

Cosmopolitisme et altérité : les nouveaux migrants dans l'économie informelle

Autor(en): **Hily, Marie-Antoinette / Rinaudo, Christian**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Tsantsa : Zeitschrift der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft = revue de la Société suisse d'ethnologie = rivista della Società svizzera d'etnologia**

Band (Jahr): **8 (2003)**

PDF erstellt am: **06.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-1007399>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

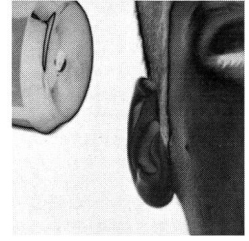
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Cosmopolitisme et altérité



Les nouveaux migrants dans l'économie informelle

Marie-Antoinette Hily
Christian Rinaudo

Le cosmopolitisme fait partie de ces notions dont les usages sont de plus en plus fréquents dans la littérature sociologique concernant les nouvelles formes migratoires à l'œuvre dans nos sociétés. Celles-ci se caractérisent par des circulations intenses entre pays, suivant des réseaux plus ou moins structurés et dont l'efficacité économique engendre des rapports sociaux innovants sur les territoires parcourus. Ce terme reste cependant mal défini, du moins comme catégorie analytique, alors qu'il a servi à traiter, selon les zones d'intérêts, des questions philosophiques, des situations historiques, et qu'il a récemment été convoqué dans le champ des sciences sociales pour décrire ces «nouveaux entrepreneurs migrants» qui «jouent de flexibilité et de mobilité pour se tenir *entre plusieurs mondes*» (Péraldi 2002: 11). Aussi évocateur soit-il, on peut se demander dans quelle mesure il sert l'analyse sociale et s'il n'est pas trop chargé d'ambiguïtés.

Dans le registre de la philosophie, on attribue l'apparition du cosmopolitisme

à l'époque hellénistique, période qui voit la dissolution des anciens cadres politiques et l'émergence de solidarités nouvelles à la suite des conquêtes d'Alexandre. Pour les stoïciens, l'individualisme va de pair avec une conviction cosmopolite qui «dépassé avec indifférence le milieu social *immédiat* de l'individu» (Simmel 1999: 704). Dès lors, comme le précisent Laplantine et Nouss (1997: 18): «Dans leur conception de la société, pour laquelle la *polis* doit devenir une *cosmopolis* et les frontières dépassées, la notion d'étranger est alors superflue». Dans la perspective kantienne, le *Droit cosmopolitique* est le «*droit à la surface*, lequel appartient à l'espèce humaine tout entière» (Kant 1985: 63). Ce droit est universel. Valable pour tous sur toute la terre, il entraîne un *droit de visite* qui ne souffre aucune restriction (droit d'hospitalité universelle). Derrida reprendra le projet kantien dans son texte *Cosmopolites de tous les pays encore un effort!*, mais en critiquant les restrictions apportées par Kant, à savoir «*ce qui s'élève, s'édifie ou*



s'érige au-dessus du sol», c'est-à-dire, pour Derrida (1997: 53), «l'institution de la limite comme frontière, nation, Etat...». Les conséquences en sont que le droit de résidence est exclu et qu'il ne dépend que des Etats. Il en appelle à l'expérience de villes-refuges qui infléchiraient «la politique des Etats» et qui seraient le lieu de l'expérimentation d'un «droit et d'une démocratie» à venir. L'institution de villes-refuges que Derrida appelle de ses vœux autoriserait l'accueil de l'étranger en général, sans restriction.

En histoire, la notion de cosmopolitisme renvoie souvent à des formes d'urbanité où les identités communautaires dominent, sorte de melting-pot de cultures fondées sur la tolérance et la faiblesse du sentiment d'appartenance nationale. C'est ainsi qu'est présentée l'Alexandrie¹ du début du XX^e siècle où se retrouvent des populations venues de Méditerranée, avant que la guerre n'éclate et ne vienne modifier les rapports entre «les ressortissants étrangers et leurs patries» (Yannakakis 1992: 140). D'autres villes dans l'histoire ont pu symboliser cette ouverture, non sans conflits, à une fédération des communautés: Tunis à l'époque coloniale ou Salonique au tournant du XX^e siècle (Cahiers de l'URMIS 2002) et bien d'autres encore telles Byzance ou la Vienne de 1900.

Plus récemment le terme cosmopolitisme a connu une diffusion dans la littérature sociologique, notamment avec les travaux sur les échanges marchands (Tarrus 2002; Péraldi 2002) et la problématique de la mondialisation. La figure de l'étranger comme commerçant cosmopolite, à laquelle se réfèrent les auteurs, nous vient de l'analyse simmelienne. Non possesseur de sol, l'étranger occupe une position sociale dont le caractère éminent est celui de la mobilité. Pour Simmel (1999: 664) «comme celle-ci lui échoit au sein d'un groupe circonscrit, c'est en elle que vit cette synthèse de proximité et de distance qui constitue la position formelle de l'étranger: car ce qui est parfaitement mobile vient éventuellement en contact avec *chaque* élément particulier, mais n'est lié organiquement à *aucun*

d'eux par des relations fixes de parenté, de voisinage ou de profession».

On associe donc volontiers l'idée de cosmopolitisme avec quelque chose de l'ordre de la fluidité, de la capacité à se «couler» et à s'appropriier des règles et des normes qui s'écartent des socialisations primaires. Ainsi selon Tarrus (2002: 37-38) «[l]a capacité de se situer dans un *entre-eux*, de contourner tout ce qui fait frontière ou fidélité à un lieu de sédentarité joue chaque fois un rôle déterminant dans le succès. Aussi les nomades ne cessent-ils de se rencontrer, de se prêter main-forte pour mieux englober, circuler, et tirer richesse du passage à travers ce qui bloque les autres; les frontières entre Etats, pour les plus hardis, mais surtout les frontières entre différents mondes identitaires, entre différents univers de normes et de valeurs.»

Une approche plus problématisante de la question nous conduit à penser que l'étude de ces «migrants-nomades» transnationaux autorise un double éclairage de l'objet sociologique selon que l'on choisisse de mettre l'accent sur l'expression et la production d'une «identité cosmopolite» ou que l'on s'intéresse aux modalités par lesquelles ces migrants décrivent le monde social et organisent leurs activités sur la base de différences culturelles.

Quel est le débat? D'un côté, l'analyse porte sur les formes migratoires qualifiées de «nomades». Elle rend compte de ce que Péraldi (2002) a appelé «la fin des norias» organisées par les Etats émetteurs et destinataires dans la gestion d'une organisation fordiste du travail et ce que Tarrus (2002) résume en disant des migrants qu'ils ne sont désormais ni *d'ici*, ni *de là-bas* mais *d'ici et de là-bas à la fois*. Elle s'intéresse tout particulièrement à l'expérience propre que procure l'acte migratoire, aux compétences ou *savoir-circuler* qui s'en dégagent, à la capacité des migrants à traverser des univers de normes structurés par des pouvoirs locaux dont les ordres reposent sur une organisation des identités sédentaires (l'autochtone ou l'assimilé, l'ancien migrant en voie d'intégration mais faisant toujours

¹«Cette ouverture au monde n'est pas simple cosmopolitisme. Alexandrie n'est ni New York ni Paris. Ce qui compte ce n'est pas la multiplicité des nationalités représentées dans la ville; c'est le jeu qu'entretiennent entre elles des populations venues de tous les rivages d'une mer encore ottomane bien que déjà totalement marquée par l'impérialisme occidental [...]. C'est à la fois une ville ottomane, un refuge international, un centre économique européen et un pôle culturel méditerranéen. Les populations qui s'y côtoient ont en commun une histoire et des modes de vie.» (Ilbert 1992: 16)



l'objet d'une stigmatisation, etc.). Elle se propose d'écrire une «histoire autre» de la présence des migrants en montrant comment ceux-ci ont su prendre leurs distances avec les sociétés d'accueil pour développer des activités commerciales et construire des affiliations multiples. Enfin, elle souligne l'émergence de «rapports sociaux originaux» et dégage «le caractère civilisationnel de l'indifférenciation ethnique» qui produit du «mélange», «renouvelle les cosmopolitismes», «bouleverse l'ordre des hiérarchies de l'identité locale», produit «une harmonie des mondes de l'altérité» sous la forme d'une «identité cosmopolite du migrant» (Tarrius 2002) et réhabilite la figure paradigmatique de *l'étranger* dont la *mobilité* et la *liberté* (celle notamment qui consiste à se dégager de l'emprise normative des États-nations) constituent, selon Simmel, les caractéristiques formelles.

De l'autre côté, on met l'accent sur le fait que les activités exercées par ceux qui parcourent les «territoires circulatoires»² ne participent pas moins activement, comme le rappelle Streiff-Fénart (2002), au marquage ethnique des espaces urbains, mais aussi que la manière de les décrire comme faisant partie d'un monde «cosmopolite» repose paradoxalement sur des usages constants de catégories ethniques lorsqu'il s'agit de les qualifier: les Arabes de France (Tarrius et Missaoui 1995), les Mourides entre Marseille et Touba (Bava 2002), les mobilités marocaines (Aslafy Gauthier 2002), les patrons arabes de Mardin à Istanbul (Deli 2002), les Gitans entre Barcelone et Perpignan (Tarrius et Missaoui 1997). On pourrait rajouter à cela que les jeux sur les identités sont également omniprésents dans la manière dont ces acteurs se mettent eux-mêmes en scène dans le théâtre urbain où ils évoluent – sur les places marchandes, dans les ruelles piétonnières des centres anciens (Raulin 2000) – ainsi que dans les usages intensifs que chacun fait des stéréotypes attribués aux autres sur la base de prédicats culturels. On citera comme exemple la manière dont les entrepreneurs migrants construisent la confiance nécessaire à la réalisation de leurs

activités commerciales en s'appuyant sur des réputations qui peuvent elles-mêmes reposer, en l'absence d'autres informations, sur de putatives appartenances ethniques. C'est alors, comme le décrit Ma Mung (1999) sur la base de la qualité attribuée au groupe que le choix des partenaires s'effectue en vue d'établir une coopération économique.

En fait, si l'on ne se contente pas de soutenir que l'on cesse d'être «ethnique» et que l'on accède au cosmopolitisme à partir du moment où l'on devient mobile – que l'on entre par quelque porte que ce soit, d'ici ou de là-bas (banlieues françaises, quartiers stigmatisés des grands centres urbains, carrefours de routes migratoires, comptoirs, bleds et autres régions reculées du monde) dans les territoires circulatoires où se fabrique, se structure et se perpétue la figure de l'étranger sans attaches contraignantes et sans «ethnicité» –, mais que l'on prenne pour objet le compte-rendu de situations concrètes dans lesquelles les entrepreneurs migrants se donnent à voir, il est possible de produire une phénoménologie de l'espace marchand – du bazar comme «région morale» dirait Péraldi (2002) – pouvant nous éclairer sur les effets sociaux des activités engendrées par cette forme migratoire inscrite en marge du salariat traditionnel. Ce n'est qu'ensuite que l'on pourra discuter de l'intérêt et de la pertinence éventuelle de faire appel à la notion de cosmopolitisme comme catégorie d'analyse ou pour signaler l'émergence d'une nouvelle «figure de l'étranger» dans la cité.

Les vendeurs ambulants entre Menton et Vintimille

Pour rendre compte de ces situations, nous présenterons brièvement quelques éléments d'une enquête réalisée dans la région frontalière située entre Gênes et Nice et plus particulièrement dans les

² «[L]a notion de territoire circulatoire constate la socialisation d'espaces suivant des logiques de mobilité. Cette notion [...] suggère que l'ordre né des sédentarités n'est pas essentiel à la manifestation du territoire [...]. Le déplacement, qui ne peut dans cette perspective être considéré comme l'état inférieur de la sédentarité, confère à ceux qui en font leur principal lieu d'expression du lien social le pouvoir du nomade sur le sédentaire.» (Tarrius 2000: 124-125)



villes de Vintimille et Menton (Hily et Rinaudo 2002).

Distantes de moins de dix kilomètres l'une de l'autre, ces deux villes restent très contrastées en dépit de l'ouverture de la frontière et de la circulation incessante des personnes qui la traversent. D'un côté, Menton (30'000 habitants) s'est forgé une image de station balnéaire paisible, visant une clientèle aisée et internationale (Italiens fortunés, Allemands, «nouveaux riches», etc.). Les autorités locales y tolèrent la présence de quelques vendeurs de rue bien identifiés – des Sénégalais pour la plupart – dans les lieux fréquentés par les touristes (la zone piétonne, le port, les plages) à condition qu'ils se consacrent exclusivement à la vente de ce qu'il est convenu d'appeler «les objets d'art africain» (statuettes, masques, Djembés). De l'autre côté, Vintimille est une agglomération italienne de moyenne importance (50'000 habitants). L'activité frontalière est très importante et nombre de résidents des Alpes-Maritimes viennent y faire leur marché. L'influence de la présence française (essentiellement économique) est d'ailleurs omniprésente: la majorité des commerçants italiens parle le français, ce qui facilite les échanges et les négociations. Vintimille est donc connue pour son marché où convergent chaque vendredi plusieurs centaines de petits vendeurs migrants originaires de nombreuses régions du monde (Sénégal, Chine, Equateur, Inde, Pakistan, pays du Maghreb, pays de l'Est...), spécialisés dans la vente «à la sauvette» de contrefaçons (sacs à main, montres, lunettes, polos, etc.), mais aussi de bijoux de pacotille et de produits d'artisanat. Attirés par la forte demande de la clientèle française et des touristes séjournant sur la Côte d'Azur, les vendeurs font le déplacement, depuis Gênes, Milan, Turin et d'autres villes plus lointaines où ils résident, pour écouler leurs marchandises. Faisant partie intégrante de la vie urbaine, ces petits vendeurs de rue jouent un rôle de plus en plus affirmé dans les secteurs du tourisme en proposant ce que recherchent de nombreux vacanciers en mal d'exotisme. Et s'ils contribuent de ce fait à la création des

richesses locales, ils participent également du processus de recomposition identitaire de l'espace public urbain sur le mode d'une mise en saillance des identités ethniques à des fins commerciales et à la construction sociale d'une représentation cosmopolite de la ville.

Les migrants rencontrés lors de ce travail d'un côté comme de l'autre de la frontière organisent leur vie sociale dans un espace social qui repose à la fois sur les liens familiaux et de voisinage (les compatriotes) et sur ceux établis avec des personnes ressources au cours de leur itinéraire. Commercer et en attendre des bénéfices sont au centre du processus qui crée les conditions mêmes de la relation sociale. Gagner de l'argent pour faire vivre la famille restée au pays, développer un nouveau projet, préparer une autre destination, prendre un emploi temporaire pour avoir des papiers, toutes ces activités ne peuvent être menées dans un isolement individuel, ce qui conduit à rechercher des alliances de différentes natures. De ce point de vue, ce qui se joue sur le marché de Vintimille comme d'ailleurs dans d'autres lieux de rencontre des petits artisans de l'économie informelle mondialisée, c'est la construction de formes originales de socialité faite d'un mélange de liens communautaires, entre compatriotes d'ici et de là-bas, et de liens entre particuliers, d'alliances ponctuelles, de rencontres opportunes, qui permettent de franchir des distances sociales plus importantes que ne le permettent les relations entretenues à l'intérieur d'un réseau communautaire.

A y regarder de près, cette capacité à se mettre en contact avec *chacun* sans être organiquement lié à *aucun*, comme le disait Simmel, n'empêche pas les acteurs du théâtre urbain de se définir eux-mêmes ou de qualifier les autres comme «mourides», «sénégalais», «africains», «kurdes», «tsiganes», «italiens», «français» et d'attribuer des prédicats culturels à ces désignations. En d'autres termes, leur qualité de «passeurs» ne les empêche pas de produire de l'altérité dans les situations concrètes dans lesquelles ils sont engagés. Plusieurs éléments d'observation tendent en effet à le montrer.



Mise en scène de l'altérité et usages des stéréotypes ethniques

Un premier concerne les modalités par lesquelles les entrepreneurs migrants rencontrés de part et d'autre de la frontière se consacrent à des formes d'*impression management*, de théâtralisation d'une image ethnique d'eux-mêmes et de leurs activités de manière à accorder, selon les termes de Goffman (1973), les éléments de *façade* et de *décor* dont ils peuvent disposer aux exigences propres aux contextes dans lesquels ils évoluent. Ainsi, entre Menton et Vintimille, les traits que les petits entrepreneurs migrants mettent en relief répondent aux situations économiques, sociales et policières. Par exemple, un même vendeur peut très bien se présenter sur le marché de Vintimille en soulignant des savoir-faire de négociateur moderne et incarner le rôle de «goulougoulu»³ sur les plages de Menton en utilisant un parlé volontairement «petit nègre». Dans le premier cas, l'impression donnée dans les situations de négoce est celle du vendeur exercé, rusé, toujours pressé, fixant les règles de la négociation tout en jouant à cache-cache avec les carabiniers sous les regards des chalands. La tenue la plus adéquate est alors celle qui prévaut dans ce type de scène urbaine: jean, chemise ou polo, baskets, casquette américaine. Dans l'autre cas, le rôle incarné correspond aux traits stéréotypiques attendus des vendeurs africains tels qu'on a coutume de les voir exercer sur les plages de la Côte d'Azur. Il s'agit alors pour le vendeur de laisser l'initiative de la négociation au client – le «patron» – et de lui faire croire qu'il a réussi à le berner. Les sandales de plage et le boubou sont alors de circonstance.

Autre exemple, celui des Equatoriens que l'on croise depuis quelques années sur le marché du vendredi à Vintimille ainsi que dans de nombreuses localités de la côte ligure les autres jours de la

semaine. De quelques familles seulement en 1998, ils étaient presque une centaine au mois d'août 2000 à étaler leur marchandise et à proposer leurs services sur les trottoirs inoccupés du marché. Spécialisés dans le secteur du folklore amérindien, leurs stands sont de véritables mises en scène de *l'indian spirit* et de la culture de résistance à l'oppression américaine. Bijoux et instruments de musique de fabrication artisanale (*queña*) sont exposés au milieu de photos ethnographiques de tisseuses indiennes et de portraits de grands guerriers sioux, navarros, pueblos, tarahumaras. Geronimo y côtoie le sous-commandant Marcos et les troupes de paysans armés d'Emiliano Zapata.

C'est sur un principe analogue que les calligraphies proposées sur le marché par des vendeurs originaires de la province du Zhejiang, au sud de Shanghai, sont présentées comme «chinoises» et que les tatouages au henné qui se sont développés ces dernières années pour répondre à la demande des touristes de passage qui peuvent ensuite les exhiber sur les plages de la côte sont «indiens» ou «marocains», ce qui ne manque pas d'attirer le chaland.

Autre fait qui suscite l'attention de l'observateur attentif, l'organisation de la place marchande de Vintimille fait apparaître ici et là, dans le discours des passants et des commerçants locaux comme dans les commentaires de la presse locale des formes d'appropriation de territoires dans la ville qui leur confère, le temps du marché, un caractère ethnique. C'est ainsi que, dans un article daté du mois de juillet 2000, un journaliste de *Nice-Matin* décrivait l'appropriation de la passerelle qui relie les deux rives du fleuve la Roya par les petits vendeurs chinois en écrivant que celle-ci prenait, les jours de marché, une allure de «Chinatown». C'est ainsi également que l'investissement par les vendeurs équatoriens d'un secteur particulier du marché – petits présentoirs montés sur des tréteaux de bois ou improvisés à même le sol sur des couvertures de laine qui se succèdent le long d'une rue entière; forte visibilité des femmes, vêtues de tenues traditionnelles, portant leur enfant sur le dos

³ Ce terme à valeur péjorative porte avec lui un stéréotype où entrent à la fois l'histoire coloniale de la France et le comportement actuel des colporteurs d'art africain.



et proposant la confection de tresses «andines» dans les cheveux des passants – se traduisait dans le langage ordinaire des chalandes par une dénomination identitaire de ce secteur qui devenait ainsi le «quartier des Amérindiens».

Enfin, les entretiens réalisés au cours de l'enquête auprès de nombreux vendeurs migrants de part et d'autre de la frontière – même si leur présence se fait plus discrète du côté mentonnais – soulignent une intense activité de différenciation qui s'appuie sur des représentations stéréotypées de tous ceux qui fréquentent cet espace. Voici par exemple comment un vendeur sénégalais installé depuis quinze ans en Italie et qui tient un stand de bijoux, de statuettes en bois et de pierres semi-précieuses sur plusieurs marchés de la côte parle des populations qui se croisent sur le marché de Vintimille en se livrant à une sorte de sociologie spontanée des relations et des conflits inter-ethniques:

«Sur la passerelle il y a des Chinois, des Bangladais, au bord de mer il y a des Chinois, il y a des Pakistanais et un peu d'Indiens... Les Chinois sont plutôt en famille, les Bangladais sont seuls comme les Sénégalais... Je suis le seul Sénégalais qui fait un commerce avec un stand... Dans le parc il y a comment dire... ce n'est même pas des réfugiés, je veux dire les Kurdes qui viennent avec les bateaux, les trucs comme ça... Les Kurdes attendent de partir en Allemagne... Les Albains, les Roumains n'attendent personne, ce sont des délinquants des grands chemins... Parmi les Italiens, on voit des gens très compréhensifs... Quand ils voient un Sénégalais, ils disent qu'il est *clean*, alors quand ils voient la police il y en a qui cachent la marchandise, beaucoup le font. Par contre il y en a d'autres qui cherchent à faire du «casino» comme ils disent... Alors il y a ce rapport là avec les Italiens, mais moi qui suis en règle... il y en a à qui je ne parle pas, je ne sais pas comment situer leur comportement... Parce que quand j'ai commencé le marché, j'avais une toute petite table et je faisais des journées de trois cents francs, cinq cents francs, deux cents francs... avec

seulement des boucles d'oreilles et quatre colliers, des trucs comme ça. Quand ils ont vu que j'ai commencé à avoir de la marchandise alors ils ont commencé... Mais moi je les ignore parce que je suis là pour travailler... Par contre il y a des Italiens qui sont très bien et qui sont contents quand tu travailles honnêtement... Certains me téléphonent: "J'ai de la marchandise, viens voir si ça t'intéresse", des trucs comme ça, d'autres tu ne peux pas... Je ne peux pas dire que ça existe uniquement en Italie, c'est vrai partout. Comme ils disent ici: "Tout le monde fait un pays". Partout les mentalités dans le commerce sont pareilles, ça change peut-être un peu, mais ça ne diffère pas trop... Alors entre les collègues sénégalais et les Italiens il y a ce rapport, il y en a qui ne peuvent pas les voir, il y en a par contre qui gardent la marchandise. Il y en a qui demandent: "Alors Mamadou, aujourd'hui tu as fait des affaires?" Il y en a qui t'invitent à manger. Par contre il y en a qui ne peuvent pas te voir. Alors le rapport entre les Italiens et les Bangladais, il n'y a pas de problèmes parce que les Bangladais vendent des trucs qui ne les intéressent pas, des trucs fabriqués à Taiwan. Les Chinois c'est vraiment cette année que ça a commencé. Cette année surtout, l'année dernière il n'y en avait pas trop, il y avait seulement cette famille de Vintimille qui a le restaurant... Cette année, il y en a au moins une cinquantaine et des femmes, alors qu'avant il y en avait peu... Les Marocains ça a toujours existé ici. Les Marocains, les Arabes, c'est le peuple que les Italiens en général ne peuvent pas voir. Moi-même qui suis Sénégalais, Africain comme eux, des fois je ne les comprends pas parce qu'ils font toujours quelque chose de trop, ils ne sont pas très souples... Tu ne peux pas avoir confiance en eux. Cela ne veut pas dire qu'ils sont tous méchants, il y en a des braves, mais tu ne peux pas te fier à eux, c'est ça le problème. Les Equatoriens, ça fait cinq ans qu'ils viennent... Avant, ils étaient en Hollande, ils aiment des soirées, ils vendent des cassettes... Par exemple, si vous allez dans les grandes foires comme la foire du cheval à Vérone,



là vous les voyez, ils ont de grands stands. Ils sont très gentils.»

Outre le fait qu'on peut légitimement se demander en quoi ce vendeur substitue une «harmonie des mondes de l'altérité» à «l'ordre des hiérarchies de l'identité locale» (Tarrus 2002), la vision qu'il donne du marché de Vintimille et, plus largement, des activités marchandes des migrants repose sur un travail de catégorisation qui mobilise des connaissances de sens commun sur le flux des populations (celles qui sont là depuis longtemps, celles qui viennent d'arriver, celles qui sont de passage...), sur les activités qu'elles exercent (vente de bijoux de pacotilles fabriqués à Taiwan, spécialisation dans des activités folkloriques...), sur les modes migratoires des vendeurs (ceux qui viennent en famille, ceux qui préfèrent voyager seuls), sur les places qu'ils occupent sur le marché (la passerelle, le parc, le bord de mer), sur les qualités morales accordées aux uns et aux autres (les «honnêtes», les «délinquants de grand chemin», les «gentils», les «braves», ceux «qui en font trop»), sur les frontières et les conflits ethniques (les «Arabes» et les «Italiens», les «Sénégalais» et les «Italiens», les «Arabes» et les «Sénégalais», les «Italiens» et les «Bangladais») ainsi que sur les réputations commerciales des uns et des autres (ceux en qui on ne peut avoir confiance et ceux avec qui il n'y a pas de problème). Si cette description contribue à forger une représentation cosmopolite des espaces publics urbains décrits et des activités qui s'y déroulent, elle n'est pas sans produire des segmentations qui ne procèdent pas uniquement d'une distinction entre les sédentaires locaux (ici les «Italiens») et les «nomades» (ici, les vendeurs migrants de différentes nationalités et les populations de passage). Dans le cours de son récit, le narrateur organise un monde social dans lequel chacun a sa place, son activité, ses attributs moraux, son histoire migratoire et, pour le dire autrement, son «identité»: les Sénégalais, les Marocains, les Bangladais, les Pakistanaï, les Chinois, les Équatoriens, les Kurdes, les Albanais, les Roumains. Toutes ces catégories qu'il manipule avec

beaucoup d'aisance ne peuvent être comprises en dehors des contextes de leur utilisation. Il s'agissait, en l'occurrence, de nous faire part de son expérience du marché de Vintimille et des populations qui participent de manière différenciée à son animation. Plus loin dans l'interview, lorsqu'il est question de nous parler des autres activités qu'il mène dans un petit village pittoresque de l'arrière-pays de San Remo où il s'est installé et dans lequel il a tissé des liens d'amitié avec les habitants, les catégories qui sont rendues saillantes sont d'une tout autre nature. Il se présente alors comme quelqu'un de connu et d'apprécié dans son entourage pour ses talents d'organisateur et de cuisinier qui lui ont valu de prendre une part active dans la réalisation et l'animation d'une fête municipale en préparant un couscous sur la place du village. Cette fois, c'est une africanité culturelle qui est mise en scène et qui efface les différences entre Marocains et Sénégalais soulignées plus haut⁴. C'est que, comme l'avaient bien remarqué Achard *et al.* (1992), les catégorisations ethniques peuvent très bien porter sur des caractéristiques qui restent contingentes et le sens social qui leur est accordé dépend étroitement du contexte dans lequel elles sont réalisées. On a alors affaire à ce que Lyman et Douglass (1972) appellent un «jeu informationnel» qui laisse aux acteurs la possibilité de transformer les catégories et les connotations qui leur sont attribuées selon les logiques spécifiques de l'interaction.

⁴ Sur ce plan, il n'est d'ailleurs pas indifférent de souligner qu'il s'agissait de préparer un couscous et non pas, par exemple, un *tié-bou-dien* ou un *mafé*.

Situations cosmopolites

L'enseignement des démarches empiriques montre que les rencontres de populations appartenant à des cultures et à des univers sociaux différents – cette *proximité de l'inconnu* comme disait Emmanuel Lévinas (1987) et qui caractérise bien les grandes places marchandes – introduisent de l'indétermination et de l'indifféren-



tion dans des jeux possibles d'influences réciproques, ce qui rend ces espaces plus «cosmopolites» selon le sens que les historiens ont donné à ce terme. Il n'en reste pas moins vrai qu'à tout moment des hiérarchies se construisent, des frontières ethniques organisent la perception des situations et que des règles se constituent même si elles sont inobservées dans d'autres contextes. De ce point de vue, si la notion de cosmopolitisme peut paraître séduisante en ce qu'elle a une fonction idéologique positive – celle de concilier l'un et le multiple, le particulier et l'universel et de dépasser l'ordre des identités exclusives –, son usage comme catégorie analytique dans le champ de la sociologie s'avère plus douteux. En cherchant à construire une figure paradigmatique de l'étranger à la fois proche et lointain, nomade mais témoin des jeux et des enjeux locaux, *désethnicisé* et par là même *civilisationnel*, le cosmopolitisme s'inscrit plus dans l'ordre du *ce qui devrait être* que du constat empirique, c'est-à-dire de ce qu'un regard sociologique permet d'observer.

Peut-être faudrait-il alors différencier, comme l'avait fait Taboada Léonetti à propos du *multiculturalisme*⁵, ce qui est de l'ordre du débat philosophique sur le *cosmopolitisme* des *situations cosmopolites de fait* dans la société. Celles-ci désignent la co-présence de personnes d'origines diverses sur un même territoire, à la fois imprégnées de la mondialisation grâce à l'emploi des nouvelles technologies de l'information et de la communication, de nouvelles formes d'activité ou de mobilité, et soucieuses d'entretenir des spécificités construites selon des critères identitaires. L'idée de *cosmopolitisme*, elle, suggère plus conceptuellement la multiplicité de populations d'origines différentes vivant ensemble sans discrimination générale ni positions hiérarchiques socialement significatives. Si cet idéal ne trouve pas sa traduction concrète dans l'espace marchand que nous avons observé, il ne reste pas moins vrai, en restant au plus près de notre matériel empirique, que des arrangements complexes organisent un monde urbain de la diversité qui va à contre-

pente du rejet de l'expérience et des savoirs de l'autre singulier. C'est alors bien ces *situations cosmopolites* qui redessinent les territoires urbains pris dans le jeu de la mondialisation et des mobilités individuelles et collectives qui intéressent le regard sociologique. Et si, comme nous l'avons souligné dans cet article, le fait d'envisager l'analyse en termes de situations de co-présence de personnes d'origines diverses sur un même territoire permet de s'intéresser aux modalités par lesquelles celles-ci peuvent être amenées à se définir et à définir les autres, dans des contextes spécifiques, en terme de différences culturelles, cela n'oblige pas pour autant à appréhender ces différenciations en termes de populations ou segments de population regardée d'emblée comme partageant des caractéristiques culturelles communes ou comme faisant partie, du fait d'une filiation historique, d'une même «identité culturelle».

En s'affranchissant des débats philosophico-théoriques sur la notion de *cosmopolitisme*, l'analyse socio-anthropologique des *situations cosmopolites* permet alors de voir comment celles-ci se présentent comme des expériences sociales qui rejettent la clôture mais qui ne contribuent pas moins pour autant au marquage contextualisé de frontières symboliques. En termes simmeliens, cela revient à dire qu'elles s'apparentent à une forme sociale dont la caractéristique réside précisément dans le fait d'être à la fois résistante aux identités fermées et productrice d'un jeu permanent sur les catégories d'appartenance. Dans ces conditions, la discussion sur le cosmopolitisme ne se rapporte pas tant à la question de la tolérance des expressions singulières qu'à la manière d'interroger plus profondément l'ethnocentrisme et le jeu des relations réciproques.

⁵ «La multiculturalité désigne la coexistence au sein d'un même système étatique, de plusieurs segments de population se différenciant par la pratique d'une langue ou d'une religion autre que celle du groupe majoritaire, ou encore par la référence à une filiation historique ou à une "identité culturelle" spécifique (le cas de la Corse par exemple). Le terme Multiculturalisme, lui, désigne plus précisément, et de manière plus circonscrite, une forme de gestion politique de la multiculturalité, à savoir, la reconnaissance institutionnelle de la nature multiculturelle de la société en question et l'inscription conséquente de mesures législatives visant à préserver les droits culturels de chacun des groupes en présence, et notamment des groupes culturels minoritaires.» (2000: 3)

Bibliographie

- ACHARD Pierre, Gabrielle VARRO, François LEIMDORFER et Marie-Christine POUDEUR
1992. «Quand des enfants de migrants se traitent d'«arabe» dans une classe primaire». *Revue européenne des migrations internationales* (Poitiers) 8: 191-209.
- ASLAFY GAUTHIER Catherine
2002. «Les routes du bled: commerce et mobilités marocaines», in: Michel PÉRALDI (éd.), *La fin des norias? Réseaux migrants dans les économies marchandes en Méditerranée*, p. 193-216. Paris: Maisonneuve et Larose.
- BAVA Sophie
2002. *Routes migratoires et itinéraires religieux. Des pratiques religieuses des migrants sénégalais mourides entre Marseille et Touba*. Marseille: EHESS (Thèse de doctorat).
- CAHIERS DE L'URMIS
2002. Le cosmopolitisme. *Cahiers de l'URMIS* (Paris, Nice) 8.
- DELI Fadime
2002. «La maîtrise du commerce international du textile par les patrons arabes de Mardin à Laleli (Istanbul)», in: Michel PÉRALDI (éd.), *La fin des norias? Réseaux migrants dans les économies marchandes en Méditerranée*, p. 287-306. Paris: Maisonneuve et Larose.
- DERRIDA Jacques
1997. *Cosmopolites de tous les pays encore un effort!* Paris: Galilée.
- GOFFMAN Erving
1973. *La mise en scène de la vie quotidienne: la présentation de soi*. Paris: Minuit.
- HILY Marie-Antoinette et Christian RINAUDO
2002. «Vintimille, ville-frontière, ville-marché: l'espace des circulations et du commerce», in: Marie-Antoinette HILY et Emmanuel MA MUNG (éds), *Catégories et lieux des circulations migratoires*, p. 63-98. Poitiers: Rapport final pour la MIRE.
- ILBERT Robert
1992. «Le symbole d'une Méditerranée ouverte au monde», in: Robert ILBERT et Ilios YANNAKAKIS (éds), *Alexandrie 1860-1960. Un modèle de convivialité: communautés et identité cosmopolite*, p. 11-17. Paris: Autrement.
- KANT Emmanuel
1985 (1795). *Pour la paix perpétuelle*. Lyon: Presses universitaires de Lyon.
- LAPLANTINE François et Alexis NOUSS
1997. *Le métissage*. Paris: Flammarion.
- LÉVINAS Emmanuel
1987. *Humanisme et l'autre homme*. Paris: Librairie générale française.
- LYMAN Stanford et William DOUGLASS
1972. «Ethnicity: Strategies of Collective and Individual Impression Management». *Social Research* (New York) XL: 344-365.
- MA MUNG Emmanuel
1999. «La dispersion comme ressource». *Cultures & Conflits* (Paris) 33-34: 89-103.
- PÉRALDI Michel (éd.)
2002. *La fin des norias? Réseaux migrants dans les économies marchandes en Méditerranée*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- RAULIN Anne
2000. *L'Ethnique est quotidien. Diasporas, marchés et cultures métropolitaines*. Paris: L'Harmattan.
- SIMMEL Georg
1999 (1908). *Sociologie. Etudes sur les formes de socialisation*. Paris: PUF (Sociologie).
- STREIFF-FÉNART Jocelyne
2002. «Transnationalité et ethnicité», in: Michel PÉRALDI (éd.), *La fin des norias? Réseaux migrants dans les économies marchandes en Méditerranée*, p. 489-495. Paris: Maisonneuve et Larose.
- TABOADA LÉONETTI Isabelle
2000. «Editorial». *Cahiers de l'URMIS* (Paris, Nice) 6: 3-5.
- TARRIUS Alain
2000. *Les Nouveaux cosmopolitismes*. Paris: L'Aube.
2002. *La mondialisation par le bas. Les nouveaux nomades de l'économie souterraine*. Paris: Balland.
- TARRIUS Alain et Lamia MISSAOUI
1995. *Arabes de France dans l'économie souterraine*. Paris: L'Aube.
1997. «Gitans de Perpignan à Barcelone: crise et frontières». *Revue européenne des migrations internationales* (Poitiers) 13: 99-119.
- YANNAKAKIS Ilios
1992. «Adieu Alexandrie!», in: Robert ILBERT et Ilios YANNAKAKIS (éds), *Alexandrie 1860-1960. Un modèle de convivialité: communautés et identité cosmopolite*, p. 125-142. Paris: Autrement.



Abstract

Cosmopolitanism and difference: New figures of migration and the informal economy

This article interrogates the notion of «cosmopolitanism» using field research that the authors conducted in a border-town market space: the market of Vintimille. The city of Vintimille is famous for its regional market where every Friday one can observe the convergence of hundreds of immigrant merchants from a great diversity of countries and regions (Senegal, China, Ecuador, India, Pakistan, North Africa, Eastern Europe, etc.). Some of these, like the Senegalese, are specialized in the illegal peddling of counterfeit brand names. More generally, in one way or another, all of the market exchanges in Vintimille concern individuals, groups and organizations that function or seek to function transnationally. Thus, the presence of these merchants sets in motion a complex hierarchy of belonging and affiliation, bringing together social groups that have historically been separated. According to the authors, two approaches are possible in the study of these transnational «nomadic migrants». On the one hand, one can examine how this market organization contributes to the production and expression of a form of «cosmopolitan identity»; on the other hand, one can focus on the particular ways in which these migrants describe their social world and organize their activities within it on the basis of perceived cultural difference.

Auteur·e

Marie-Antoinette Hily est chargée de recherche au CNRS, membre du laboratoire MIGRINTER à Poitiers. Elle est codirectrice de la *Revue européenne des migrations internationales*. Ses domaines de recherche sont les circulations migratoires, les réseaux transnationaux et la construction des identités collectives en situation migratoire.

UMR 6588 MIGRINTER/MSHS, 99 av. du Recteur Pineau, F-86022 Poitiers, Marie-Antoinette.Hily@mshs.univ-poitiers.fr

Christian Rinaudo est maître de conférences en sociologie à l'Université de Nice-Sophia Antipolis et chercheur à l'URMIS-SOLIIS (CNRS). Ses domaines de recherche sont l'ethnicité en milieu urbain; le racisme et les discriminations dans le monde du travail; les usages sociaux et politiques des identités urbaines; les espaces publics marchands et les circulations migratoires.

Soliis-Urmis, Pôle universitaire de Saint-Jean d'Angély, 24 avenue des Diables Bleus, F-06357 Nice Cedex 4, rinaudo@unice.fr