

L'émigration en Méditerranée : le *Harraga*, l'esquif et la tempête

Zied Hadfi

Docteur en sociologie, diplômé de l'EHESS, Paris, France

hadfizied@yahoo.fr

Cet article, issu en partie de notre thèse de doctorat, veut mettre en lumière les caractéristiques saillantes d'une forme migratoire en Méditerranée. Il a pour objectif de cerner la mise en œuvre de voyage et de décrire les rouages d'une migration aux allures de voyage initiatique, sur les traces de ces harraga¹ (brûleurs des frontières) dans leur errance sur le chemin des citadelles européennes. Il s'agit, en effet, d'intercepter ce mouvement migratoire, souvent nocturne, de déceler l'indicible, enfoui dans l'épais silence de la clandestinité, et de démystifier l'univers clos de l'embarcation.

Nous proposons donc d'appréhender cet acte migratoire, là où il est produit par ces acteurs, dans l'espace et dans le temps. Ce sont les lieux et les moments du départ et de la traversée, essentiellement par la mer, qui sont analysés à travers un corpus de récits de vie recueillis auprès d'émigrés clandestins tunisiens majoritairement, et réalisés en France entre 2007 et 2011, juste avant le Printemps arabe et la chute de Ben Ali. En effet, ces récits variés et émouvants permettent l'affirmation d'un « Je », hors du commun, très puissant, lorsqu'ils relatent les moments cruciaux, voire dramatiques, de leurs aventures migratoires.

Nous mettrons en exergue les situations vulnérables de ces acteurs, tout en décrivant les dangers qui planent sur eux et les peurs qui les habitent, dans une perspective d'analyse sociologique des situations d'incertitude et de l'imprévisible. En effet, le spectre de la mort (par asphyxie, hypothermie, noyade, etc.) rôde autour de ces frêles embarcations de fortune confrontées à des conditions climatiques défavorables et un manque d'équipement adéquat à ce genre de voyage). Une fragilité réelle des protagonistes se manifestent dans la récurrence de certains mots : passage, mort, harraga, résurrection, etc.

Cette mise de soi en danger dans un milieu trop turbulent suscite la vocation de héros contemporain au courage légendaire. Elle fonde, à l'époque où les épopées homériques enveloppées dans la trame d'un mythe sont terminées, la matière de nouvelles légendes permettant de penser l'espace de cette émigration en tant que lieu et place du courage physique. Ces protagonistes sont perçus comme des individus exceptionnels prêts à payer de leur vie. L'irruption de figure de harraga dans cet espace maritime suscite irrévocablement des polémiques, des réfutations, des débats et des explications, savants et populaires, où se mêlent des interprétations religieuses (martyr ou suicidaire). Cette situation nous a conduit à mener une réflexion sociologique dans le but de gagner une plus large compréhension du phénomène. En fait, ces jeunes, en « brûlant les frontières », mettent aussi en jeu leur corps et leur identité. Notre attention se focalisera essentiellement sur la représentation sociale que se font ces jeunes de la mort en pleine mer.

Mots-clés : harraga, brûleurs des frontières, mer méditerranéenne, mort.

Migration in the Mediterranean : the "harraga" the skiff and the storm

This article, stemming partly from my doctoral thesis, aims at highlighting the salient features of a special form of migration in the Mediterranean sea. It aims at identifying the travel

¹ Le terme *harraga*, au pluriel comme au singulier (littéralement, brûler), sera employé à plusieurs reprises dans notre article. Il est d'usage de désigner par ce terme le passage des frontières des jeunes maghrébins. Cet acte est dit en dialecte tunisien : حرق ; *harraga*, terme fréquemment utilisé par la population. Ces jeunes sont baptisés les *âl harikwân*, les *harraga*.

implementation and describing the organization of a migration that can look like an initiatory journey on the tracks of these harraga (border burners) in their wandering on the road to the European citadels. Indeed, it's about intercepting this migratory movement, often at night, and detecting the unspeakable buried in the thick silence of the clandestineness and to demystify the craft closed universe.

We propose to examine this phenomenon at the point of its generation and by its actors, the Harraga, across time and space. These are the places and the moments of departure which are analyzed through a corpus of life accounts told by the Tunisian illegal immigrants, which were mainly carried out in France between 2007-2011, just before the Arab Spring and the downfall of Ben Ali. Indeed, these stories, varied and moving, allow the assumption of an "I", whose use is unusual and powerful when it tells about the crucial if not dramatic moments of this migratory adventure.

We seek to highlight their vulnerable situation, while describing the dangers they face and the fears that inhabit them, from the perspective of sociological analysis of situations of uncertainty and unpredictability. Since the general atmosphere of the travel, in essence, is conducive to superstition and assumption of nightmarish visions (fear of the unknown that is hidden in nature), the specter of death by asphyxia, hypothermia, drowning, etc. prowls around these frail and unsafe boats: adverse weather conditions, lack of adequate equipment for this kind of trip, etc. A real fragility of the protagonists who show themselves to be vulnerable and worrying at the discretion of the peregrination, which is crystallized in the recurring words of the protagonists: passage, death harraga, resurrection, etc.

This "self-endangerment" in a very turbulent environment, paradoxically raises not only the appeal of contemporary hero to legendary courage. It founded, at the time when the Homeric epics wrapped in the frame of a myth are complete, a new legend to think of the space of emigration as a place of physical courage. The protagonist perceives himself and is perceived as an exceptional individual ready to pay for his own death. The appearance of the figure harraga in this maritime space creates irrevocably controversy, refutations, debates and explanations, learned and popular, mingle religious interpretations (martyrdom or suicide). This has led us to conduct a sociological study in order to gain an understanding taking place in a wider horizon. In fact, by "burning the borders", these young men also put at risk their bodies and identity. Our attention is focused primarily on the social representation of death that made these young men die in the open sea.

Keywords: *Harraga (frontiers burners), Mediterranean Sea, death.*

الملخص

يهدف هذا المقال، الذي يعتبر جزءاً من أطروحتنا للدكتوراه إلى تسليط الضوء على الخصائص البارزة لتلك الهجرة بالمتوسط. كما يهدف إلى التعرف على سبل السفر ووصف طرق الهجرة كما يمارسها هؤلاء "الحراقة" المجتازون للحدود سراً والتائهون على تخوم الحصون الأوروبية. ويمثل هذا المقال بذلك محاولة للغوص في عمق هذا الحراك البشري المتسم بالغموض، والاجتهاد في محاولة سبر أغواره، وفك بعض ما يكفنه من سرية.

ونقترح بذلك مقاربة هذه الهجرة كما ينتجها الفاعلون المتصلين بها في المجال والزمان. محاولين إخضاع ما يرتبط بها من أماكن وأزمنة انطلاق وعبور عبر البحر للتحليل والدراسة. ويتم ذلك من منطلق مجموعة من سير الحياة التي تم تجميعها من عدد من المهاجرين السريين التونسيين، والمنجزة في أغلبها بفرنسا ما بين سنتي 2007-2011، قبل اندلاع أحداث "الربيع العربي" وسقوط بن علي.

إن تلك السير المتنوعة والمتبدلة تكشف لنا عن "أنا" متمكنة ومنفلتة عن المشترك، وتبدو أكثر بيانا وبروزا في التحامها باللحظات الحاسمة والمواقف الدرامية ضمن مراحل خوض مغامرة الهجرة غير المشروعة.

نحاول في هذا السياق تسليط الضوء على الوضعيات المزرية لهؤلاء الفاعلين، مع محاولة توصيف ما يعترضهم من مخاطر وما يسكنهم من خوف ضمن منظور تحليل سوسيولوجي لوضعيات الريبة واحتضان المجهول، حيث يحاصر شبح

الموت (غرقا أو اختناقا أو بانخفاض حرارة الجسم) في ظروف مناخية غير ملائمة هؤلاء المزدحمين في قوارب غير مجهزة لخوض مثل تلك الرحلات. ويحيل الارتقاء في أحضان الخطر في ذلك المجال المضطرب على بطل معاصر له ما له من الشجاعة الأسطورية. ويؤسس لأسطورة جديدة تدفعنا، في زمن يُعتقد أن الملاحم فيه قد وُلت، للتفكير في فضاء ممارسة تلك الهجرة بوصفه مكانا ومجالا لشجاعة بدئية مذهلة. وربما يجوز القول بأن هؤلاء الأبطال يتم اعتبارهم كأفراد استثنائيين جاهزين لدفع ثمن موتهم وهلاكهم. ويثير ظهور صورة "الحرقاة" في الفضاء البحري جدلا ونقاشا واسعين، وتفسيرات متباينة بين العلم والتصورات الشعبية الممتزجة بالتأويلات الدينية المتسائلة حتى عن مصير هؤلاء شهداء كانوا أم انتحاريين. لقد دفع بنا ما تقدّم نحو محاولة التفكير السوسيولوجي لفهم أوسع لحيثيات ممارسة تلك الهجرة السرية، وتفهم المتدافعين نحوها، حيث يُوضع الشباب " الحارق للحدود" جسده وهويته موضع رهان. وقد انصبّ اهتمامنا على محاولة فهم ما تختزله التمثلات الاجتماعية للموت من دلالات دافعة بهؤلاء الشباب نحو موت محقق في عرض البحر.

الكلمات المفاتيح:

الحرقاة (حارقوا الحدود)، البحر المتوسط، الموت

Une figure et un moment

La Méditerranée, lieu de toutes les contradictions, est un espace de confrontation par excellence et un lieu de rencontre. C'est une frontière au cœur d'une fracture irréductible entre l'Europe et l'Afrique. Un entre-deux idéal qui à la fois fascine, attire et absorbe, et, de ce fait, dérange et inquiète. Des mythes fantasmagoriques autorisent à penser l'Europe comme une destination de rêve et de bonheur terrestre particulièrement recherchée par ceux qui pensent avoir les moyens de réaliser de grandes ambitions. Le flottement entre ces deux états, c'est-à-dire entre la Méditerranée réelle et une Méditerranée imaginée, a donné lieu à un spectacle brutal, originel et irréductible : celui de frêles esquifs à bord desquelles des migrants n'ont qu'une hâte : apercevoir les rivages méridionaux des États de l'Union européenne. Ces embarcations sont appelées tantôt *barques de la mort*, tantôt *barques de la vie* (ou *pateras de la vida*), une forme spécifique de circulation initiée par une frange de la jeunesse maghrébine, dont l'élan est brisé par la pauvreté, le chômage et l'oppression et troublé par « "le vent" de la mondialisation » (Maalouf, 1998 : 132) dans une métaphore maritime, où le marin apparaît inexpérimenté, imprudent et mal inspiré. *Le coût humain de la mondialisation*, pour reprendre le titre de l'ouvrage de Bauman (2011), traduit le triste cortège des populations qui se dirigent vers le Vieux Continent, et dont le nombre de victimes par naufrage ne cesse de s'alourdir. Et pourtant, cette jeunesse continue à fixer la mer, cet éternel ailleurs qui incarne la liberté. Ce voyage à l'allure initiatique emprunte ses figures et ses métaphores à la vie. Comme si l'eau (le flux qui transporte le migrant) coulait par osmose d'un État dans un autre, d'une région vers une autre. Le langage *liquide* de Green (2002), de fluidité-flux, de courants, de vagues, n'a-t-il pas accompagné les mouvements migratoires contemporains ?

« Des migrants d'aujourd'hui, masse liquéfiée depuis les boat people du 20^e siècle jusqu'aux clandestins d'aujourd'hui, tout se passe comme si l'élément eau scellait le destin de ceux qui partent. De toute évidence l'idée de traversée, depuis des temps immémoriaux, indique les eaux comme premier lieu de survie, de résistance et de mort. » (Boni, 2006 : s.p.).

La métaphore du liquide montre l'essence de ce mouvement physique qui est rapide et mouvant, imprévisible et fugitif. D'où la nécessité de le canaliser par « les robinets » gouvernementaux (Green, *op. cit.*), de l'appivoiser et de le discipliner sous peine d'inondation. Cette nouvelle donne a entraîné de nouvelles configurations migratoires qui

n'ont finalement fait que donner sa forme la plus « radicale » : « brûler » au péril de sa vie. Là, il s'agit d'un trait de caractère de cette figure *d'harraga*, qui mérite d'être soulignée : un aventurier solitaire, menant une existence pesante et contraignante et qui cherche une ascension sociale à travers une mobilité spatiale. Où est le reliquat de la mondialisation, jeté à corps perdu dans une aventure salvatrice, balancé par le vent et ballotté par les vagues, au sein d'un système mondial de la migration ? Certes, cette figure s'affronte durant son périple à des épisodes terribles, une série de péripéties ayant comme théâtre la Méditerranée : seulement celle-ci s'est montrée insubmersible malgré la tempête, au sens propre comme figuré du terme.

Cette forme migratoire en Méditerranée revient à s'interroger sur comment l'irréparable, « le brûler », est investi socialement : car, le *harraga* à travers son acte migratoire, défie un système auquel il ne peut répondre, sinon par sa propre mort. Nous sommes au cœur d'une problématique d'ordre ontologique et sociologique surgissant au moment où émergent non seulement de nouvelles formes de vivre mais aussi de mourir des émigrés.

La réflexion contenue dans le présent article tourne d'emblée autour de cette question. Elle s'est donnée pour objet d'étudier le rapport à la mort à un moment donné et sur un espace défini. Comment elle est pensée, définie, et selon quel dispositif elle est gérée/organisée ? Ne s'agit-il pas d'une explication purement théologique du phénomène, ou bien plutôt d'un cadre de compréhension parmi d'autres ? Nous inscrivons notre analyse dans une approche sociologique. Les schémas d'explication s'appuient sur les théories fournies par Elias (1998), Baudrillard (2003, 2004), et Morin (1976). À l'aide d'une démonstration descriptive, nous essaierons de retracer le contexte événementiel (sociopolitique et culturel) d'une telle mutation. Nous chercherons à conserver une vue d'ensemble de phénomène à travers une réflexion structurée autour d'une interprétation linguistique et symbolique puisant dans la richesse métaphorique de la langue arabe. Cela donnera à l'appréhension du phénomène un relief particulier.

L'analyse repose sur une enquête qualitative de terrain au long cours menée en Tunisie et en France, en la région parisienne, entre 2007 et 2011. Le terrain d'enquête a été investi par quatre informateurs-clés. Deux d'entre eux étaient originaires du sud-est tunisien, à la frontière avec la Libye, région dont sont issus la majorité de mes interviewés. Pour ces deux informateurs, le fait d'être issus de cette région méridionale de la Tunisie leur a permis d'intégrer socialement les groupes de clandestins originaires de la même région. Durant cette enquête, une quarantaine de récits de vie ont été recueillis auprès d'émigrés irréguliers tunisiens. Ce corpus a été constitué tantôt de manière informelle, tantôt de manière plus formalisée. Les rencontres se sont déroulées dans plusieurs lieux. Ceux qui ont accepté d'être interviewés dans le cadre d'un entretien formel l'ont été chez eux, à Paris, dans le 17^e et 20^e arrondissement (quartier de Belleville) et en Ile-de-France dans les communes de Montreuil et du Blanc-Mesnil (Seine Saint Denis) et à Torcy (Seine et Marne). Les entretiens, menés de façon peu directive, ont permis au sujet de suivre son propre fil et de s'exprimer selon son/ses cadres de référence. Dans un cadre moins formel, les autres personnes ont été rencontrées principalement dans des cafés, et souvent en présence de l'un de nos informateurs².

Dans le complexe migratoire méditerranéen : identités flottées et frontières brouillées

Ce phénomène de la migration dite « clandestine » ou « illégale » est assurément antérieur à son concept. Cependant, on retient souvent comme un élément irréversible dans la réapparition du phénomène la charnière de 1974, date à laquelle la frontière européenne est fermée aux travailleurs salariés étrangers, notamment en provenance du continent africain.

² Tous nos entretiens ont en effet eu lieu en dialecte tunisien.

Depuis, les États européens poursuivent une politique d'immigration restrictive et un verrouillage de leurs frontières. Sous la pression sécuritaire, l'émigration s'est diversifiée dans ses formes et a changé de fonction et de signification. Elle a dû composer avec l'illégalité et la clandestinité. Dès lors, elle ne se fait plus seulement au grand jour mais aussi dans l'obscurité, au sens propre (la nuit) comme au sens métaphorique du terme (dans le caché). Au Maghreb, il est d'usage de désigner sous le terme *harraga* le phénomène de passage de frontières des jeunes à bord des embarcations de fortune vers l'autre rive de la Méditerranée, pour rejoindre l'Occident, et qui finit souvent en tragédie. Des filières plus ou moins organisées, qui ont essaimé de part et d'autre de la Méditerranée, facilitent l'acheminement de leurs recrues vers leurs lieux de destination.

« Eau » et « feu », « mort » et « résurrection »

L'expression *harraga* - littéralement brûler en arabe littéraire comme dialectal -, manifeste en elle-même l'extrême brutalité de l'action et de son contexte de production. Elle comporte incontestablement de lourdes significations aux dimensions symboliques et tragiques. Le terme implique que ces jeunes se jettent à la mer désespérément pour aspirer à une vie meilleure sur l'autre rive de la Méditerranée, « brûlant » à la fois leur vie et « leurs vaisseaux » ; quitte à se brûler pour de bon pour lors d'un voyage sans retour. Ces jeunes, en pratiquant la *harraga*, brûlent non seulement l'asphalte, la route et les barrières physiques, mais aussi leurs ponts, c'est-à-dire ce qui les rattache à leur moi intérieur, à leur identité³ en vue d'une résurrection et d'une nouvelle vie au-delà de la mer (Hadfi, 2013). Ces protagonistes, pour pouvoir partir vers ces horizons, associent deux éléments par nature contradictoire : le feu et l'eau. Pour autant, ces deux catégories, qui apparaissent antagonistes, sont indispensables dans toute action visant la purification. Emigrer constitue souvent pour ces jeunes le projet de la pureté par excellence, or cela n'est possible que par le truchement d'un acte de rupture absolue, qui est de brûler les frontières, au sens métaphorique le plus fort, dans une action de remise à neuf. Cette action de brûler les frontières dans son essence découle en effet d'une volonté destructrice de faire table rase du passé par le feu, élément de souffrance par excellence.

En fait, cette dichotomie eau/feu, trouve ses origines dans la culture arabo-musulmane. Plus précisément, dans le registre religieux, l'eau, signe incontestable de vie, sert à se laver et à se purifier de toutes les souillures, voire à donner accès au sacré et à la transcendance. La prière musulmane est précédée par les ablutions : il s'agit rien moins que de sanctifier le corps candidat à l'exil, le laver du mépris que la société jette sur lui, avant de l'inonder du parfum du paradis. Depuis les traditions anciennes, le feu est considéré comme un moyen d'éteindre le péché, aussi le feu aide à la renaissance du nouveau à partir de l'ancien. Et n'éprouve-t-on pas non plus l'or par le feu ? Il demeure donc l'élément prometteur du renouveau. Ces candidats à l'exil entretiennent souvent un rapport douloureux avec la terre d'origine (échec, oppression, etc.) qui, devenue "marâtre repoussante", suscite chez ces jeunes un ardent désir de s'en arracher en délivrant leur corps de ces héritages et pesanteurs. Au demeurant, c'est une représentation sociale nouée autour du mythe de l'Occident merveilleux et de la belle vie dont ils cultivent l'image, véritable fantasme verbalisé d'une "terre promise", mobilisant souvent le registre de la religion et de la foi. Ce qu'ils font, et ils le disent, est porté entièrement par l'espoir d'une résurrection au-delà de la mer, laissant filer encore une fois cette métaphore. Le sens qui irrigue cette production est orienté en effet par des valeurs morales (honte, culpabilité, honneur, etc.) et accompagné par des émotions (peur, tristesse, espoir). *A priori*, ces *harraga* partent d'une rive sud qui ploie sous le poids démographique de sa jeunesse. Ces jeunes quittent des sociétés aux abois et des régimes autoritaires ayant à leur

³ Quitte à détruire par exemple leur document personnel, en l'occurrence, leur passeport.

tête des dictateurs corrompus, immobiles, voire pétrifiés. Ils ont soif de démocratie, de liberté et d'épanouissement économique et s'expriment en une litanie mêlant la misère quotidienne et l'espoir d'échapper à l'étouffement qui les saisit.

Le feu est ici le synonyme du commencement d'une autre vie. C'est le feu de l'ultra-vivant, selon la belle formule de Gaston Bachelard (1985 : 23) que les jeunes brûleurs des frontières trouvent désormais dans cette forme migratoire, même s'ils mettent en jeu leur propre mort. « *Le rapport aux risques peut être source de d'identité, de fierté* » (Jamouille, 2008 : 49). Cet acte migratoire individuel par excellence engage, à notre sens plus que jamais la question ontologique de la vie, autrement dit, identitaire, être ou ne pas être, mais aussi, et nécessairement celle de la mort. L'exil clandestin apparaît aussi comme produit par la société d'origine, comme un fait social qui transforme le paradigme même de la migration. C'est une nouvelle donne révélatrice des transformations et des mutations profondes de l'idée même que ces jeunes se font de leur existence et de sa pertinence.

La réalité, souvent triste, est partie intégrante des lieux eux-mêmes, l'actualité tragique soulevant de temps à autre un coin du voile sur l'univers du voyage clandestin. Cela peut prendre forme avec l'apparition médiatique des *harraga* et de l'immigration spectacle avec la mise en scène du danger. Les images chocs ne manquent pas, elles sont offertes en abondance y compris aux heures de grande écoute des journaux télévisés, voire en première page de quotidiens à grande diffusion. Tout est effrayant dans sa mise en scène : un triste cortège d'une société de nulle part et de partout, se dirige dans un cheminement chaotique et risqué vers l'Europe. En multipliant les images des migrants chassés d'Afrique par la misère due aux troubles politiques et sociaux, les idées d'un envahissement par des hordes d'immigrés, assorties souvent des chiffres les plus fantaisistes s'imposent, et cette atmosphère de paranoïa finit par prendre des proportions considérables pour poser avec acuité la question de l'immigration.

Le front européen : aux portes de la citadelle, un peuple mal défini

Ces derniers temps, la Méditerranée est confrontée à la porosité de ses frontières maritimes sur son flanc sud et l'Union européenne, redoutant des arrivées massives, est intervenue pour enrayer les départs en barque en mettant en place un dispositif de surveillance drastique, notamment à travers l'externalisation de sa police migratoire.

L'extension du domaine migratoire

Aujourd'hui, des pays d'émigration, notamment le Maghreb, endossent le rôle de gendarme aux portes de la forteresse européenne. Ces régions connaissent déjà une circulation très importante sur l'axe sud-sud, à l'intérieur même de l'Afrique. Beaucoup des jeunes candidats au départ vers l'Europe, particulièrement des tunisiens, transitent par la Libye, pays voisin qui s'affirme de plus en plus comme une zone de rebond de l'émigration-clandestine. L'élargissement de pays de la "ceinture de sécurité migratoire" à des États du Maghreb vise principalement à éloigner les flots des arrivants de "nœuds frontières", pour employer les termes de Marie-Claire Caloz-Tschopp (Courau, 2007). En responsabilisant ces pays, l'Union européenne veut empêcher, en amont, la remontée des migrants vers le nord. Dans cette perspective, l'Europe appelle les pays du Sud à tenir les candidats à la migration hors de cet espace, voire à les repousser, en tentant de les placer sous contrôle gouvernemental, dans le souhait qu'ils fassent appel à leur propre savoir-faire policier, pour eux-mêmes dominer, voire freiner les flux. En bref, ils sont appelés à consolider le cordon sécuritaire établi autour de la citadelle et à retenir les migrants à la source, c'est-à-dire dans leur pays d'origine. Ainsi, l'Europe se sanctuarise et se barricade derrière des remparts pour se défendre contre les

migrants en provenance des côtes septentrionales de l'Afrique. Elle vise donc à l'étanchéité absolue. « *La forteresse Europe tend à se recroqueviller à l'intérieur des frontières de l'espace Schengen, s'enfermer dans un entre soi en enfermant les autres à l'extérieur de l'Europe.* » (Rostekova & Dufoulon, 2011 : 8) ; or, le rempart éloigne, efface, mais aussi « *concentre* », prévient Jean Duvignaud dans *Lieux et non-lieux* (1977). Claire Rodier avait montré qu'un espace clos, concentré, borné, est un lieu de puissance par excellence (Rodier, 2008) : des îles frontières et des espaces insulaires (Sicile, Lampedusa, Malte, etc.) sont érigées en sentinelles avancées contre la migration clandestine. « *Quelques voix plus originales ont même suggéré de faire de l'île Lampedusa, en fait un rocher peu éloigné de la côte, un lieu idéal de détention* », donc, « *L'Europe ne cesse de renforcer ses "digues" et de pousser vers le sud la ligne du limes*⁴. » (Boubakri, 2006).

À l'heure actuelle, la politique migratoire de l'Union européenne tend à se structurer autour de la triade endiguement-refoulement-rejet et cherche à impliquer dans cet enjeu leurs partenaires de la rive sud de la Méditerranée. Elle prévoit le traitement de la question migratoire par-delà les frontières politiques de l'Union. « *Du coup, les frontières se brouillent, car les lignes de partage se modifient, elles se multiplient et se dématérialisent.* » (Michel, 2011) La frontière européenne a glissé davantage vers le sud où s'effectue désormais la gestion de la migration. Ainsi, les migrants « *se trouvent dans un sas avant même de franchir la Méditerranée.* » (Wihtol de Wenden, 2009). À travers ce paysage migratoire surgissent des zones d'attente, des zones tampons entre le Maghreb et l'Europe. « *Aujourd'hui, de plus en plus de camps-tampons viennent former la vraie frontière de l'Union Européenne.* » (Rodier, 2008). Des espaces de relégation s'accumulent le long du parcours migratoire pour un peuple mal défini, quelque part entre l'Europe et l'Afrique, un peuple devenu embarrassant pour les pays du pourtour méditerranéen et au-delà. Ce nouvel agencement des politiques européennes de contrôle migratoire dans cette région consiste à multiplier ces lieux d'enfermement :

« *On a multiplié les lieux et les hypothèses d'enfermement des étrangers : après les centres de rétention, on a créé les zones d'attente où l'on place les étrangers refoulés à la frontière ou qui sollicitent l'asile, sans compter les prisons où purgent leur peine ceux qui ont été condamnés pour défaut de papiers ou refus de monter dans l'avion.* » (Lochak, 2007 : 41).

Ce sont des asiles provisoires d'incarcération de masse creusés dans la trame de l'espace migratoire, pourtours frontaliers et centres urbains. Michel Agier, dans ces travaux (2008) montre comment ces centres de rétentions de migrants s'égrènent tels des chapelets sur les limites de l'Europe, matérialisant un "gouvernement humanitaire" par le moyen de "l'encampement" répressif. Sur ces lieux d'enfermement, des bâtiments vétustes et délabrés sont réquisitionnés et convertis en centre de rétention aux structures carcérales. Le système de rétention consiste à enfermer les émigrés illégaux pour s'assurer de la possibilité de les renvoyer en application du règlement et des accords en vigueur avec les partenaires européens des pays du Sud.

Les conditions de rétention sont indignes : surpopulation, insalubrité, inactivité, violence, etc. et on exacerbe le sentiment de mécontentement parmi la population retenue, un sentiment qui se traduit parfois par des insurrections. Aujourd'hui, en Méditerranée, on interpelle des migrants venus de partout et de nulle part, au mieux, ils incarnent tous la figure de l'étranger.

⁴ Le *limes* signifie à la fois une frontière, une limite, voire une barrière pour défendre l'intérieur d'un pays.

« Ces femmes et leurs enfants à l'allure peu urbaine dont nous esquivons, inquiets, la rencontre ; ces naufragés turcs arrêtés dans un port de la Méditerranée et ceux qui, venus d'Afghanistan ou d'Irak, restent pendant des semaines entre deux ports, deux pays, sur un navire de l'océan Indien : nouveaux errants, vrais ou faux réfugiés, immigrés clandestins, tous s'attendent à ce que des étrangers qui ne les comprennent pas se prononcent, un jour, sur leur statut. » (Agier, 2002 : 9).

Ce flottement dans le vocabulaire est à la mesure du doute qui s'empare des acteurs et des observateurs face à la diversité des situations et à la confusion d'identification. Cette gestion de la migration laisse paraître des anomalies de compétences juridictionnelles, surtout dans des pays où ladite Déclaration des Droits de l'Homme s'est réduite comme une peau de chagrin. Ces migrants, en transit sur la terre maghrébine, sont souvent dépourvus de statut juridique défini, privés de droit et refoulés par la suite en cascade jusqu'à leurs pays d'origine, en dépit des accords scellés entre l'Union et les pays du Sud.

En effet, l'extrême complexité de départ et la conjoncture au moment d'arrivée placent le migrant dans une position particulièrement inconfortable. Paradoxalement, l'avènement du *Printemps arabe* a suscité un phénomène migratoire incontrôlable et des crises politiques inédites. À l'heure où les despotes arabes vacillent, le souffle révolutionnaire jette des milliers de jeunes tunisiens hors d'un pays libéré du dictateur honni et pourtant ce sont eux qui ont fait la Révolution. On estime leur nombre à cinq milles⁵, profitant du chaos sécuritaire né au lendemain de chute précipité du régime. Quelques temps après, plus vingt milles migrants⁶, dont la plupart sont des Tunisiens échouent sur l'île italienne Lampedusa. La confusion qui règne en Libye après le soulèvement populaire, aidé par l'OTAN, a ouvert de nouveau la route de la Sicile et de Lampedusa. Le marasme libyen laisse craindre en Europe un déferlement de vagues des migrants : les conflits continuent toujours et encore à pousser des réfugiés vers le Vieux Continent.

Aujourd'hui, un certain nombre de Syriens fuient la guerre civile qui déchire leur pays et traversent la Méditerranée, donnant une impression de flux en hausse perpétuelle. La résurgence du risque terroriste et la poussée de l'extrémisme religieux, avec la décision de certains jeunes de rejoindre les caravanes du Djihad, favorisent aussi une conception policière, voire criminaliste d'un phénomène qui fait polémique. Pourtant, ils continuent à s'aventurer au péril de leur vie. Chaque jour, ils sont de plus en plus nombreux à prendre le large, 26 700 migrants ont été interpellés dans les eaux internationales en 2010 (L'Helgoualc'h, 2011), des embarcations souvent interceptées par la Frontex⁷. Pour les ONG, cette agence est l'incarnation par excellence de l'Europe forteresse et ces dernières dénoncent des opérations *manu militari* qui refoulent ceux qui rêvent de fouler le sol européen.

Mais lorsque ces frêles barques naviguent remplies à ras bord, le drame est inévitable. Parfois, c'est la main secourable tendue par les armadas de policiers, sillonnant la

⁵http://www.lemonde.fr/tunisie/article/2011/02/13/l-incertitude-politique-pousse-de-nombreux-tunisiens-a-emigrer_1479432_1466522.html. Le blog mediapart confirme ce chiffre : « 11-14 février: Environ 5.000 personnes débarquent à Lampedusa en provenance de Tunisie, 4 semaines après la chute du dictateur Ben Ali. Les autorités italiennes commencent par refuser d'ouvrir le centre d'accueil, fermé depuis 1999. Des migrants sont expédiés en Sicile et sur le continent. » Pour en savoir plus : « La résistible montée de la peur européenne » <http://blogs.mediapart.fr/blog/fini-de-rire/050813/la-resistible-montee-de-la-peur->

⁶Selon *Libération*, on parle de quelques 20.000 milles Tunisiens et 8.000 Libyens : « Europe, la tentation de la forteresse », http://www.liberation.fr/monde/2011/04/26/europe-la-tentation-de-la-forteresse_731479

⁷ Frontex, ou Agence européenne pour la gestion de la coopération opérationnelle aux frontières extérieures des États membres de l'Union européenne (du français Frontières extérieures), est l'agence européenne pour la sécurité et les frontières extérieures de l'Union européenne. Elle a été créée par le règlement (CE) en 2007/2004 du Conseil du 26 octobre 2004. Sa mission est d'opérationnaliser les règles communautaires relatives aux frontières extérieures de l'Europe.

Méditerranée, qui apporte l'espoir et épargne les sinistrés d'un sort macabre. La plus grande opération de sauvetage *Mare Nostrum*, lancée ces dernières années, en témoigne. Mais beaucoup d'embarcations ont été englouties par la mer, des milliers de corps reposent au fond de la Méditerranée, devenue leur cimetière. Durant presque une décennie (1998-2007), on enregistre le nombre de cinq mille décès (Lochak, 2007 : 8) aux portes de la forteresse. Toutefois, *Amnesty International* estime que ce chiffre est en-dessous de la réalité : souvenons-nous de l'affaire des milliers de sacs mortuaires rendus à la Libye par l'Italie (Lemahieu, 2006).

Ce fait révèle au grand jour l'ampleur d'un phénomène fréquent dans cette région de la Méditerranée. Ces chiffres, aussi précieux et nécessaires soient-ils, nous disent néanmoins très peu de choses. Ces images qui défilent sur les écrans de télévision consomment en effet l'évènement au sens où elles l'absorbent et donnent à consommer. La question relative à la mort est souvent pensée avec la supposée normalité du phénomène.

Géographie funèbre : « transiter » par la mort pour accéder à la vie

Dans L'univers clos de l'embarcation

Donc, le passage à l'acte est effrayant dans sa mise en œuvre. Par-delà l'inéluctabilité d'affronter la mort, le périple est un univers de violence, réelle et symbolique (Laacher, 2010). Ce mouvement nocturne obéit à sa propre logique. Toutefois, couper le cordon ombilical qui relie ces candidats à l'émigration clandestine, à la maternité tellurique (la patrie), engendre inéluctablement un malaise physique et sentimental irrémédiable, dû à la perte de tout rapport au *Heim* (la maison, le chez soi), pour le dire avec les mots de la philosophie allemande. Il est clair donc que l'acte de partir fait apparaître chez l'individu l'indéfectible attachement à la terre-mère. Cela ne peut rendre ces protagonistes que vulnérables à l'altérité, d'autant qu'ils doivent affronter la nuit et la mer. L'immense fragilité atteint son paroxysme par la remise de soi aux passeurs, moment inévitable (Laacher & Mokrani, 2014) de la pérégrination. Cette prise de risque est gouvernée par deux éléments factuels fondamentaux et contradictoires. D'une part, la posture du passeur, sans qui on ne peut pas braver la mer : poussant les candidats à mettre leur sort entre ses mains, il est le seul à disposer d'une information sûre et fiable au milieu d'un monde d'incertitude hanté par la peur et la superstition. Le passeur se veut rassurant au moyen d'une rhétorique cynique célébrant un voyage maîtrisé de bout en bout, tout en mettant en garde contre les risques encourus. Tout récalcitrant sera exclu du groupe ou, pire, fera l'objet d'un traitement punitif, voire d'être jeté à la mer. En cas d'interpellation, et en vertu du « *pacte de non-trahison* » (Daniel, 2008 : 191) « *il est impossible au clandestin de dénoncer son passeur* », (Laacher, 2009). Souvent, pour atteindre la terre ferme, les passeurs mercenaires obligent leurs recrues à descendre et continuer à la nage, or, celui qui est sensé les amener sains et saufs là où ils le désirent, n'est que leur guide sur un chemin d'horreur. La mer aussi peut réserver un sort macabre à ceux qui osent la défier. Parfois, les conditions météorologiques ne sont pas favorables à ce type d'embarcation frêle et mal équipées. Pendant le trajet, la barque ne cesse de tanguer sous la masse écrasante de ses passagers, provoquant des chocs terribles, se traduisant par de violents maux de ventre, nausées et vomissements. C'est pendant l'épisode maritime de ce voyage clandestin que se manifeste, pour ces *harraga* et tel qu'ils le racontent, le paroxysme de l'horreur. Le risque de sombrer corps et âmes aux tréfonds de la mer est omniprésent. Ainsi donc, ici, tout se joue sur la mort, non seulement par son irruption brutale, en direct, mais l'irruption d'une mort bien plus que réelle : symbolique et sacrificielle. Le geste du jeune *harraga*, à l'allure suicidaire en le radicalisant par le sacrifice, ne serait-il pas la réponse légitime, et cela pour ne pas dire, la défiance, vis-à-vis de politiques étatiques, synonymes d'échec, de désinvolture, de népotisme, de corruption et d'anarchie, auxquels il ne

peut pas répondre, sinon par sa propre mort. Dit autrement, l'acteur, dans le vocabulaire Goffman, adresse à l'État le message suivant : ce corps dont je suis l'unique habitant, est le lieu ultime qui témoignera, en s'abolissant, de l'injustice subie - *propriété privée, propriété de soi* (Castel & Haroche, 2001) intrinsèque à l'être. Au final, l'acteur décide de son geste en toute liberté de conscience, en se réappropriant sa liberté d'entreprendre et son autonomie, d'où son impact.

En ce sens, le *harraga* cherche à donner à son geste une sorte de motif objectivable, à le contextualiser et à en faire une cause commune, de toute une génération hantée par le chômage, fortement démoralisée, gagnée par l'incertitude et troublée par la mondialisation. Pour figurer en pareille posture, conjuguant à la fois dimensions intersubjectives et collectives, cet acte migratoire reste comme il continue de l'être, accompagné d'un travail de justification, c'est-à-dire de légitimation à l'égard de soi-même et de l'autre. Car souvent, le candidat à l'émigration clandestine part avec l'intention d'améliorer son sort et celui de sa famille. À ce stade, l'action migratoire se mue en acte d'altruisme et de dévouement. Dans cette perspective, la migration apparaît comme une imbrication des différentes échelles, individuelle familiale et communautaire, régie par un dynamisme structurel reposant sur les réseaux. C'est un acte social par excellence car il engendre, inéluctablement, l'émergence des pratiques sociales originelles d'aides et d'accompagnement d'essence « mécanique », au sens durkheimien du terme.

Il s'agit bien là d'un trait de caractère méritant d'être souligné. Cette forme migratoire signale la profondeur des mutations sociales qui ont affecté les sociétés d'origine. L'action d'émigrer illicitement est perçue autrement, on pourrait dire positivement, par une partie de la population locale. On observe l'émergence du sentiment d'empathie et la multiplication des pratiques d'entraides autochtones. Ces derniers développent des qualités et capacités à se mettre à la place d'autrui. Incontestablement, dans cette ruée vers l'exil, il y a une quête de valorisation et une attente de reconnaissance.

Le caractère rituel et religieux de l'entreprise de socialisation de la mort

Le départ est fortement socialisé, souvent célébré au cours d'un rituel de communion et d'accompagnement visant à rétablir un cadre sécurisant, autant pour le candidat que pour la communauté d'origine, afin d'atténuer le caractère irréversible d'un voyage à l'allure dantesque et ses effets dramatiques dans une connexion insécable entre le sacré (le religieux) et le profane (le rituel). En effet, le phénomène contient dans son essence une composante métaphysique, une partie du voyage qui se dérobe par nature. Incontestablement, l'inconnu constitue une donnée majeure de la migration. « *La forme la plus générale de l'aventure.* », nous dit Georges Simmel dans sa *Philosophie de l'aventure*, « *est qu'elle revêt par le fait de s'isoler en quelque sorte de l'ensemble de la vie.* » (2002 : 71). Des épisodes viennent se juxtaposer, soit avant, soit après, sans qu'on puisse les anticiper. L'abstraction de l'aventure provient de ce détachement de la vie quotidienne. Il en découle un sentiment de non-possession, qui propulse notamment le candidat dans la spirale de l'incertitude, dans l'errance. Le destin (ou *maktoub* en arabe) et l'inconnu demeurent une métaphysique qui réclame une explication, d'où ce caractère religieux de l'aventure migratoire (Hadfi, 2009). Le candidat qui s'apprête à se lancer dans le dédale d'une aventure énigmatique et incertaine aura besoin de s'approprier de quoi l'aider à maîtriser une partie du périple. Cette pratique conjuratoire, permet, en outre, de verser ce qui est de l'ordre de l'abstraction métaphysique dans l'ontologie *stricto sensu*, pour assouplir sa rigueur et la rendre acceptable. Elle permet aussi de conserver la cohésion du groupe social malgré la rupture que suppose chaque départ. La religion demeure un cadre social de l'émigration autorisant le franchissement de la violence et le désordre qu'elle instaure *a priori*.

La mise en œuvre d'un rite ostentatoire peut convertir le négatif en positif. Le rituel protège l'individu et prémunit le groupe. Le candidat prouve à la veille de son départ un désir ardent d'être abreuvé de paroles sacrées et de bénédictions parentales pour franchir les frontières du monde profane et accéder au sacré. Ainsi, il se sent lavé, purifié, sanctifié et encouragé à transcender les situations périlleuses avant de partir vers d'autres horizons. La pérégrination marquera la fusion du « moi » avec le « divin » bouclier qui permet d'affronter la peur qui embarque avec eux. L'incertitude devenant la seule certitude, les *harraga* pensent irrésistiblement à l'éventualité de subir le même sort que leurs prédécesseurs noyés, ainsi que l'actualité le rappelle trop fréquemment. La mort est là et nulle part, épouvantable, proche et lointaine ; par son ubiquité, elle guette dans les flots pour saisir le vif. Le plus redoutable, non seulement pour ces protagonistes mais aussi pour leurs communautés d'origine, c'est, englouti, d'être emporté par une mort brutale. Cette aventure pousse ces *harraga* à voir leur propre mort en face, par soif, asphyxie, hypothermie, noyade. C'est une tragédie absolue, supposée à la naturalité du phénomène. Ce qui est terrifiant, c'est l'anticipation de cette idée de mourir de façon effroyable, loin des siens et en dehors de la terre natale. Cette idée reste fort douloureuse pour l'individu et pour sa famille.

En effet, toutes les morts ne contiennent pas la même potentialité de désordre : certaines sont plus dangereuses (Clavandier, 2009). C'est une mort sinistre, dans l'anonymat le plus complet, dit autrement « *un non-événement, un événement qui n'a pas vraiment lieu* », (Baudrillard, 2004 : 43) ne donnant pas lieu à une reconfiguration post-mortem, sans sépulture, dans l'anonymat le plus complet. Au mieux, c'est un cadavre en phase de décomposition minérale, de pourrissement, repêché par des pêcheurs, des Gardes-côtes, etc., ou recraché par la mer et découvert par des riverains, une image terrifiante et récurrente, ravivant une donnée anthropologique : face au délitement du corps, consternation et stupéfaction, ce sont les émotions premières et inévitables. Or, le cadavre n'est-il pas un corps matériel dont il faut s'occuper : « *la mort laisse un cadavre qu'il faut prendre en charge.* » (Clavandier, 2009 : 43). Un enjeu se fait jour. En effet, tout groupe social a besoin de composer avec cette réalité, l'inhumation étant l'une des plus notables. On peut considérer cette dernière comme une réaction collective permettant de surmonter l'épreuve du deuil, pour effacer le sentiment de désarroi qui affecte l'ensemble du groupe social. Ce sont des rites, certes célébrés dans la tristesse et le malheur, mais ayant pour objet de faire face à une calamité et de protéger les endeuillés.

La mort est un fait social par excellence, avec lequel chaque société établit un rapport spécifique et qui se traduit par un rituel qui « *s'inscrit le plus souvent à la croisée religieuses et pratiques profanes.* » (Clavandier, 2009 : 16). La mise en œuvre de rites « *seule permettrait de conserver une harmonie sociale, malgré la rupture que suppose tout décès.* » (Clavandier, *op. cit.* : 15). Or, les conditions sociales favorables à la production du rite mortuaire ne sont pas scellées, faute de l'absence du cadavre. Le non-retour *post-mortem* de la dépouille est vécu par la famille du défunt comme un grand malheur, une fin dramatique. La mort en exil constitue en soi un mal. Tout individu souhaite être inhumé en terre mère, Edgard Morin le soulignait déjà dans son ouvrage *L'homme et la mort*. Ce besoin devient cependant de plus en plus insistant à mesure que l'on approche de la mort. Selon la tradition musulmane, ce principe de la maternité tellurique (ici en termes de rapatriement de la dépouille en terre d'Islam), est très important et attendu. En premier lieu, nous savons en revanche que les cadavres repêchés avec leurs habits, parfois enroulés dans une couverture, seront jetés dans une sépulture inconnue aux croix uniformisées frappées du sceau d'un simple matricule en lieu et place du nom du défunt. « *Morts anonymes, morts sans importance, ils furent réduits au statut d'Homosacer (le terme désignant, en droit romain, l'individu qu'on pouvait sacrifier en toute impunité).* » (L'Helgoualc'h, 2001 : 77), or, en Islam, être enseveli sans prière, privé du rituel élémentaire qui accompagne cet événement est terrible à vivre pour les familles des

candidats malheureux à l'émigration clandestine⁸. En deuxième lieu, cette incertitude qui plane sur le sort des disparus en mer empêche l'ensemble de la communauté d'origine d'observer le rituel réservé au défunt. Le flottement entre les deux états, l'impossibilité de composer avec cette disparition profondément humaine, de la contextualiser et de la domestiquer est difficilement acceptable. « *La séparation devient effective seulement lorsque le corps est mis en bière, lorsqu'il n'est plus accessible au regard et que la terre le recouvre à jamais.* » (Clavandier, 2009 : 85). Les corps de ces naufragés n'arrivent pas à destination après la mort, aucun regard ne se posera sur ces dépouilles. Dès lors, le respect, le solennel, ces valeurs que l'on témoigne incontestablement à l'égard du cadavre, ne sont pas possibles et, ce qui vaut sur le plan spatial, vaut également sur le plan temporel, au moins dans un contexte social et culturel où le deuil ne s'est pas extirpé de son carcan religieux. L'aspect temporel est largement signifié car lorsque la communauté d'origine ne sait rien de ces disparus, pas même s'ils sont morts ou vivants, cette dernière ne peut faire la prière de l'absent, celle destinée à celui qui meurt dans un pays lointain. Ce rituel funéraire, de tradition orale, reste une forme de gestion et d'investissement social du décès et de deuil. Il aurait une portée significative pour la société d'origine, l'amenant ainsi à effectuer un travail de symbolisation, de signification qui soulage et remplit la vacance laissée par la non-présence du cadavre.

« Héros » « suicidaire » ou « martyr » : un dilemme identitaire pour la société d'origine

Cette matrice (c'est-à-dire le phénomène de la mort des jeunes tunisiens aux portes de l'Europe) marquera en effet le déplacement du débat vers le culturel et le religieux, d'une société qui voulait se défaire d'un tabou qui s'est emparé du phénomène, pour l'appréhender en d'autres termes. Le religieux s'est vu interpellé à l'issue fatale de l'entreprise pour définir cette mort, en lui donnant une propriété spécifique à travers un rétablissement des rapports sociaux vis-à-vis de ce genre de décès. En effet, une idée communément répandue élève ces *harraga* au rang de martyr. Pour certains, donc, ces morts sont considérés comme des martyrs, puisque comme on l'a relaté précédemment, leur action peut être sublimée en acte d'altruisme et de dévouement pour le bien du groupe ; un statut qui leur avait été refusé par quelques figures de la jurisprudence islamique regrettant une banalisation de ce terme⁹. Il est cependant accordé aux individus qui ont bravé l'interdit dans le sens religieux et juridique du terme, car ils savent qu'ils viennent de commettre un acte répréhensible et irréparable, tout en ayant bien mesuré les risques. Dès lors, tout est bon pour déconsidérer leurs actes et pour les traiter de suicidaires. Mais ne dit-on pas que les courageux meurent ! Les récits de ces *harraga*, qui sont des constructions postérieures à la pérégrination, tendent à idéaliser le parcours migratoire de ces derniers, parfois en les transformant en héros malgré eux. Les protagonistes d'une épopée, narrée en vers d'action, gravitant autour d'un « Je » trop puissant, laissant filer cette métaphore : l'insubmersibilité malgré la tempête. Sous cette image se dévoile une figure héroïque succincte à travers une biographie le plus souvent laudative. Ils ont relevé les défis inhérents à cette forme de migration, avec des compétences migratoires inédites, physiques (courir, nager, escalader, se cacher, etc.) et morales, (abnégation, courage, résistance, etc.).

⁸ Le corps doit être lavé puis enveloppé dans un linceul blanc, avant d'être inhumé tourné vers la Mecque, comme le veut la tradition musulmane.

⁹ Il est intéressant de constater que ce dernier a été obligé de se rétracter face à l'indignation des familles des clandestins ainsi que des associations qui luttent pour réhabiliter la mémoire de ceux qui ont péri en mer.

Conclusion : le *harraga* des jeunes tunisiens et les mutations profondes de la société

On peut dire que cette forme migratoire est une expérience vécue principalement dans le corps du candidat au départ dans l'intégralité de ses sens : « *ce qu'on y voit, ce qu'on entend, ce qu'on ressent* » (Sennett, 2002 : p13). Entre *la chair et la pierre*, il existe un rapport dense et compact. Cette relation entre individu, territoire et temps reste fondatrice dans la décision de partir et de fuir paradoxalement, un sas (patrie-mère nourricière) devenu nasse. Evidemment, il s'agit d'un dilemme très complexe, d'un conflit de loyauté aux ressorts multiples, aggravé encore par la mondialisation. En effet, ces jeunes sont persuadés que la mort habite leur corps. Les récits de nos enquêtés s'en font un écho puissant. Ces récits donnent à voir certes un corps malade, souffrant mais en quête de remède. L'arrachement à sa condition épouvante, à son environnement contraignant, n'est possible que par le départ qui apparaît en acte d'émancipation par excellence. Cette émigration relève bien évidemment aussi, pour le dire vite, de la *push-pull-theory* (Lee, 1966). Le phénomène reflète et englobe en réalité toutes les phases qui constituent l'essence de son émergence, à savoir les causes structurelles et les circonstances qui incitent tant d'individus à quitter leur sol natal pour d'autres terres promettant un sort meilleur. Ces jeunes prouvent un véritable sentiment d'appartenance mondiale, ce qui les fragilise davantage, ainsi que l'identité sociale et culturelle qu'ils questionnent. En effet, on ne saurait dire clairement qu'il s'agit d'une rupture totale, car « *les harraga, ces jeunes diplômés dont nous avons déjà parlé, se sentent naturellement et profondément attachés à leur pays, mais en termes de citoyenneté, c'est de moins en moins évident.* » (Stora, 2011 : 110). Il s'agit plutôt d'une rupture partielle des liens de localisation avec certains paramètres de la vie d'ici et de là-bas. Même si la signification du mot arabe *harraga* illustre cette volonté de détruire l'ancien par le feu, certes au prix de conséquences ravageuses, elle contient aussi la notion d'un feu de joie annonciateur d'un renouveau, permettant de renaître à partir des cendres d'hier. C'est toujours cette dialectique de mort et de vif, de destruction et de renaissance, qui parcourt à sa façon l'histoire de ce corps protagoniste de l'émigration clandestine. Tout est à la fois effrayant et apaisant dans la mise en œuvre de cette émigration. Effrayant, puisque cette émigration reste un exercice dangereux, comportant des risques et des périls à court et moyen termes. Le candidat au départ se déleste volontiers de ses lignages et ses appartenances pour devenir un errant inquiétant par son anonymat. Souvent, il quitte de nuit, s'en fait une parure, se faufilant à travers les interstices pour cheminer sur une route chaotique et risquée, à travers des zones où tous les trafics et les règlements de compte sont permis, et où la répression par l'appareil de contrôle européen exerce ses ravages. On ne saurait dire toutefois que ces émigrés sont des victimes absolues, dépourvues de volonté, et que les passeurs sont des bourreaux qui les entassent dans des cercueils flottants. Cette image simpliste est à déconstruire. Avant de partir, ces candidats ont bien mesuré l'acuité du risque. Les candidats ont recours aux réseaux de passeurs pour pouvoir passer inaperçu. Ils sont les produits de leurs propres rêves et d'un environnement qui les a portés. C'est au cours de ce voyage risqué qu'ils vont découvrir la violence et vont s'initier à l'appropriation. Toutefois, cet impératif ne signifie pas que le voyage soit tout à fait dénué d'espoir et le destin funeste peut changer d'aiguillage. C'est pendant l'épisode maritime de ce voyage clandestin que se manifeste, pour ces *harraga* tunisiens, non seulement l'apogée de l'horreur, mais aussi les signes du miracle divin. Ils aperçoivent à travers ce qu'ils reconnaissent à présent comme leur dessein le prestige de l'Être invisible dont ils repèrent la grande main mystérieuse qui tire depuis les coulisses les ficelles manipulant la barque voguant en haute mer. Le rattachement de l'âme à son dieu permet la fusion du moi avec le divin, la plus incontestable de toutes les possessions constitue leur seule planche de salut dans un monde apocalyptique. Autrement dit, « *l'éclipse du moi par Lui* » (Meddeb, 2006 : 75) est le signe à travers lequel le protagoniste reconnaît son immense

vulnérabilité et accorde à Dieu l'absolu de l'omniscience et de l'ubiquité, par le biais de la prière garantissant un retour dans le giron divin. Cela paraît être un élément important à leur salut, or, cette prise de risque va mettre inévitablement le corps du candidat à l'exil en danger, en suscitant paradoxalement la vocation du héros au courage légendaire. Il fonde, à une époque où les épopées homériques sont enveloppées dans la trame du mythe, une nouvelle légende permettant de penser l'espace de cette émigration en tant que lieu et place du courage physique. Il participe en cela aussi à celle du *martyr*. Ce protagoniste se perçoit et est perçu comme un individu exceptionnel prêt à payer de sa propre vie pour les raisons évoquées plus haut. Cette mise en danger de soi suscite des polémiques, des réfutations, des débats et des explications, savantes et populaires, auxquelles se mêlent des interprétations religieuses. Aussi, il nous semble que plus que jamais cette forme migratoire pose une question sociologique et politique majeure, déplaçant le débat de l'économique vers le culturel et le religieux, ajoutant ainsi un élément nécessaire à l'analyse des faits. Le phénomène *harraga* engage le religieux et montre que ce facteur structurant de la société arabe reste intact même dans les pays les plus laïques, à savoir, notamment, la Tunisie, l'Algérie et l'Égypte. L'élément religieux devient une composante de cette émigration. C'est du moins la conclusion à laquelle nous sommes parvenus et il nous semble qu'elle mérite que l'on s'y attarde dans la mesure où elle permet aussi, étonnamment, d'absorber et de recycler la violence politique qu'elle contient. En effet, l'irruption de figure de *harraga* dans l'espace public, défiant la violence symbolisée par le système politique en place, non pas par la violence mais par sa propre mort, est suffisante pour déconsidérer son acte

On voit bien donc que la nouvelle forme migratoire adoptée par cette jeunesse signifie et accompagne les transformations et les mutations profondes dans la société d'origine des migrants, mais aussi dans le paysage de la mondialisation du 21^e siècle, avec son cortège d'ouvertures et de blocages. Cette forme ne saurait donc se tarir, bien au contraire, si les conditions qui permettent son développement ne changent pas.

Bibliographie de référence

- Agier, M. (2002). *Aux bords du monde, les réfugiés*. Paris, Flammarion.
- Agier, M. (2008). *Gérer les indésirables. Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*. Paris, Flammarion.
- Bachelard, G. (1992). *La Psychanalyse du feu*. coll. Folio Essais. Paris, Gallimard, Récupéré du site : http://classiques.uqac.ca/classiques/bachelard_gaston/psychanalyse_du_feu/psychanalyse_du_feu.pdf.
- Baudrillard, J. (2002). *L'esprit du terrorisme*. Paris, Galilée française.
- Baudrillard, J. (2004). *Mots de passe*. Paris, Biblio Essais. Poche.
- Bauman, Z. (2011). *Le coût humain de la mondialisation*. Paris, Fayard/Pluriel.
- Boni, T. (2006). Entre ici et là-bas, nulle part... Variations sur l'idée d'indifférence, *Africultures*, n°68. Récupéré du site : <http://www.revues-plurielles.org/>
- Boubakri, H. (2006). Le Maghreb et les migrations de transit : le Piège ? *Migrations Société : Migrants de passage*, vol, 18, 107, 85-104.
- Castel, R. & Haroche, C. (2001). *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi*. Paris, Fayard.
- Clavandier, G. (2009). *Sociologie de la mort: vivre et mourir dans la société contemporaine*. Editeur. Paris, Armand Colin.
- Courau, H. (2007). *Ethnologie de la forme-camp de Sangatte. De l'exception à la régulation*. Paris, Éditions des Archives contemporaines.
- Daniel, S. (2008). *Les routes clandestines : L'Afrique des immigrés et des passeurs*. Paris, Hachette Littératures.

- Duvignaud, J. (1977). *Lieux et non lieux*. Paris, Galilée.
- Elias, N. (1998). *La solitude des mourants*. Paris, Christian Bourgois.
- Green, N. (2002). *Repenser les migrations*. Paris, PUF.
- Hadfi, Z. (2009). Mutations de la migration tunisienne. Ouselati, A. & Dubus, G. *Regards sur la migration tunisienne*. Agadir, Editions Sud, 263-279.
- Hadfi, Z. (2013). L'épopée des clandestins. *Conserveries mémorielles*. <https://cm.revues.org/1318>
- Jamoulle, P. (2008). *Des hommes sur le fil. La construction de l'identité masculine en milieux précaire*. Coll. La Découverte.
- L'Helgoualc'h, E. (2011). *Panique au frontière : Enquête sur cette Europe qui se ferme*. Postface de Pierre Henry Editeur. Paris, Max Milo.
- Laacher, S. & Mokrani, L. (2002). Passeur et passager, deux figures inséparables. *Plein Droit* n°55.
- Laacher, S. (2009). Il est impossible au clandestin de dénoncer son passeur. *Le Monde*. Récupéré du site : www.lemonde.fr/societe/article/2009/02/11/1151981_3224
- Laacher, S. (2007). *Le peuple des clandestins*. Paris, Calmann-Lévy.
- Lee, S. E. (1966). A Theory of Migration. *Demography*, vol. 3, No. 1 : 47-57.
- Lemahieu, T. (2006). Procès sans appel de l'Europe forteresse. *Global Research*. Récupéré du site : <http://www.mondialisation.ca/proc-s-sans-appel-de-l-europe-forteresse/1797>
- Lochak, D. (2007). *Face aux migrants : Etat de droit ou état de siège*. Collection Conversations pour demain.
- Maalouf, A. (1998). *Les identités meurtrières*. Récupéré du site : <https://docs.google.com/>
- Meddeb, A. (2006). *A Contre Prêche*. <https://books.google.fr/books>
- Michel, B. (2011). L'errance : une forme singulière de mobilité. *Migrations, mobilités, frontières & voisinage*. Dir. de Serge Dufoulon & Maria Rostekova. Paris, L'Harmattan : 17-34.
- Morin, E. (1976). *L'homme et la mort*. Paris, éditions du Seuil.
- Rodier, C. (2008). Externalisation du contrôle des flux migratoire : comment et avec qui l'Europe repousse ses frontières. *Migrations Sociétés*, vol 20, n°116, 105-122.
- Rostekova, M & Dufoulon, S (dir). (2011). *Migrations, mobilités, frontières et voisinage*. Paris, L'Harmattan.
- Sennett, R. (2002). *La chair et la pierre. Le corps et la ville dans la civilisation occidentale*; Rev. Et adapt. Par Agnès Paty. Paris, Les éditions de la passion.
- Simmel, G. (2002). *La philosophie de l'aventure*. Paris, L'Arche Editeur.
- Stora, B. (2011). *Le 89 Arabe, dialogue avec Edwy Plenel, Réflexions sur les révolutions en cours*. Paris, Éditions-Stock.
- Wihtol, D. Wenden. C. (2009). *Atlas mondial des migrations : réguler ou réprimer... gouverner*. Cartographie de Madeleine Benoit-Guyod. Paris, Autrement.