freitas Pires**, Doctorant en sociologie, LEV, UFC

**Harold Tenorio**, Doctorant en ethnomusicologie, EHESS.

**Natalia Andrade Navaro**, Architecte et étudiante en Master de géographie, Université Lumière Lyon 2





## Groupe D : Violence en ville et environnement

### *Coordination scientifique de l'axe :*

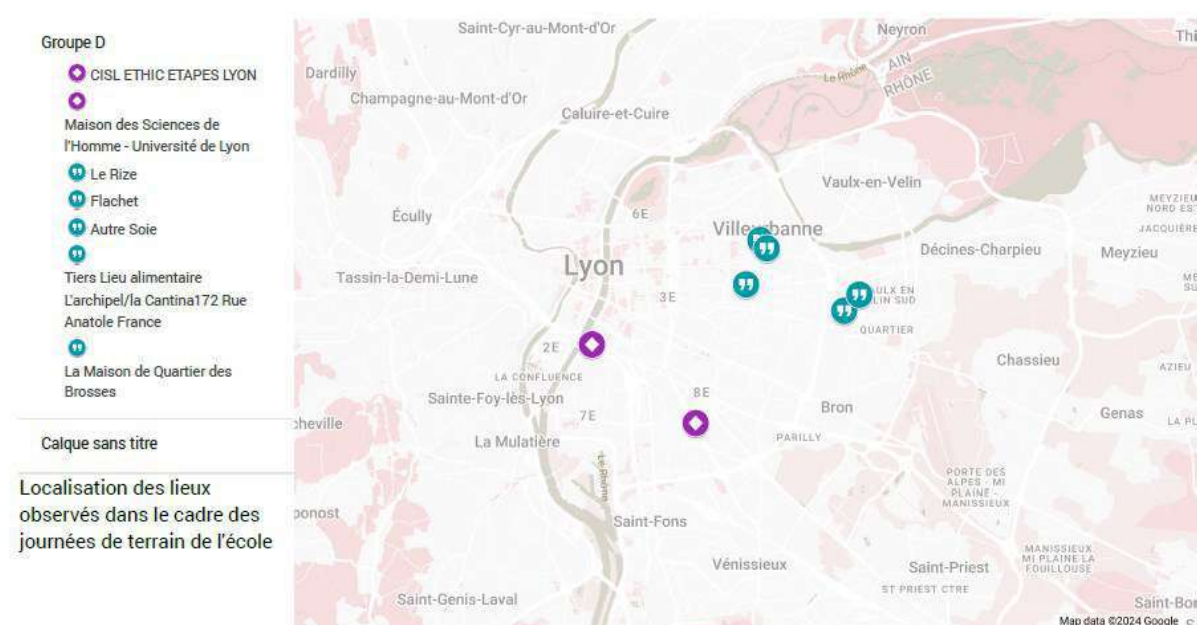
**Lucas Lartigue**, Doctorant en anthropologie, Université Lumière Lyon 2, LADEC

### *Coordination pédagogique :*

**Alejandro Fula Rojas**, Professeur en sciences de l'ingénierie, Facultad de Minas, Universidad Nacional de Colombia.

**Raul Fernandez Gomez**, Professeur de sciences politiques, Directeur du Laboratoire d'histoire orale, mouvements sociaux et violences, Univerdidad Autonoma de Guerrero

### **EVVAP LYON 2024**



Les questions de violence et de nature sont intrinsèquement liées et se posent de plus en plus couramment dans nos sociétés contemporaines, du Nord au Sud. Les deux faces d'un même mouvement entraînent inexorablement des crises sociales et environnementales. D'un côté l'exploitation à outrance des ressources naturelles produit ce que le marché appelle des « externalités négatives », que l'on pourrait traduire autrement par l'ensemble des pollutions et des ravages induits par une approche rationnelle, froide et prédatrice de la nature. De l'autre côté, et en réponse à cette réalité et aux dangers qu'elle fait peser sur l'ensemble de l'humanité, la préservation la biodiversité, voire le retour de la nature et du mythe de la



wilderness dont les parcs nationaux sont la manifestation la plus claire, n'est pas sans sa propre dose de violences.

Parmi elles, les déplacements de populations dans les zones rurales et urbaines dans le but de réaliser de grands projets (aéroports, autoroutes, mégabassines, etc.) ou au contraire d'exclure les humains de zones que l'on souhaite protéger, oubliant ainsi la complexité des rapports entre humains et non-humains dont la cohabitation n'est pas nécessairement synonyme de dégradation. La ville, en tant que lieu central de la réflexion politique concernant le devenir écologique, s'inscrit donc au cœur d'un débat paradoxal si nous la questionnons à partir du prisme de la violence. Les politiques publiques qui visent à réduire l'impact énergétique des milieux urbains font appel à des projets de végétalisation, d'expansions des voies cyclables et de rénovation des bâtiments, projets dont la face sombre et cachée est certainement à chercher du côté parfois antisocial de ces mesures qui, si elles améliorent effectivement le cadre de vie des plus privilégiés et prennent en compte la question environnementale, peuvent aussi renvoyer les populations les moins aisées dans les marges non concernées par ces projets.

Aussi la « transition écologique » peut entraîner une forme de « gentrification verte » dont les victimes se retrouvent dans les périphéries toujours en proie à une exploitation sans limites, condition sine qua non de la pérennité des modes de vie bourgeois de ceux qui ont les moyens de rester dans la cité. La ville apparaît donc comme un territoire traversé de violences et de tensions multiples, idéologiques et matérielles, où les pollutions d'antan et d'aujourd'hui se mêlent aux bosquets de fleurs décoratives.

### *Etudiant. e. s :*

**Antinéa Cousseau**, étudiante en Master d'anthropologie, Université Lumière Lyon 2.

**Tien Hwang**, Architecte paysagiste et étudiante en Master d'anthropologie, Université Lumière Lyon 2.

**Diego Sanchez**, Doctorant en sociologie, Triangle, Université Lumière Lyon 2.

**Luiz Gustavo Simão Pereira**, étudiant en Master de sociologie, Universidade Federal de São Carlos.

**Maria Messianne de Sousa Vieira Messi**, Doctorante en sociologie, Laboratoire d'études de la violence, Universidade Federal do Ceará.

**Alejandra Santoyo Serrano**, Doctorante en sciences politiques, IIEPA-IMA, Universidad Autonoma de Guerrero.





## Livret des participants

### Equipe d'organisation

#### *France :*

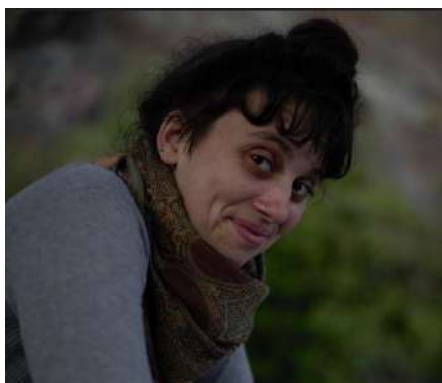


**Aziliz Le Callonnec** est doctorante en sociologie (2ème année) au Centre Max Weber. Son travail de thèse, qu'elle effectue sous la direction de Bertrand Ravon et de Delphine Moreau dans le cadre d'un contrat doctoral, s'intitule « Le « Château » à l'épreuve de l'habiter. Ethnographie d'une expérimentation pour personnes en situation de vulnérabilité. » A partir de l'observation ethnographique de l'occupation temporaire du Château, à Villeurbanne (France), qui a pour ambition de lutter contre le sans-abrisme sur le territoire, et, plus

particulièrement, à des temps d'immersion avec différentes équipes de travailleurs sociaux, elle questionne les évolutions et transformations du monde du sans-abrisme et du sans-domicilisme et s'intéresse à l'accompagnement, aux pratiques des travailleurs sociaux au sein des structures d'hébergement. Ces professionnels font face au quotidien à des injonctions contradictoires de la part de l'Etat, à des épreuves de professionnalité qui les obligent à bricoler, à tâtonner pour arriver à redonner et à trouver un sens à leur travail. Il s'agit donc de rendre compte de ces multiples épreuves, des violences institutionnelles mais aussi et surtout, de l'indignité de la politique publique actuelle, de ses effets, en s'intéressant notamment à comment les professionnels arrivent à faire face à celles-ci malgré tout et à prendre soin des personnes qu'ils accompagnent (même si cela est de plus en plus difficile pour eux). Cette focale sur les épreuves de professionnalité l'amène à s'intéresser également à l'inconditionnalité de l'accueil, à la continuité de l'hébergement, à l'écart croissant existant entre le droit et sa mise en œuvre effective, aux logiques de tri dans l'accès à l'hébergement et au logement, aux critères de priorisation et de vulnérabilité qui sont mis en place du fait du contexte de pénurie et de manque de places pour toutes et tous. Elle s'intéresse également au traitement spécifique du public exilé.

Elle travaille par ailleurs à l'Orspere-Samdarra- Observatoire santé mentale, vulnérabilité et société, en tant que chargée d'étude depuis 2020. Elle est formatrice dans le cadre des formations Prime – Précarité et santé mentale, à destination des travailleurs sociaux, et est également coordinatrice d'édition pour les Presses de Rhizome. Avant de s'intéresser au secteur de l'urgence sociale et de l'hébergement, elle a travaillé sur les pratiques inclusives et la pair-aidance.





**Camille Lassègue** - Doctorante en anthropologie (3ème année) au Laboratoire d'Anthropologie Des Enjeux Contemporains (LADEC). Elle mène actuellement un travail de thèse sous la direction de Bianca Botea qui s'intitule : « (dé)fragmenter les parcours, l'habiter, la ville, la mémoire : stratégies résidentielles de femmes exilées à Villeurbanne et dans la métropole lyonnaise ». Elle mène sa recherche grâce à un contrat Cifre avec le centre culturel le Rize (Villeurbanne) dont elle est responsable du pôle recherche. Elle s'intéresse aux parcours résidentiels, à l'évolution des politiques de logement et à l'influence du genre et des processus de catégorisation

dans l'accès aux droits des personnes. Cette approche intersectionnelle permet d'envisager ces espaces et leurs habitant.es dans leurs pratiques de transformation de la ville, de construction de réseaux urbains ou encore des mouvements de contestation. Il s'agit, à travers l'analyse des parcours, de comprendre les changements au sein des politiques sociales notamment d'accès à l'hébergement et au logement, tout en évoquant les stratégies et les luttes des personnes concernées pour faire avec ou faire face. Son travail est basé sur une approche mélangeant différents médiums (photographie, vidéo, entretiens et observation filmante, traitement d'archives).



**Françoise DUREAU**- Géographe et démographe, Directrice de recherche honoraire à l'IRD, est membre de l'UMR 7301 Migrinter CNRS - Université de Poitiers. Ses travaux portent sur les pratiques de mobilité spatiale des populations et la transformation des territoires urbains, notamment en Colombie. Elle a publié ou codirigé plusieurs ouvrages dont : Métropoles en mouvement, Anthropos, 2000 ; Aguaitacaminos, Tercer Mundo ediciones - Uniandes, 2000 ; L'accès à la ville : les mobilités spatiales en questions, L'Harmattan, 2002 ; Villes et sociétés en mutation : lectures croisées sur la Colombie, Anthropos, 2004 ; Géographies de l'Amérique latine, PUR, 2006 ; Les mondes de la mobilité, PUR, 2009 ; D'une métropole à l'autre : pratiques urbaines et circulations dans l'espace européen, Armand Colin, 2014 ; Movilidades y cambio urbano. Bogota, Santiago et São Paulo, Universidad Externado de Colombia, 2015.



**Jérôme Tadie**- Géographe, Chargé de recherche à l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD) et rattaché à l'Unité de Recherche Migrations et Société (UMR Urmis- IRD, Université Paris Cité, CNRS, Université Côte d'Azur). Ses recherches portent sur les formes informelles de contrôle et d'organisation territoriales urbaines, notamment dans les villes de Jakarta et de São Paulo. Il travaille actuellement à São Paulo, à la faculté d'architecture et d'urbanisme de l'université de São Paulo et au département de sociologie de l'université fédérale de São Carlos, où il étudie les modes d'organisation de la ville la nuit, de la première moitié du XXe siècle à nos jours. Parmi ses publications figurent Les Territoires de la violence à Jakarta (Belin, 2006), des articles sur le contrôle informel et le maintien de l'ordre dans la ville, sur les ONG et la nuit à Jakarta et à Manille, sur les incendies et les fantômes à Jakarta.





**Juliette Cleuziou** - Anthropologue, maîtresse de conférences à l'Université Lyon 2/LADEC. Elle s'est spécialisée sur les questions de genre, de parenté et d'économie cérémonielle en Asie centrale, et plus particulièrement au Tadjikistan. Elle s'est également intéressée aux enjeux funéraires des défunts étrangers, et les pratiques l'économie cérémonielle en contexte migratoire, ainsi que leur rôle dans la fabrique de la communauté parmi les Tadjiks en Russie. Ses publications portent sur le mariage, les processus politiques de traditionnalisation, les cérémonies, la nostalgie, les rapports de genre et de parenté dans les familles tadjikes ou encore les réseaux communautaires tadjiks

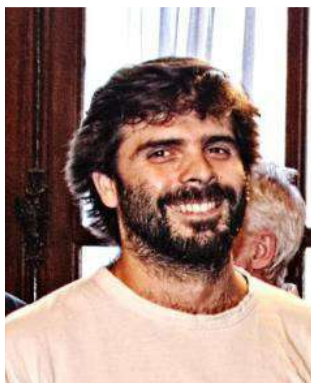
en Russie et la circulation transnationales des défunts.



**Lucas Lartigue**- Doctorant en anthropologie (4ème année) au Laboratoire d'Anthropologie Des Enjeux Contemporains (LADEC). Il mène actuellement un travail de thèse sous la direction de Dejan Dimitrijevic qui s'intitule : « Le devenir incertain du militantisme écologiste. Se rebeller pour le vivant avec Extinction Rebellion (France) ». Ses travaux s'inscrivent dans le champ de l'anthropologie politique. Il s'intéresse à l'évolution des mouvements écologistes en France, et il questionne en particulier la conflictualité entre les militants, l'Etat, et certaines entreprises. Il interroge aussi la transformation de la répression des mouvements sociaux, ce qui l'amène à étudier les différentes techniques de soin du corps et de l'esprit mises en place par les activistes. Il mène dans ce cadre une ethnographie auprès d'un groupe local de l'organisation écologiste internationale Extinction Rébellion depuis plus de trois ans. Réflexion : Les concepts de « crise » et d' « urgence » environnementale amènent les organisations écologistes à penser le monde à travers le prisme

d'une temporalité réduite, et à imaginer le futur comme étant celui d'une sixième extinction de masse et d'un effondrement. S'ajoutent à ce contexte une forte répression des mouvements écologistes, une discréditation systématique de leurs motivations, ainsi qu'une tendance de l'Etat français à les qualifier d'ultra-violents, parfois même d' « éco terroristes ». Paradoxalement, il est observable que nombre de ces organisations écologistes fondent leurs actions sur les principes d'une désobéissance civile non-violente visant à alerter la population et à préserver le vivant. Malgré l'existence d'une ligne de séparation entre violence et non-violence-laquelle est toujours floue et instable- une ethnographie d'Extinction Rébellion (XR) en France montre que, en dépit de la prétention de l'organisation à la non-violence, les militants circulent, eux, au sein de plusieurs mouvements sociaux aux modalités d'action différentes et que la non-violence dont ils peuvent se réclamer n'est pas dogmatique mais contextuelle. Ce va-et-vient entre divers répertoires d'actions dans un contexte de lutte écologiste commune nous amène à interroger le rapport à l'altérité que les militants entretiennent entre eux et avec les autres vivants non-humains, dans ce qui semble être la proposition d'une autre manière d'être au monde pour les temps à venir.





**Romain Bertrand** – Doctorant en anthropologie de l'Université Lumière Lyon 2 et membre du LADEC, je travaille avec des professionnels, principalement des éducateurs, impliqués dans des programmes de prévention de la radicalisation. Mon travail vise à comprendre les pratiques de ces professionnels et la manière dont l'étiquette " radical " les a amenés à changer leur manière de travailler et de penser les jeunes et la société. Dans le cadre de cette recherche, je suis également devenue praticienne de la prévention entre 2020 et 2022. J'ai été chargée de développer des analyses et des ressources sur la violence radicale au sein de « Toulouse Métropole », qui regroupe 37 villes autour de Toulouse en France.



**Tiphaine Duriez** – Anthropologue, Maîtresse de conférences à l'Université Lumière Lyon 2 (UFR ASSP), directrice du Laboratoire d'anthropologie des enjeux contemporains (LADEC) et chercheuse associée à l'URMIS (UMR CNRS 8245-IRD 205). Dans sa thèse (2014), elle a travaillé sur la transposition urbaine des pratiques de déplacement forcé de population dans le contexte armé colombien, ce qui l'a amenée à travailler sur l'émergence (2012) et la construction de la catégorie de " victime " (2016) dans le cadre de l'organisation politique de la fin du conflit avec les FARC-EP. Elle a dirigé le programme de recherche REVECO (2019-2023), qui interrogeait les représentations institutionnelles et artistiques de la

violence dans l'ère " post-conflit " en Colombie. En 2024, elle fait partie du projet de recherche REPLICA COLVEN (ULL2, IEP Aix-Marseille, Université de Lille), qui propose d'analyser les reconfigurations de la violence observées dans le contexte de la « Paz Total » depuis une approche comparée de la situation colombienne et vénézuélienne. Elle s'est spécialisée en anthropologie politique par l'étude des situations de guerre et des processus de justice transitionnelle qui les suivent, en anthropologie des droits humains et en anthropologie de la construction sociale de la mémoire, mais aussi en anthropologie du développement et de l'aide humanitaire qui se déploient en contexte armé, et plus spécifiquement en contexte urbain.

## Brésil :



**César Barreira** est titulaire d'un doctorat en sociologie de l'Université de São Paulo (1987), d'un post-doctorat à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales- Paris (1990)- et à l'Instituto de Ciencias Sociais- Lisbonne (2008). Il est chercheur au CNPq (niveau IA), fondateur et coordinateur principal du Laboratoire d'études sur la violence à l'UFC. Il développe des recherches et a publié de nombreux ouvrages dans les domaines suivants : sociologie de la violence et des conflits sociaux ; sécurité publique et société ; pouvoir agraire et processus sociaux ; conflits et litiges liés à l'eau. Ses principaux ouvrages sont les suivants : *Caminos e Atajos do Poder : Conflictos Sociais no Sertão* (Rio Fundo, 1992) ; *Crímenes por contrato : sicariato no escenario brasileiro* (RelumeDumará, 1998) ; *Cotidianidade rota : escenarios de violência difusa* (Pontes Editora, 2008).





## Colombie :



**Manuel Alejandro Fula Rojas** Ingénieur en mécanique, titulaire d'un master en propulsion aérospatiale et de deux doctorats, l'un en génie mécanique et mécatronique et l'autre en sciences de l'ingénieur (thermique, acoustique et fluides). Il développe des moteurs thermiques et dispense des formations visant à la maintenance des unités de propulsion (moteurs et hélices). Il est actuellement Professeur de la faculté des mines de l'Université nationale de Colombie, à Medellin, et fait partie du Groupe de recherche et de formation sur la Conception technique, un programme qui a formé plus de 500 étudiants. Dans le domaine scientifique, il a dirigé une quarantaine de projets universitaires

spéciaux sur des sujets tels que l'efficacité énergétique, les machines thermiques et la micro-cogénération. Depuis 2021, il est membre fondateur du conseil d'administration de l'Association colombo-française des chercheurs COLIFRI. Il est intervenu et a accompagné le Plan de développement territorial dans le cadre de l'application des Accords de Paix de 2016 signé entre le gouvernement colombien et les FARC-EP.

## Mexique



**Arturo Narváez Aguilera**- Professeur titulaire de la faculté de sociologie de l'université de Veracruz. Docteur en sociologie de l'Institut des sciences humaines et sociales "Alfonso Vélaz Pliego" BUAP. Son travail de thèse s'intitule « Régulation sociale néolibérale : perspectives depuis les expériences quotidiennes des jeunes rattachés à la culture de la rue à Xalapa, Veracruz, Mexique ». Il est chargé de cours et coordinateur du domaine de la planification et de la gestion sociale à la faculté de sociologie de l'UV. Membre du groupe

de recherche du Réseau latino-américain de recherche et d'enquêtes avec les enfants et les jeunes (Red Latinoamericana de Investigación y Reflexión con Niñas, Niños y Jóvenes). Ses thèmes de recherches portent sur la violence et l'exclusion sociale, l'enfance et la jeunesse, les politiques sociales et le contrôle social.



**Raúl Fernández Gómez**- Professeur à l'Institut international des hautes études politiques "Ignacio Manuel Altamirano" de l'Université autonome de Guerrero depuis sa création en mars 2002. Il a fait ses études de premier cycle en sociologie à la faculté des sciences politiques et sociales de l'université nationale autonome du Mexique (1967-1972) et ses études de troisième cycle (maîtrise et doctorat) à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS 1976-1980), où il s'est spécialisé dans l'étude interdisciplinaire des mouvements sociaux et du changement social. Son enseignement et ses recherches portent sur la sociologie générale, la sociologie politique, les mouvements sociaux et l'action collective, l'histoire régionale et la violence sociale et politique. Il enquête plus spécifiquement sur les luttes sociales et

politiques des peuples indigènes de l'État du Guerrero. A l'invitation de l'IRD, il a participé à l'Ecole de Medellin en 2019 avec deux étudiants et un professeur de son institut spécialisé dans la violence politique. Il coordonne le projet "Oral History, Social Movements and Violence Laboratory" du Guerrero, créé en 2016 avec l'Université de Guanajuato, où il intervient dans les parcours de premier et de troisième cycle





**Sabrina Melenotte** – Anthropologue, spécialisée en anthropologie politique, Chargée de recherche à l'Institut de recherche pour le développement (IRD) et affilié à l'URMIS à Paris, France, et actuellement chercheuse invitée au CIESAS-Golfo de Veracruz (2021-2025). Dans sa thèse de doctorat à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), elle a développé une anthropologie de l'État, de la violence politique et des mobilisations sociales dans la zone indigène Tsotsil de Los Altos de Chiapas (2014). Ses recherches actuelles proposent une anthropologie politique de la disparition dans une perspective de genre, partant des effets différenciés de la nécropolitique au Mexique pour considérer les recherches de personnes disparues comme des mobilisations sociales, politiques et

culturelles déployées pour faire face à la violence extrême et massive en cours et à l'accès à la justice.  
sabrina.melenotte@ird.fr <https://ird.academia.edu/SabrinaMelenotte>

## Étudiant.e.s



**Abdelnassir KHALIL ALIO**, originaire du Tchad, est un étudiant en Master d'anthropologie à l'Université Lumière Lyon 2, campus PDA, Bron. Il étudie la sociologie après son baccalauréat et obtient une licence. Il poursuit ensuite un Master dans son pays natal en spécialité santé. Afin d'approfondir ses connaissances sur la question de la migration qui touche gravement le monde, il choisit de suivre un nouveau Master en anthropologie en s'interrogeant sur les pratiques artistiques liées à la migration. Il vise à pouvoir à l'avenir contribuer aux efforts déployés par les différentes structures pour comprendre le phénomène de migration et enfin inverser la tendance.



**Alejandra Santoyo Serrano** – Titulaire d'un Master en sciences politiques de l'Institut international d'études politiques avancées "Ignacio Manuel Altamirano" de l'Université autonome de Guerrero (IIEPA-IMA-UAGro), lequel est intégré au Programme national de qualité de troisième cycle (MCP-PNPC-CONACYT 2019-2021). Diplômée en sciences politiques et administration publique de l'IIEPA-IMA-UAGro (2011-2016). J'ai effectué un séjour académique national à l'Universidad Autónoma de México en 2014 et un séjour international à l'Universidad Complutense de Madrid en 2015-2016. J'ai participé à un groupe de travail sur l'étude de la violence dans l'État de Guerrero et j'ai suivi un cours international diplômant sur les "Perspectives théoriques et méthodologiques pour l'étude de la violence" pour RELADES.

Je suis actuellement doctorante dans le programme de recherche en sciences politiques de l'IIEPA-IMA-UAGro et je travaille sur le thème de la criminalité urbaine.





**Antinéa Cousseau**, étudiante en master d'anthropologie à l'Université Lumière Lyon 2. Après avoir étudié les lettres modernes, j'ai enseigné à l'étranger afin d'amplifier mes expériences au monde. Depuis quelques années, je travaille dans la restauration. La relation client, ainsi que leurs rapports aux produits de consommation, me permettent d'être au contact de différentes manières de concevoir le vivant. J'aime rencontrer, être à l'écoute des êtres humains, toutefois mon sentiment des inégalités m'engage à chercher leurs subtils substrats. Le mémoire de recherche interroge alors les dynamiques de reproduction de logique coloniale en sciences sociales.



**Arcelia Isbet Suárez Sarmiento** - Depuis 20 ans, je participe à des processus organisationnels avec des groupes de femmes. Plus récemment, j'ai travaillé sur des processus de guérison avec et à partir du corps-territoire et sur la recherche de la construction des subjectivités du sujet sexué. J'ai étudié la psychologie à l'Universidad Veracruzana, un master en anthropologie sociale au Centro de Investigaciones en Antropología Social, CIESAS, et je réalise actuellement une thèse de doctorat en développement rural à l'Universidad Autónoma Metropolitana. Depuis ma licence, je m'intéresse au thème de la violence. Le sujet que j'avais alors développé à l'époque s'était intéressé à la violence symbolique que subissaient les jeunes étudiants du baccalauréat à distance dans la ville de Xalapa. Dans ma recherche doctorale, si j'étudie la construction des subjectivités des jeunes sujets sexués, cette construction implique de la violence et des pratiques sociales violentes. Elles ont un impact important sur leurs subjectivités. Dans mon travail de psychologue sociale, j'ai également abordé la question de la violence, laquelle se révèle liée au narcotrafic, au patriarcat, à l'expropriation et à l'extractivisme.



**Artur de Freitas Pires** - Je suis diplômé en communication sociale/journalisme de l'Universidade Federal do Ceará (UFC/2009), où j'ai effectué un travail de recherche sur les journaux alternatifs pendant la dictature civile-militaire brésilienne (1964-1985). J'ai aussi un diplôme de troisième cycle Lato Sensu (spécialisation) en pédagogie de l'enseignement supérieur, également de l'UFC (UFC/2012), où j'ai réalisé une recherche sur les politiques affirmatives (quotas raciaux) en parallèle d'un master en sociologie de la même université (UFC/2018), au cours duquel j'ai effectué une recherche ethnographique sur les relations criminelles dans un groupe de favelas à Fortaleza, Ceará. Doctorant en sociologie (2020) à l'UFC, j'étudie désormais les "facções" criminelles au Ceará et les relations d'interdépendance qu'entretiennent les agents de l'État et l'environnement politico-affairiste avec ces groupes. Je suis membre du Laboratoire d'études sur la violence (LEV/UFC) et du Groupe de recherche sur le pouvoir et la violence (CNPq), mais aussi fondateur et éditeur de la Revista Berro (revistaberro.com), une publication journalistique et littéraire sur la société, l'art, la culture et la politique.





**Carolina Fiesco Sánchez** - Doctorante en sciences politiques à l'Institut international des hautes études politiques Ignacio Manuel Altamirano à Acapulco, Guerrero, Mexique. Je suis titulaire d'une licence en éducation et d'un master en formation et pratique des enseignants de l'Universidad Pedagógica Nacional, ainsi que d'un master en sciences politiques de l'Institut international des hautes études politiques Ignacio Manuel Altamirano.

Enseignante dans le secondaire, je suis aussi chargée de cours dans le premier cycle universitaire. J'accompagne activement des organisations de défense des droits de l'homme du Guerrero, mais aussi un collectif de familles de personnes disparues dans l'État de Guerrero dans leurs recherches sur le terrain et leurs relations avec l'État. Mes recherches portent ainsi sur la formation de ces collectifs de recherche au Mexique, interrogeant le passage d'une action personnelle à une action collective des victimes indirectes des crimes de disparition forcée.



**Diego Sánchez Valencia** - Doctorant en sociologie/anthropologie à l'Université Lumière Lyon 2, je suis actuellement Attaché Temporaire d'Enseignement et de Recherche au sein de son département de Sciences politiques. Je suis aussi Journaliste diplômé de l'Université d'Antioquia (Colombie). Mes travaux de recherche sont liés au conflit armé interne colombien. J'ai travaillé sur les politiques publiques développées par le gouvernement en matière de déplacement forcé, mais aussi sur la socialisation politique des acteurs du conflit armé. Actuellement, je réalise une thèse de doctorat sur la socialisation politique des anciens combattants du conflit armé en Colombie.



**Elsa MENENDEZ**- Masterante passionnée d'ethnologie depuis le lycée, j'étudie aujourd'hui au sein de l'université Lumière Lyon 2. Après avoir obtenue une licence en anthropologie culturelle, je suis partie vivre une année en Équateur où, au cours de ce séjour, je me suis immergée dans les cultures et sociétés locales, développant ainsi un intérêt particulier pour cette aire géographique. Au sein de celle-ci, j'entends mener des recherches sur le mal aire, notion complexe mêlant sorcellerie, santé et guérison. Ces études offrent un prisme captivant pour

explorer les dynamiques entre le traditionnel et le moderne, entre syncrétisme religieux et croyances animistes. Le mal aire illustre ainsi la manière dont les influences se rencontrent et se transforment dans un contexte aujourd'hui mondialisé. C'est là le cœur de mon sujet.

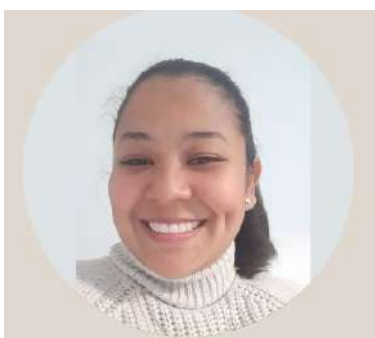






**Harold Enrique Tenorio Quiñones** - Anthropologue, titulaire d'un Master de sociologie et d'un Master de musicologie, j'ai une grande expérience de la conception de projets de développement régional. Je termine actuellement mes études doctorales en Musique, Histoire et Société à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris. Je suis également le fondateur et le directeur du groupe musical Plu con Pla. Ces dernières années, j'ai dirigé l'école de musique Nuevo Horizonte à Tumaco, où nous responsabilisons les gens à travers l'art et la culture. J'ai des compétences en matière de recherche qualitative et quantitative, de construction et d'exploitation de bases de données, étayées par un master en ingénierie sociale. Je crois à la participation active et à la prise de décision inclusive à partir des processus communautaires. Ma formation académique en anthropologie, sociologie et musicologie me

permet de me concentrer sur la gouvernance régionale pour un développement durable et équitable de Tumaco. J'y travaille en appuyant la transmission des Savoirs Musicaux et de la Danse Traditionnelle de la Côte Pacifique Colombienne, notamment au sein des formations « Héritage, Innovation et Narratives Sociales » dispensées à l'École Fondation Tumaco.



**Jesmin Lobelo** - Dans la cadre de mon M2 en anthropologie, je mène actuellement une recherche sur les violences conjugales chez les migrants en situation irrégulière en France, plus précisément dans la ville de Saint-Etienne. Cette recherche a été menée en collaboration avec l'association "SOS Violences Conjugales 42", qui vient en aide aux victimes de violences conjugales. Je développe actuellement la deuxième partie du projet, qui consiste en un second séjour de terrain pour la collecte de données et l'approfondissement des thèmes nodaux qui ont émergé après la première expérience de terrain, tels que

la définition de la violence et de la violence conjugale dans des contextes complexes tels que ceux résultant de la migration irrégulière ; les difficultés persistantes rencontrées par les victimes pour obtenir justice et les différentes stratégies utilisées par les victimes pour rester sur le territoire et reconstruire leur vie.



**José Carlos López Hernández** - titulaire du Master en sciences sociales et doctorant en sciences sociales à l'Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de l'UV. Titulaire d'une licence en sociologie de l'UV. Chargé de cours à la faculté de sociologie de l'UV. Conférencier invité à l'Universidad Pedagógica Veracruzana. Coordinateur du département d'histoire et d'économie de la faculté de sociologie de l'UV. Fondateur et membre de Sociogénesis. Revue numérique de diffusion scientifique de la faculté de sociologie de l'UV. Chroniqueur d'Alquimias Emergentes dans la revue Mujeres Shaíke. Membre du comité éditorial de la bibliothèque numérique des sciences humaines de la direction générale du domaine académique des sciences humaines de l'UV. Membre du réseau latino-américain de recherche

et de réflexion avec les enfants et les jeunes (REIR). Conférencier, orateur, animateur d'ateliers et auteur de livres, de chapitres de livres, d'articles de magazines et de chroniques dans des journaux nationaux et internationaux. Ma thèse de doctorat s'intitule : Un microcosme sociopolitique : le cas des tuteurs et des apprentis du programme Youth Building the Future dans la région métropolitaine de Xalapa, période 2019-2024.





**Julián David López Sánchez**- Architecte, titulaire d'un master en habitat, étudiant en philosophie et enseignant à l'université dans les spécialités de la conception architecturale et de l'urbanisme. J'ai mené des recherches sur les dynamiques de l'habitat dans deux domaines : (1) la caractérisation et la régularisation des quartiers informels situés dans les zones urbaines périphériques de la ville de Medellín ; et (2) la mise en œuvre de l'accord de paix conclu entre le gouvernement national de Colombie et les FARC-EP (Forces armées révolutionnaires de Colombie- Armée populaire) dans les domaines de la productivité, de l'architecture et de l'urbanisme dans des zones stratégiques pour la biodiversité, telles que l'Amazonie colombienne. J'ai eu la possibilité de participer aux quatre versions des Écoles de la violence dans la ville qui se sont tenues à Paris (France),

Medellin (Colombie), Fortaleza (Brésil) et Xalapa (Mexique).

Dans le cadre du master en habitat- Faculté d'Architecture- Université Nationale de Colombie, j'ai réalisé une recherche qui peut être résumée sous le titre "habiter en guerre". Ce travail de recherche a analysé le recours à la violence- à l'échelle de la vie quotidienne- comme cause et conséquence de divers problèmes sociaux en Colombie, notamment au sein de la formation et de la démobilisation de la guérilla des FARC-EP. L'analyse a suivi un double dynamique, à la fois historique ("La Violencia", guerre politique bipartisane (libéraux-conservateurs) qui a donné naissance à de multiples groupes de guérilla, dont les FARC-EP) et institutionnel (Signature de l'accord de paix, conclu entre les FARC-EP et le gouvernement national colombien en 2016). Ainsi, alors que dans un premier temps, nous analysons les mécanismes par lesquels différents groupes de paysans ont adapté leur vie à la guerre, passant de paysans sédentaires à nomades guérilleros, dans un second temps, nous analysons le mouvement inverse, de nomades guérilleros à paysans sédentaires ou à personnes réincorporées dans la vie civile selon un schéma normalisé. En d'autres termes, cette recherche met en lumière les dynamiques de la vie en guerre, dans les processus de formation et de quasi-disparition d'une institution politique et militaire qui a cohabité sur des hauts sites stratégiques de la biodiversité.



**Laura ARBOLEDA TENORIO**- Étudiante en sciences politiques à l'université nationale de Colombie, à Medellín. Je m'intéresse à la gestion de projets, aux politiques publiques liées à la mobilité et à la planification urbaine, ainsi qu'au travail avec les communautés. J'ai eu l'occasion de travailler comme assistante de recherche sur les questions de mémoire communautaire, membre du comité éditorial de la revue des étudiants en sciences politiques (AINKAA), tutrice dans une chaire universitaire. J'ai également participé à l'incubateur d'initiatives d'innovation pédagogique (I3P à l'UNAL) et j'ai été assistante étudiante au sein du gouvernement d'Antioquia dans le cadre du projet Maestras y Maestros por la Vida du ministère de l'éducation. Je suis actuellement membre du groupe de recherche sur les politiques publiques

gouvernementales et territoriales.



**Liv BOURNERIAS-** J'ai décidé de réintégrer l'université en master d'anthropologie « Pratique de recherche collaborative, intervention anthropologique et médiation » après avoir réalisé un an de formation d'artiste interprète en danse. Je souhaite au travers de ce retour pouvoir réunir ma formation artistique et la créativité avec ma formation en sciences sociales, mention « développement international ». Cette année mes recherches s'intéressent « aux petits riens » du quotidien, aux gestes, aux « rituels d'habitation » (Serfaty-Garzon. 2015) et leurs significations. J'étudie cette intimité auprès de personnes sans logement à Lyon. Je cherche à voir dans quelles pratiques, espaces, relations et habitudes existe le « chez-soi ».



**Luiz Gustavo Simão Pereira** - Titulaire d'une licence (2021) en sciences sociales, il prépare actuellement un master en sociologie à l'université fédérale de São Carlos (UFSCar), grâce à une bourse de la FAPESP. Il a participé au projet de recherche "La régulation des marchés (i)légaux : mécanismes de reproduction des inégalités et de la violence" [a regulação dos mercados (i)legais : mecanismos de reprodução de desigualdades e violência], coordonnée par le Prof. Dr. Gabriel de Santis Feltran, et dont le principal résultat est la publication du livre "Stolen Cars : A Journey Through São Paulo's Urban Conflict" (Wiley SUSC Series, 2022). Il fait actuellement partie de l'équipe brésilienne du projet FAPESP/ANR "GLOBALCAR : une recherche urbaine transnationale sur les économies informelles des véhicules (Europe, Afrique et Amérique du Sud)".

Tout au long de sa carrière, Luiz Gustavo s'est intéressé à la reproduction des inégalités et de la violence sur les marchés de seconde main liés au vol de véhicules. Ses recherches se concentrent sur les ventes aux enchères de véhicules et leurs connexions inégales dans l'espace urbain. Au cours de ses études de premier cycle, il a étudié la réglementation des ventes aux enchères de voitures d'occasion par l'État brésilien et son impact sur la chaîne d'achat et de revente des véhicules sur ce marché. Plus récemment, dans le cadre de son master, il étudie les disputes politiques des élites économiques liées aux ventes aux enchères brésiliennes pour réguler et restreindre l'entrée de nouveaux acteurs sur le marché. Il s'intéresse aux sujets suivants : inégalités, confiance, marchés (i)légaux, sociologie des marchés.



**Maud DRUAIS** - Je travaille sur la fabrique de la situation coloniale urbaine d'une ville du Pacifique, Nouméa, au XIXe siècle. Le principal objectif de cette thèse est de produire une anthropologie du groupe social étudié, à savoir la bourgeoisie civile (libre et blanche) en contexte de colonisation urbaine et principalement pénale entre 1864 et 1894. Mon hypothèse centrale est que l'espace et les humain-es sont transformés mutuellement par les interactions. Aussi je m'intéresse aux modes d'habiter de ce groupe pour comprendre *in fine* comment s'articulent formation des identités, des expériences vécues et des lieux en transition coloniale. Comment l'espace (urbain), son contrôle, sa production et sa pratique sont-ils des enjeux centraux de la colonisation ? Qu'est-ce que l'étude des modes d'habiter de la bourgeoisie, de l'aménagement des foyers à la fabrique des places publiques peut nous apprendre sur les rapports de domination et la (trans)formation des identités coloniales ?



*Habiter une ville en situation coloniale du Pacifique – Une anthropologie microhistorique du colonialisme de peuplement bourgeois, blanc et urbain en Nouvelle-Calédonie (1864-1894)*

*La ville coloniale de Nouméa vise à être un espace ségrégué par et pour la colonisation blanche et libre dès le début de sa construction dans la 2<sup>e</sup> partie du XIX<sup>e</sup> siècle. Dans la pratique, il s'agit d'un espace marqué par de très fortes inégalités économiques, de grandes violences – la présence incontournable du bain entraîne une forme de brutalisation de la société, déjà marquée par des rapports de pouvoir violents en raison même de la colonisation (Barbançon 2003 ; Merle 2020 ; Merle et Muckle 2019) – et par la persistance de conflits d'usage. Les « modes d'habiter » la ville sont en cela révélateurs des enjeux de pouvoir inhérents à cette situation coloniale.*



**Maria Messianne de Sousa Vieira Messi** - Doctorante en sociologie à l'Université fédérale du Ceará (UFC). Titulaire d'un Master de sociologie de l'Université fédérale du Ceará (UFC) et d'une Licence en travail social de l'université d'État du Ceará (UECE), je me suis spécialisée en travail social et en gestion de projet. Je travaille comme chercheur à l'Office populaire de la jeunesse João Nogueira Jucá, lié au gouvernement de l'État du Ceará. Je suis aussi membre du Laboratoire d'études sur la violence (LEV/UFC) et du Laboratoire sur les conflits et la violence (COVIO/UECE), où je coordonne un groupe d'étude et de recherche sur les mesures socio-éducatives au sein de l'UFC. Membre consultatif de la Commission spéciale pour la défense des droits des enfants et des adolescents de l'OAB-CE, je suis aussi membre de l'Association nationale des jeunes chercheurs (Rede JUBRA). Chargée d'enseignement, je mène des recherches sur la jeunesse, la violence, les conflits et les factions criminelles brésiliennes. Mon mémoire de Master, « The path of crime : trajectoires of young people baptised into criminal factions in Ceará » (Le chemin du crime : trajectoires des jeunes baptisés dans des factions criminelles au Ceará), me conduit désormais à réaliser une recherche de doctorat sur le crime organisé et ses liens avec la religion et les baptêmes. Dans ce contexte, je m'intéresse plus spécifiquement aux trajectoires de jeunes qui ont quitté les factions criminelles et sont devenus membres d'églises évangéliques.

**Natalia Andrade Navarro** – Architecte de l'Université de los Andes de Bogotá, je poursuis une formation au sein du Master de géographie « Villes et environnements urbains/villes en tensions : formes, flux, risques » de l'Université Lumière Lyon 2. Je cherche à approfondir mes connaissances pour développer de nouvelles stratégies politiques, territoriales et urbaines multi-échelles à même de répondre aux transformations qui se posent à l'échelle de nos villes.



**Nayara Veiga Demari** - Titulaire d'une Licence en sciences sociales – Mention sociologie de l'Université fédérale de São Carlos. Pendant ses études, elle a participé, avec des étudiants du cours Image et son de la même université, à la réalisation du documentaire "Da grade pra cá" (2019) sur les familles de prisonniers. Le documentaire cherchait à exposer l'expérience des proches de prisonniers qui décident de traverser les difficultés économiques, sociales et émotionnelles qu'impliquent le fait de rendre visite à un proche privé de liberté. L'expérience d'accompagnement des interlocuteurs dans leurs parcours et leurs attentes, les entretiens réalisés dans le cadre du documentaire et son processus de diffusion sur les réseaux sociaux ont servi de base aux réflexions et aux questionnements qui ont façonné le projet final de la formation diplômante et la construction de la question de recherche du master. Dans ma recherche de master, je cherche à analyser comment, à partir des





difficultés et des violences rencontrées par les proches de détenus, les réseaux sociaux se présentent comme un espace de contact privilégié pour échanger des informations et développer des liens affectifs (partage des souffrances) entre personnes ayant décidé d'exercer leur droit de visite auprès de leurs proches détenus.



**Sindy Gabrielly Holanda Oliveira** - Doctorante en sociologie à l'UFC, titulaire d'un master en anthropologie sociale de l'UFRGS et d'une licence en sciences sociales de l'UFC, elle a participé à des recherches sur la race, l'éducation et la colonialité. Elle développe actuellement une recherche ethnographique sur les récentes migrations d'origine germanique dans le sud du Paraguay. Elle est également chercheuse au sein du groupe d'études et de recherches sur les migrations de l'université fédérale de Fluminense et du laboratoire d'études sur la violence de l'université fédérale de Ceará, où elle a collaboré en tant qu'assistante de recherche à des projets liés aux abus sexuels sur les enfants et à la souffrance sociale, en particulier avec des mères qui ont perdu leurs enfants dans des contextes de violence urbaine.

Intitulé " Étudier pour être des gens " : trajectoires éducatives des Noirs (2022), mon mémoire de master a porté sur les parcours de formation des individus noirs au Brésil. J'y ai argumenté et analysé, à travers des ethnobiographies, comment ces acteurs, en s'éduquant, cherchaient non seulement à obtenir de meilleures conditions économiques, mais aussi à s'humaniser face à une société et un système éducatif qui leur étaient hostiles. Dans le cadre de ma thèse de doctorat, je participe actuellement à l'élaboration d'une ethnographie située dans le champ de l'anthropologie du pouvoir, axée sur les immigrants d'origine germanique qui se sont installés dans des villes rurales fondées au début des années 1900 par des Brésiliens teutons, pendant la pandémie de Covid-19 en 2021. Le noyau central de la recherche comprend une analyse approfondie des dynamiques impliquant des questions relatives à la nation, à la race, à la classe, à l'ethnicité, à l'impérialisme et à la religion. Il est à noter que ces migrants ont tendance à s'aligner politiquement sur l'extrême droite. Les principaux motifs de migration identifiés, qui font l'objet d'une analyse centrale, comprennent : 1) le malaise lié à la présence de musulmans dans leur pays d'origine ; 2) l'aversion pour le vaccin Covid-19 ; et 3) le mécontentement face à la propagation de ce que l'on appelle l'"idéologie du genre".

En outre, une part importante de la réflexion menée dans le cadre de la thèse examine les dynamiques coloniales qui émergent dans les nouvelles expériences de vie de ces immigrants au Paraguay et dans leurs interactions avec la population autochtone. Cet aspect offre un aperçu précieux des complexités des relations interculturelles et des dynamiques de pouvoir dans les contextes de migration.

Mon intérêt académique se concentre sur les questions relatives à la violence, en particulier celles qui sont enracinées dans l'ethnie et qui contribuent à différentes formes d'inégalité.





**Thomas MICHEL** - Doctorant en anthropologie à l'Université Paris Cité et chercheur associé à l'Institut Français du Proche-Orient (Ifpo). Suite à l'écriture de mon mémoire sur la scène musicale techno en Palestine (en voie de publication chez les éditions L'Harmattan), ma thèse porte sur la scène rap et la jeunesse artistique palestinienne dans les territoires palestiniens occupés (TPO). C'est à travers l'étude de l'avènement des nouvelles technologies en Palestine (STS) et d'une ethnomusicologie des pratiques en *home studio* des artistes rap et producteurs de musique électronique que ma thèse cherche à montrer la structure de l'occupation israélienne au sein même de la culture dans les TPO ainsi que les pratiques postcoloniales des institutions européennes formant le phénomène global de la musique rap. Par cette étude de la culture, ma thèse tient à rendre compte du quotidien violent de la jeunesse sous l'occupation israélienne et le contrôle de l'Autorité Palestinienne dans les TPO. La thèse que je prépare s'intitule : *Le rap par-delà les frontières. Savoirs, pratiques et discours des artistes palestiniens*.



**Tien HWANG**- Architecte paysagiste depuis plus de dix ans, je suis actuellement en master 1 en anthropologie à Lyon 2. Je m'intéresse à une possible collaboration entre humains et non humains pour mieux habiter la terre. Mon sujet de recherche est l'arbre en ville et je tente de faire un lien entre la « fabrication » d'arbres en pépinière et leur destin citoyen dans un contexte de rupture urbain/rural.



**Yenedith Barrientos Santiago**- Femme. Mexicaine. Originaire de Guerrero. Passionnée par la culture de notre pays. Étudiante en master d'administration publique municipale à l'Institut d'études politiques avancées "Ignacio Manuel Altamirano" IIEPA-IMA, de l'université autonome de Guerrero. Directrice étatique pour la prévention de la violence contre les femmes, au sein du secrétariat général du gouvernement de l'État de Guerrero. Coordinatrice de la surveillance et du suivi des déclarations de violence de genre et du signalement de la violence féminicide contre les femmes (dans 9 municipalités de l'État) : Acapulco de Juárez, Ayutla de los Libres [Région Costa Chica], Chilapa de Álvarez [Région Montaña Baja], Chilpancingo de los Bravo [Région Centrale], Coyuca de Catalán [Région Tierra Caliente], Iguala de la Independencia [Région Nord], Ometepepec [Région Costa Chica], Tlapa de Comonfort [Région Montaña] et Zihuatanejo de Azueta [Région Costa Grande]), et de plaintes comparatives (dans l'ensemble de l'État). L'objectif principal est de mettre en place des actions de prévention, de prise en charge et de lutte contre la violence à l'égard des femmes, des filles et des adolescentes ; d'identifier et de reconnaître les origines de la violence à l'égard des femmes, des filles et des adolescentes, qui est vécue de différentes manières dans les régions indigènes, afro-mexicaines, urbaines et rurales de l'État de Guerrero.



# ÉCOLE D'ÉTÉ

5<sup>e</sup> édition

Grand Lyon - 29 avril au 4 mai 2024

Violence en ville  
et action publique :  
regards croisés  
Amérique latine - France



## Ecole de printemps « Violence en ville et action publique : regards croisés

### Amérique latine – France »

(Université Lumière Lyon 2, LADEC, IRD, URMIS, AFD, Universidade Federal do Ceará, Universidade Federal de São Carlos, Universidad Nacional de Colombia, Universidad Veracruzana, Universidad Autonoma de Guerrero)

**Lyon, 29 avril au 04 mai 2024.**

## Rapport

### 1. Éléments de contexte

Les écoles « Violences en ville et action publique : regards croisés Amérique latine - France » cherchent à approfondir les réalités de la violence en ville en lien avec les actions publiques et privées d'aménagement à partir du terrain. Elles adoptent une approche multidisciplinaire, aussi bien avec des universitaires et chercheurs de diverses disciplines des sciences sociales, que des acteurs de différentes institutions, qu'elles proviennent de la population, des quartiers d'étude, des pouvoirs publics ou d'autres groupes de la société. Ces écoles réunissent groupes académiques et universitaires, collectivités territoriales et acteurs qui promeuvent l'action publique, dans une volonté d'élaboration de perspectives, d'objectifs et de regards croisés afin d'aborder les questions liées à la violence en ville et territoriale. Elles ont été initiées par le Département de mobilisation de la recherche pour le développement (DMOB) de l'Institut de recherche pour le développement (IRD), sur commande de l'Agence française pour le développement (AFD) et dans le cadre du premier Plan d'Investissement pour l'Avenir (PIA1) pour les 3 premières éditions.

Cinq éditions se sont déroulées sur les deux continents et entre les universités partenaires engagées dans ces échanges de formation :

- du 23 au 29 mai 2018, la 1<sup>re</sup> édition s'est déroulée à Bondy, en France, dans les locaux du campus IRD pour l'innovation de la planète, et avec le concours de l'AFD, de l'IRD, de la municipalité de Bondy, du Grand Paris, de l'Université EAFIT de Medellín, de l'Université Nationale de Medellín, de l'URMIS et de l'Université Fédérale du Ceará de Fortaleza.
- du 8 au 13 avril 2019, la 2<sup>e</sup> édition s'est déroulée à Medellín, en Colombie, organisée par l'Université Nationale sur le campus de Medellín, avec le concours de l'Université Lumière Lyon 2, de l'AFD, de l'IRD, de la Defensoria del Pueblo de Colombia, de l'ONG Corporacion Region, du Museo Casa Memoria, de l'Université Fédérale du Ceará de Fortaleza, de l'Université du Guerrero d'Acapulco et de l'Université de São Paulo (Brésil).
- Initialement prévue du 30 mars au 4 avril 2020, la 3<sup>e</sup> édition s'est finalement déroulée du 4 au 10 avril 2022 sur le campus de l'Université Fédérale du Ceará, à Fortaleza (Brésil), avec son concours et celui de l'IRD, de l'URMIS, de l'Université Lumière Lyon 2, de l'AFD, de l'ambassade de France au Brésil, de la Préfecture de Fortaleza, du gouvernement du Ceará, de l'Université Nationale de Colombie, de l'Université du Guerrero d'Acapulco et de l'Université de São Carlos (Brésil).



- du 8 au 13 mai 2023, la 4<sup>e</sup> édition s'est tenue à Xalapa (Mexique), dans les locaux du CIESAS Golfo et de l'Université Veracruzana. Elle a été organisée par ces institutions en collaboration avec l'IRD, l'Université Lumière Lyon 2, de l'AFD, l'Université Nationale de Colombie, l'Université du Guerrero d'Acapulco, l'Université fédérale du Ceará et l'Université de São Carlos (Brésil).
- Du 29 avril au 4 mai 2024, la 5<sup>e</sup> édition de l'école s'est tenue à Lyon, dans les locaux de la Maison des Sciences de l'homme de Lyon - Saint-Étienne et du RIZE, avec le concours de l'IRD, de l'AFD, du LADEC, de l'URMIS, de l'Université Lumière Lyon 2, de l'UFR ASSP, de l'ED Sciences Sociales, de la Mairie de Villeurbanne, de l'Université Nationale de Colombie, de l'Université du Guerrero d'Acapulco, de l'Université fédérale du Ceará, de l'Université de São Carlos (Brésil), du CIESAS Golfo et de l'Université du Veracruz.

## 2. Financement

Co-financements (en euros)					
IRD (PSF EEVV)	Université Lumière Lyon 2 - LADEC (récurrents + besoins spécifiques)	Université Lumière Lyon 2 (ED Sciences Sociales et UFR ASSP)	AFD Mexico	UMR URMIS	PREFALC
10 000	6079	5000	5263	4007	3300

Le bilan financier est détaillé en annexe 3.

### Estimation du total : 33 652€.

À noter que les apports des partenaires locaux sont largement sous représentés dans ce bilan financier compte tenu du fait que nous n'avons pas eu :

- à payer la mobilisation des locaux nécessaires à la réalisation de l'école ;
- à rémunérer les personnels universitaires (EC, Chercheur·e·s et étudiant·e·s de 3<sup>e</sup> cycle), ni les partenaires extérieurs qui ont pris part au projet. A ce titre, aucune décharge de service n'a été appliquée pour l'organisation de l'Ecole. Il faut en tenir compte pour estimer le coût total du projet.

## 3. Bilan d'activités

La 5<sup>e</sup> édition de l'école de printemps « Violence en ville et action publique : regards croisés Amérique latine - France » s'est tenue à Lyon, dans les locaux de la MSH Lyon Saint Étienne et dans ceux du RIZE (Mairie de Villeurbanne). Elle a réuni une quarantaine de participants et d'intervenants (voir annexe 2 liste des participants).

Cet événement, en partenariat avec l'IRD et le SRC, était piloté par l'Université Lumière Lyon 2 –plus spécifiquement par le Laboratoire d'Anthropologie des Enjeux contemporains (Ladec) – et l'URMIS, ainsi que par un collectif de chercheurs. La coordination scientifique a été assurée par le LADEC (Université Lumière Lyon 2) et l'UMR URMIS : par des titulaires (Responsables scientifiques titulaires : Tiphaine Duriez, Juliette Cleuziou, Jérôme Tadié, Sabrina Mélenotte) et par des doctorants rattachés au LADEC (Romain Bertrand, Camille Lassègue, Lucas Lartigue) ou au Centre Max Weber (Aziliz Le Calonnec). La coordination logistique a pour sa part été assurée par le LADEC (Tiphaine Duriez) et l'URMIS (Jérôme Tadié).

Étaient également partenaires l'Université Nationale de Colombie (UNAL), l'Université d'État du Guerrero au Mexique (UAGRO), l'Université Fédérale du Ceará et l'Université Fédérale de São Carlos au Brésil, le CIESAS Golfo et l'Université Veracruzana.

Les objectifs de l'école ont été :

- Former les étudiants en master et en doctorat aux approches et aux domaines liés aux contextes violents.
- Comprendre les logiques sociales et territoriales à l'œuvre dans des contextes violents.
- Comprendre comment les pouvoirs publics, les collectivités territoriales, les acteurs de la société et le milieu associatif réagissent et s'organisent face à la violence.
- Créer un espace commun de réflexion et d'expériences afin de construire et d'échanger des connaissances et des pratiques entre le monde académique et les acteurs sociaux et institutionnels.
- Comparer les cas observés à Lyon avec ceux des autres éditions au Brésil, en Colombie, en France et au Mexique, afin d'identifier les modèles communs et/ou les spécificités de la violence propres à chaque espace.
- Promouvoir une analyse complète de la violence multiple et combinée (structurelle, économique, symbolique, politique, fondée sur le genre, etc.)

La formation s'est déclinée en trois types d'activités : un volet « atelier » (présentation des axes, analyses et regards croisés sur les approches retenues au regard des terrains pratiqués par l'ensemble des participants, bilan des observations en fin de journée de terrain, ateliers de sensibilisation aux archives au RIZE, travail collectif de synthèse et de préparation de la restitution le 5e jour toute la journée), un volet « observations de terrain » du premier au quatrième jour, et une restitution publique le dernier jour (cf. programme en annexe). Conformément aux recommandations issues des éditions précédentes, les participants ont été répartis en 4 groupes de travail (chacun centré sur l'étude d'une thématique en particulier), ce qui a permis de favoriser des espaces de dialogues, la familiarisation et la connaissance approfondie d'un sujet et l'analyse comparative. Un document de cadrage a été diffusé en amont de la tenue de l'école. Des ressources bibliographiques permettant d'appréhender au mieux les dynamiques des collectivités territoriales françaises ont aussi été produites (par recompilation et par production propre des responsables scientifiques d'axes). Les résultats et conclusions des travaux effectués par chaque groupe ont été présentés dans le cadre de la journée de restitution (voir annexe 1 : [Programme](#)).

4 thématiques de recherche ont été traitées, qui correspondaient à plusieurs terrains répartis dans l'agglomération lyonnaise (voir carte p.15 du programme) :

### 1. Violence en ville et logement

*Responsables scientifiques de l'axe : Camille Lassègue (LADEC- ULL2) et Aziliz Le Calonnec (CMW).*

*Responsables pédagogiques de l'axe : Tiphaine Duriez (LADEC-ULL2) et Françoise Dureau (IRD-MIGRINTER)*

### 2. Violence en ville et genre

*Responsables scientifiques de l'axe : Juliette Cleuziou (LADEC-ULL2) et Aziliz Le Calonnec (CMW).*

*Responsables pédagogiques de l'axe : César Barreira (LEV) et Sabrina Mélenotte (URMIS).*

### 3. Violence en ville et politiques publique de la jeunesse

*Responsables scientifiques de l'axe : Romain Bertrand (LADEC- ULL2).*

*Responsables pédagogiques de l'axe : Jérôme Tadié (URMIS) et Arturo Narvaez (UV)*

### 4. Violence en ville et environnement

*Responsables scientifiques de l'axe : Lucas Lartigue (LADEC-ULL2).*

*Responsables pédagogiques de l'axe : Alejandro Fula Rojas (UNAL) et Raul Fernandez Gomez (UAGRO)*

Il est à noter que l'organisation de cette 5e édition a été particulièrement éprouvante dans sa réalisation financière et logistique. Le terrain de 2024 était situé en France métropolitaine, ce qui a grandement complexifié l'engagement des fonds (pratiques du marché public de Lyon 2), mais aussi leur levée (désengagement d'une valeur de 20 000 euros de l'enveloppe de base initialement consentie dans le cadre

du PIA 1). Celle-ci a été compensée partiellement par l'obtention d'un PSF de l'IRD (10 000 euros). De même la participation de l'AFD n'a été consentie que par le report de fonds non dépensés l'année précédente pour l'édition de Xalapa. Enfin, ces difficultés relèvent aussi des facteurs propres au caractère innovant de ces formations courtes et co-construites avec et pour les sociétés. En effet, les Écoles de Formation à la Recherche par le Terrain ne peuvent pas (1) être maquettées dans les formations initiales universitaires ni (2) intégrer le périmètre d'action des partenaires opérant auprès des acteurs du « Sud global ». Ces facteurs ont participé de ces difficultés, sans pour autant aboutir à un désengagement de l'équipe sur le maintien de ce dispositif scientifique réciproque.

Points forts	Points d'amélioration
<p>Concilier des approches scientifiques et des domaines disciplinaires différents (géographie, urbanisme, sociologie, démographie, sciences politiques, anthropologie, histoire, démographie, etc.)</p> <p>Concilier des acteurs aux objectifs hétérogènes : milieux universitaires et de la recherche (étudiants, chercheurs, enseignants), collectivités territoriales, agents municipaux, milieux associatifs, bailleurs sociaux, GIE, associations...</p> <p>Comparaison transatlantique forte, mais aussi interne à l'Amérique latine. ⇒ Présence de partenaires français, mexicains, brésiliens, colombiens.</p> <p>Création et développement d'un espace de réflexion, d'échanges et de mise en réseau.</p> <p>Participation d'étudiants du Sud et du Nord.</p> <p><b>Formation d'étudiants en thèse à l'organisation de ces événements avec et pour la société (libertés académiques renforcées ; professionnalisation et insertion dans des réseaux locaux).</b></p> <p>Dispositif pédagogique original alternant observations de terrains et travail en groupes, qui a été reçu très positivement par les partenaires locaux.</p> <p>Depuis l'édition de Fortaleza, la division des participants en sous-groupes pour la réalisation des terrains a permis une meilleure approche du terrain sur une problématique plus resserrée et des échanges facilités lors des rencontres.</p>	<p>Assurer la continuité et la progression de l'École au fil des éditions (s'appuyer sur les acquis des éditions précédentes) ⇒ Création d'un Master international permettant de maquetter sa réalisation dans l'ensemble des universités partenaires + faciliter la gestion financière de son organisation.</p> <p>Rythme très intense ⇒ Semaine qui comptait un jour férié (1<sup>er</sup> mai), ce qui a conduit à des rythmes assez serrés.</p> <p>Trouver un moyen de pérenniser le financement des différents acteurs (beaucoup de temps passé par l'équipe d'organisation dans la réponse aux appels d'offre, au détriment de leur travail contractuel).</p> <p>Complexité logistique ⇒ Budget limité ayant conduit à annuler la participation d'un-e étudiant-e par consortium et ne pas admettre de candidatures d'autres institutions ou d'autres PSF (au total, il y a eu 6 étudiants sud-américains en moins, toutes délégations confondues). ⇒ L'engagement des fonds a été complexe, des incertitudes concernant la totalité du budget disponibles ayant perduré jusqu'en février.</p> <p>Prévoir des abonnements/datas internet pour les participants (Fonctionnement sous Whatsapp).</p> <p>Mieux impliquer les acteurs de la société civile dans la restitution et la journée du samedi. Tous</p>

<p><b>L'atelier du travail sur archives a permis aux participants de se saisir des sources comme ressources dans le cadre de leur recherche.</b></p> <p>Les acteurs de la société civile impliqués dans l'École ont été très présents et réceptifs au projet. Ils ont tous sollicité les documents finaux produits par les participant·e·s. Ils ont aussi témoigné un intérêt pour des formations continues auprès de l'université à l'issue de cette semaine.</p> <p>Les documents de cadrage préparés pour partie par les responsables et pour partie par les responsable pédagogique du projet en amont de la tenue de l'école ont été fortement appréciés par l'ensemble des participants.</p>	<p>ont demandé des retours sur les livrables produits.</p> <p>⇒ Les inviter à la préparation de la restitution du vendredi comme cela avait été fait à Medellin ?</p> <p>La traduction simultanée n'ayant pas pu être prise en charge compte tenu du budget, ce sont les responsables scientifiques qui se sont chargés de le faire. Elle est indispensable pour les conférences de cadrage et la journée de restitution.</p>
--	---

#### 4. Perspectives

- **Fin du Projet PRISME soutenu par le PREFALC<sup>1</sup>**

Quatre des partenaires de l'École (UNAL, UFC, Lyon 2 et IRD) ont présenté avec succès une candidature au programme PREFALC de 2023-2024 pour structurer et donner suite au partenariat initié par le cycle d'écoles d'été « violences en ville ». Intitulé « PRISME : Programme de recherche itinérant sur les violences en milieu urbain et l'action publique », ce projet forme des étudiants de deuxième et de troisième cycle à l'analyse théorique et méthodologique des phénomènes de violences qui se déploient en milieu urbain depuis une démarche de terrain, comparative et multisituée, qui tient compte des différentes modalités d'action publique développées pour y répondre. Ce programme a servi de point d'appui à l'organisation de l'édition lyonnaise, puisqu'il a permis au consortium de chercheur (1) d'échanger sur les attentes de l'édition 2024 tout en (2) prenant connaissance des spécificités pédagogiques de chacun des partenaires, hormis pour l'Université d'Acapulco et du Veracruz. Cela contribuera à favoriser les éventuels échanges autour de la création d'un Master international, qu'il convient d'adosser à un établissement supérieur.

- **6<sup>e</sup> édition en Colombie**

Au terme de cette 5<sup>e</sup> édition, les représentants des différentes institutions associées ont fait le point sur cette expérience et manifesté leur intérêt pour une 6<sup>e</sup> édition, qui devrait se tenir à Bogotá au printemps 2025. Contact : Tiphaine Duriez, Lyon 2/Alejandro Fula, UNAL/Françoise Dureau, MIGRINTER.

**Annexe 1 : Livret de l'École incluant le programme détaillé**

**Annexe 2 : Liste des participants à l'École**

**Annexe 3 : Bilan financier**

**Annexe 4 : Travaux des étudiants**

<sup>1</sup> Le PREFALC est un programme porté par le MEAE, le MESRI et la FMSH qui a pour objectif de soutenir les actions de coopération universitaires (d'enseignement) entre au moins 1 université française et 2 universités latino-américaines via le financement de mobilités de chercheurs.

<https://www.fmsch.fr/fr/actions/appel-a-projets-prefalc-2022>



# LIVING LAB ANTHARÈS



Les arbres de pluie au service de la réduction des eaux de ruissellement, de la recharge des nappes phréatiques, du développement des îlots de fraîcheur et de la biodiversité urbaine, et de l'amélioration du cadre de vie.  
© Métropole de Lyon

## Socio-écosystèmes étudiés



Le living lab ANTHARES étudie les Solutions fondées sur la Nature (SfN) appliquées au territoire urbain de la métropole lyonnaise et sa frange rurale et périurbaine.

## Thématiques couvertes par Antharès

- Conservation et restauration de la biodiversité
- Adaptation au changement climatique et atténuation de ses effets
- Santé et bien-être des habitants et des usagers
- Gestion des risques naturels et sociaux
- Villes durables et inclusives
- Justice spatiale et complémentarité des territoires

## Les actions menées par le living lab

Le living lab Antharès décline ses activités autour de quatre grands sujets :

- 1 Identifier les SfN qui sont ou pourraient être mises en œuvre dans chaque territoire pour offrir des avantages multiples
- 2 Analyser les avantages et les coûts environnementaux, sociaux et économiques des SfN pour différents groupes sociaux, ainsi que pour la biodiversité
- 3 Étudier les facteurs écologiques et sociaux qui facilitent ou entravent le déploiement, la mise en réseau et la valorisation des SfN
- 4 Co-produire, avec les acteurs locaux, différents scénarios socio-écologiques pertinents pour appréhender les trajectoires de déploiement des SfN sur le territoire de la Métropole de Lyon

## Les questions scientifiques prioritaires

L'activité du living lab Antharès est structurée autour de trois questions qui vont être abordées et suivies par plusieurs actions :

1. Dans quelle mesure les SfN peuvent-elles constituer des **solutions systémiques efficaces** pour relever les grands défis sociétaux ?
2. Quels sont les **synergies et les compromis** entre les multiples avantages sociaux, économiques et environnementaux des différentes SfN ?
3. Dans quelle mesure les SfN peuvent-elles **augmenter les capacités d'adaptation et de résilience** de la biodiversité, des groupes sociaux et des territoires face aux changements et incertitudes à venir ?

## Les partenaires académiques



## Les unités de recherche

**CETHIL** - Centre d'énergétique et de thermique de Lyon

**DEEP** - Déchets Eaux Environnement Pollutions

**EVS** - Environnement Ville Société

**GATE** - Groupe d'Analyse et de Théorie Économique

**IrPhil** - Institut de Recherches Philosophiques de Lyon

**LADEC** - Laboratoire d'Anthropologie des Enjeux Contemporains

**LAET** - Laboratoire Aménagement Économie Transport

**LBBE** - Laboratoire Biométrie et Biologie Évolutive

**LEHNA** - Laboratoire d'Écologie des Hydrosystèmes Naturels et Anthropisés

**LEM** - Laboratoire d'Écologie Microbienne

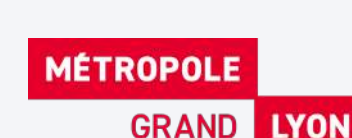
**LMFA** - Laboratoire de Mécanique des Fluides et d'Acoustique

**REVERSAAL** - Réduire, réutiliser, valoriser les ressources des eaux résiduaires

**RiverLy** - Développement pluridisciplinaires sur le fonctionnement des hydrosystèmes

**RS2GP** - Rongeurs sauvages, risques sanitaires et gestion des populations

## Les acteurs de la société partenaires







PROGRAMME  
DE RECHERCHE

SOLUTIONS  
FONDÉES SUR  
LA NATURE

# Living lab ANTHARES – LYON

(Nature-based solutions in ANTHropized environments to promote Adaptation and RESilience)

VILLE DURABLE

anr®

# 1. Contexte



## Un territoire

534 km<sup>2</sup> ; 60% urbain, 40% espaces naturels & agricoles ; >1,4 Mio habitants

## Des défis

Changement climatique, ressources eau-sol-air, biodiversité, santé, économie, justice environnementale → territoires (péri)urbains durables

## Une volonté des acteurs locaux

Végétalisation pour apporter des solutions à ces importants défis dans le territoire

↗ adaptation et résilience du territoire



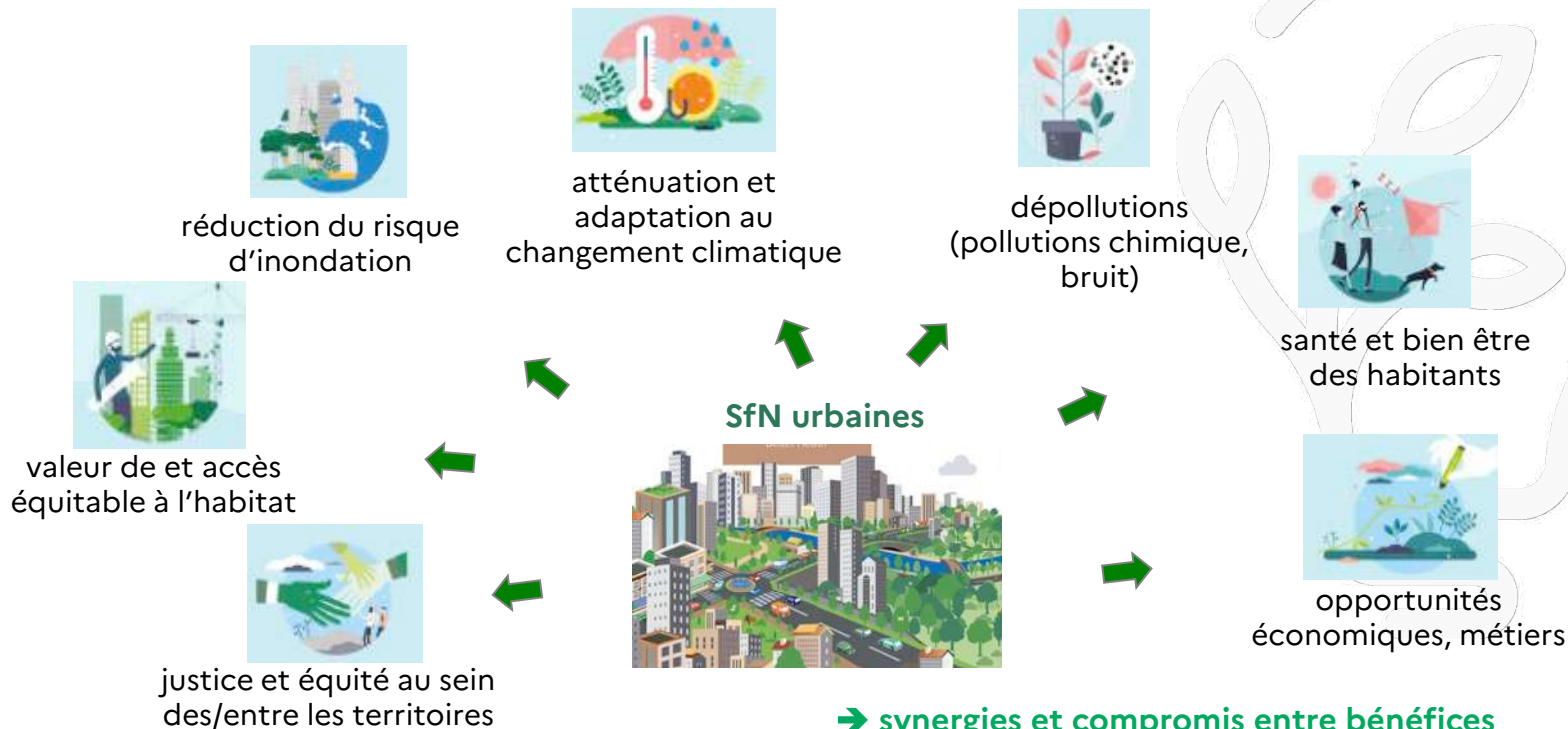




## 2. Objectifs

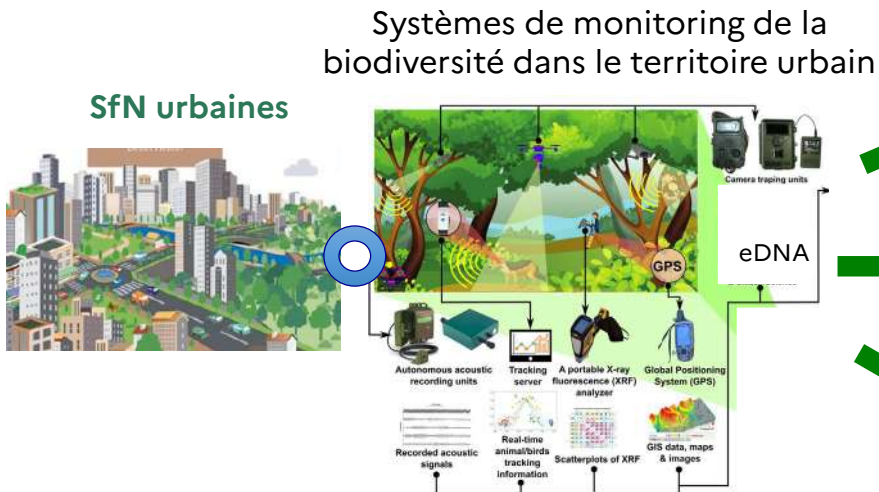


## Objectif 1 : Performance des SfN basées sur la végétalisation pour répondre à différents défis sociétaux



→ synergies et compromis entre bénéfiques  
(sociaux, économiques & environnementaux) ?

## Objectif 2 : Performance des SfN pour améliorer l'état de la biodiversité



Dynamique & adaptation de la biodiversité (végétale, animale, microbienne)

Vecteurs de maladie et espèces invasives (moustiques, rongeurs...)

Perception, relations humains-non humains



➔ conception et gestion des SfN pour favoriser la biodiversité mais aussi réduire/éviter les impacts négatifs



## Objectif 3 : Processus clés au sein des SfN

**Facteurs biophysiques, écologiques et sociaux** (normes, règles de droit, systèmes de représentation/gouvernance, outils financiers, participation...) **facilitant la mise en œuvre et maximisant la performance des SfN?**

### Scénarios de déploiement et d'impact des SfN?

co-construits avec les acteurs du territoire ; outils multi-objectifs ; évaluation des leviers et verrous

- ➔ Évaluation systémique des SfN
- ➔ Rôles pour l'adaptation et la résilience (biodiversité, groupes sociaux, territoires) face aux changements et incertitudes?
- ➔ Priorités territoriales?



# 3. Acteurs



# Partenariat d'acteurs académiques et non-académiques

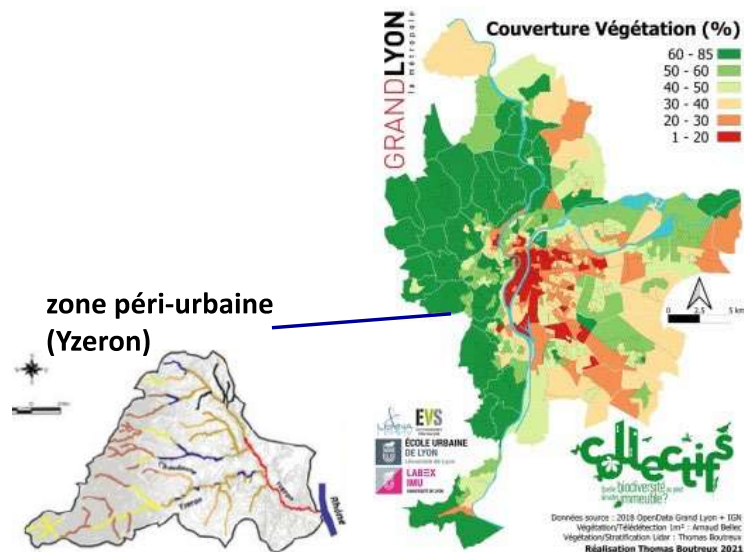




## 4. Sites et réalisation



# Le living lab couvre toute la métropole avec focus sur certains sites



« La FR BioEnViS est associée depuis le début au développement du projet CPER. Chauffe a vocation à porter ce projet pour toute la communauté des sciences de l'environnement. »

Pascal BOISTARD - Président du centre INRAE Rhône  
et co-pilote scientifique du projet « Chauffe »

Autres possibilités :



# Des SfN en faveur des pollinisateurs et de la biodiversité

## INVERSER LES CAUSES DE L'EFFONDREMENT

- **Stopper l'intoxication de l'ensemble des milieux**
  - > Changer nos modes de production
  - > Changer nos modes de consommation
- **Reconstituer la Mosaïque d'habitats : Réservoirs et Corridors**
  - Augmenter et diversifier les ressources alimentaires
  - Augmenter les matériaux et espaces de nidification
  - Reconstituer le **bocage** = haies, bandes enherbées fleuries, talus,...
- **Maintenir ces éléments** fixes de nature : **gestion différenciée** dans l'espace et le temps

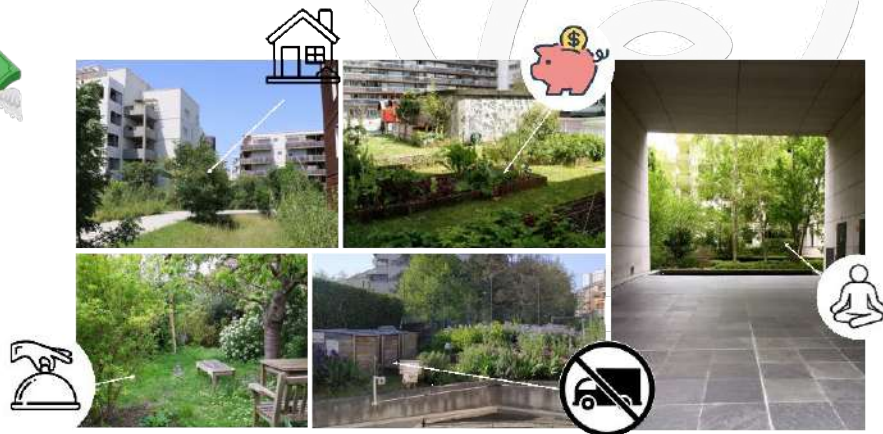


# Améliorer efficacement son espace vert pour la biodiversité

Comment passer de ça :



À ça ?

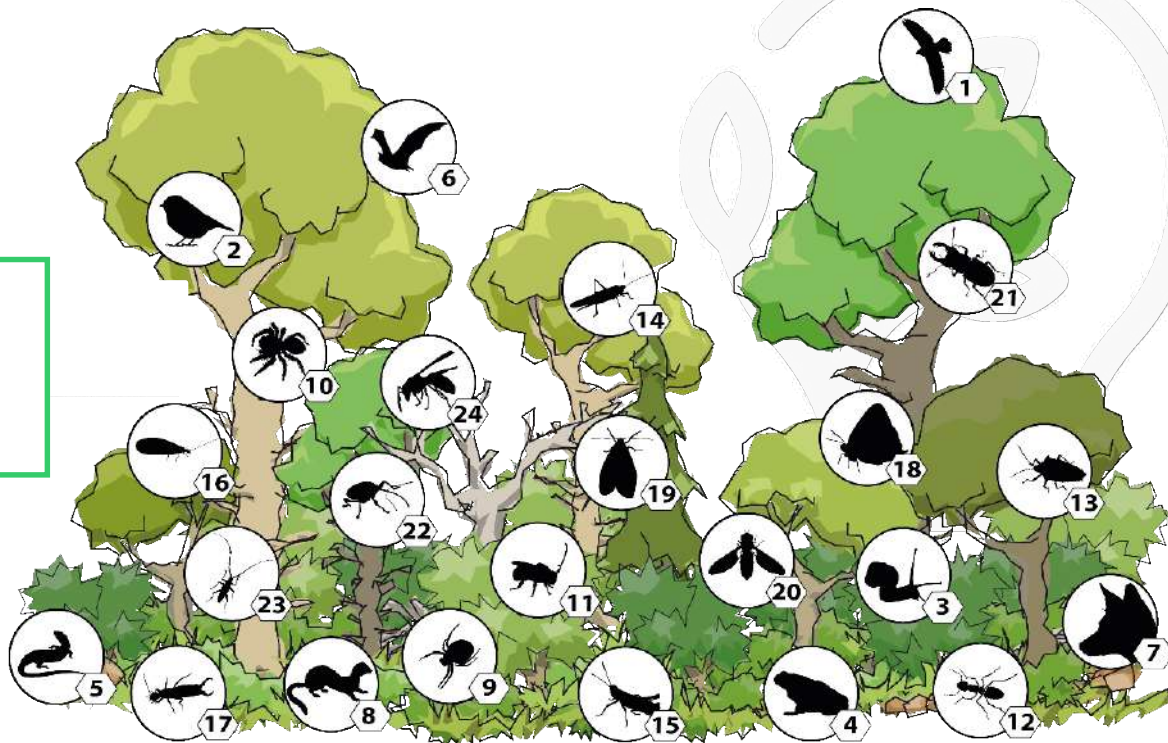


# Améliorer efficacement son espace vert pour la biodiversité

Haies, Bosquets  
« champêtres »

## Pollinisateurs en France (métré)

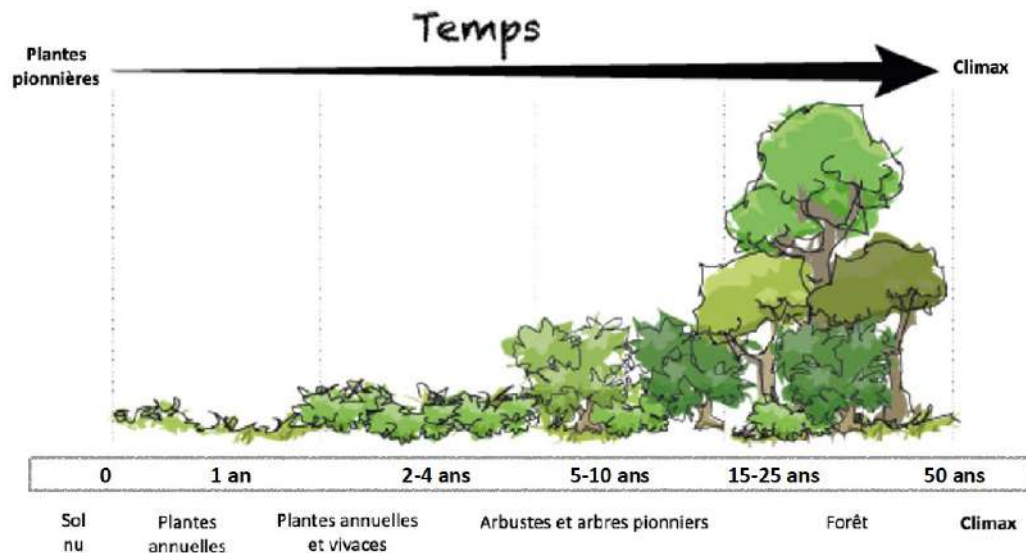
- 10 000 hyménoptères
- 10 000 diptères
- 5 700 papillons
- 2 000 coléoptères (sur 12 000)



# Améliorer efficacement son espace vert pour la biodiversité

Étapes de colonisation végétale  
Évolution vers un boisement :  
**CLIMAX**

=> LAISSER FAIRE... ça  
marche !





# Améliorer efficacement son espace vert pour la biodiversité

**FAVORISER** la  
régénération spontanée  
naturelle, indigène et  
locale



**FREINER** la régénération  
spontanée des  
EXOTIQUES



**PENSER** aux arbustes à  
fleurs (et à fruits)





PROGRAMME  
DE RECHERCHE

SOLUTIONS  
FONDÉES SUR  
LA NATURE



[www.pepr-solubiod.fr](http://www.pepr-solubiod.fr)



anr<sup>®</sup>