

Renato Boccali

## La migration entre déstabilisation identitaire et mémoire symbolique

---

### MIGRATION BETWEEN IDENTITY DESTABILIZATION AND SYMBOLIC MEMORY

**Abstract:** The typology of migration flows in contemporary times set up a social and institutional construction of the migrant's image. Thus, the migrant must be thought within an intersubjective field and in relation to two fundamental poles: alterity and community. To do so, what is necessary is a phenomenology of intersubjectivity and a hermeneutics of interpersonal relations. Thanks to Paul Ricœur, I will put into question the relationship between strangeness and migration, by concretely analyzing the different imaginary incarnations of strangeness: the visitor, the migrant, the refugee.

**Keywords:** Stranger; Migration; Symbolic memory; Paul Ricœur; Hermeneutics.

### RENATO BOCCALI

Università IULM, Milano, Italia  
renato.boccali@iulm.it

DOI: 10.24193/cechinox.2019.36.10

Les flux migratoires de l'époque contemporaine exigent une pensée *complexe*, capable de réfléchir de manière appropriée sur les nouvelles conditions anthropologiques déclenchées par les processus de mondialisation. L'interdépendance des nouveaux systèmes économiques engendrés par la finance et les marchés globalisés, en liaison avec la transformation des dynamiques de la vie sociale, du tissu de coexistence civile, des technologies de l'information et de la communication à l'ère du réseau mondial, ont donné naissance à une nouvelle et polymorphe identité planétaire. La direction des flux migratoires et la typologie de migration de l'époque contemporaine ont, donc, déterminé une *construction* sociale et institutionnelle de l'*image* du migrant qui témoigne d'une véritable métamorphose anthropologique, enracinée dans les articulations ambiguës des processus historiques qui datent de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

Déjà au début du siècle dernier, Simmel a souligné que pour penser l'étranger il faut *lire* sa présence à l'intérieur du système complexe des relations de la communauté d'accueil, selon la configuration

spatiale et la détermination sociologique à laquelle il donne lieu<sup>1</sup>. L'étranger, en tant que « forme sociale », trouve une cohérence et une légitimité dans un contexte relationnel par le fait qu'il occupe certains espaces sociaux et cristallise autour de soi des aspects troublants de proximité et de distance, de présence et d'impermanence. Alors il s'agit de penser l'étranger dans un champ intersubjectif, qui implique soit une relation avec l'altérité, soit avec la communauté, sous le signe d'une phénoménologie de l'intersubjectivité et d'une herméneutique des relations interpersonnelles communautaires. Cette double approche ne peut être conçue que d'une manière unitaire puisque la description phénoménologique de l'Autre passe par une herméneutique du lien interhumain ou, autrement dit, l'immanence transcendante de l'Autre ne peut être pensée sinon empiriquement, à partir de la présence concrète d'une communauté historique.

Nous sommes alors en présence d'une véritable phénoménologie de la rencontre où l'Autre n'est pas seulement une incarnation de l'altérité, mais il est un *sujet culturel* qui s'inscrit dans le cadre d'une communauté intersubjective. L'étranger, sous ses différentes formes, est donc porteur d'une *autre* culture et, en tant que tel, il est perçu comme un élément ambivalent par la communauté d'accueil. Il a un faible enracinement territorial, il manque d'un passé partagé et d'une mémoire sociale et culturelle commune avec les membres de cette communauté, il ne partage pas non plus leur espace social consolidé et reconnu, en somme il est porteur d'une diversité culturelle souvent liée à un système différent de références cognitives et morales. Tout cela entre en collision avec

les exigences d'inclusion sociale, donnant naissance autant aux cultures d'accueil qu'aux cultures de rejet et d'expulsion.

Il faut donc « penser plus » et « penser autrement » la condition d'étranger dans toute son extranéité, altérité et fragilité. Pour le faire je voudrais m'appuyer sur l'herméneutique du soi de Paul Ricœur, qui dans un corpus de textes « mineurs »<sup>2</sup> par rapport aux grands ouvrages théoriques, me semble mettre en place une véritable herméneutique du lien interhumain. Dans ces essais, le philosophe fouille dans les plis des phénomènes concrets déterminés par les flux migratoires pour sonder le rapport entre extranéité et migration, nous offrant une analyse de la condition d'étranger et, corrélativement, de notre condition d'étranger. Autrement dit, Ricœur nous conduit face à l'épreuve de l'étranger qu'on pourrait exprimer de cette manière : « l'humanité n'existe nulle part comme un seul corps politique, mais se présente au regard partagé entre des communautés multiples, constituées de telle façon que certains humains leur appartiennent en tant que membres, tous les autres étant des étrangers »<sup>3</sup>.

Personne ne peut que nous-mêmes, nous sommes des étrangers pour les autres. Il s'agit d'une épreuve difficile à concevoir car nous avons l'habitude de nous penser comme les « nationaux installés » et de penser l'autre sous le prisme du « chez nous », tenant compte de la souveraineté territoriale des États qui est au fondement du droit international et qui détermine les droits civils des membres du corps national en tant qu'appartenant à une communauté délimitée par des frontières politiques. La base territoriale de l'état-nation nous donne le droit de nous retrouver dans un

« chez nous » et de repousser l'étrangeté de l'étranger « chez lui ». Le corps national est donc clos sur lui-même et se détermine par rapport à ce qui lui est étranger.

L'étranger est non seulement celui qui n'est pas des nôtres, mais qui n'est pas autorisé à devenir l'un de nous du seul fait qu'il le souhaite ou le demande. [...] Et le pays par rapport auquel il est étranger peut souverainement lui refuser l'admission.[...] Le caractère discrétionnaire de l'admission à la nationalité, l'absence de limites à la souveraineté de l'acte politique d'accueil, ne font que souligner avec la plus extrême rigueur l'absence de symétrie à l'intérieur du couple membre/étranger<sup>4</sup>.

Nous nous trouvons, alors, face à une opposition binaire entre « eux et nous », entre amis et ennemis, selon la catégorisation de la vie politique proposée par Carl Schmitt<sup>5</sup>, qui repose toutefois sur un « non-dit », à savoir que le corps national est « l'étranger d'un étranger ». « C'est à ce niveau, dit Ricœur, que la mémoire d'avoir été soi-même étranger, comme y conviennent les textes fameux de la Bible hébraïque, vient auréoler de bienveillance la déclaration selon laquelle nous sommes tous des étrangers les uns par rapport aux autres »<sup>6</sup>. Mais, de quel type de mémoire s'agit-il ? Le philosophe convoque la Bible hébraïque, en particulier les versets 19, 34 du *Lévitique* où il est question du temps de captivité et de libération du peuple judaïque en Égypte. Voici le texte : « L'étranger qui réside avec vous sera pour vous comme un compatriote, et tu l'aimeras comme toi-même, car vous avez été étrangers au pays

d'Égypte »<sup>7</sup>. Ici l'amour du prochain (« tu l'aimeras comme toi-même ») se situe entre l'exhortation à l'hospitalité (« L'étranger qui réside avec vous sera pour vous *comme* un compatriote ») et le souvenir d'avoir été étranger (« *car* vous avez été étrangers au pays d'Égypte »). Donc la mémoire fonde l'hospitalité, elle permet que l'étranger soit conçu *comme* un compatriote en faisant appel au commandement biblique sur l'amour du proche (« tu l'aimeras comme toi-même »). Pour l'Israël biblique l'exil est l'expérience fondatrice et l'errance le moment constitutif de l'identité d'Israël. La mémoire mythique d'Égypte est donc à la base de l'exil historique du peuple. Mais il ne s'agit pas de se ressouvenir d'événements réels, il faut réactiver une mémoire symbolique qui puisse nous aider à faire mémoire, c'est-à-dire à intérioriser la condition effective d'étranger.

Pour le faire Ricœur convoque aussi l'évangile de Matthieu 25, qui parle de l'accueil de Jésus en tant qu'étranger et donc du droit d'hospitalité avec ces mots : « J'étais étranger et vous m'avez accueilli », « J'étais étranger et vous ne m'avez pas accueilli ». Nous sommes, ici, dans le contexte du temps prophétique du jugement dernier annoncé par Jésus à travers cette double sentence. De cette manière Ricœur pense la possibilité d'un éveil des consciences grâce à la capacité de mémoire, en particulier d'une mémoire symbolique à travers laquelle la condition d'étranger peut être intériorisée en remémorant l'absence foncière de racines qui est à la base de notre existence. Cette mémoire assume des connotations eschatologiques à la lumière des mots du Christ<sup>8</sup>.

Le recours à la Bible pour penser l'étrangeté et la condition d'étranger peut

apparaître trompeur, nous faisant tomber dans le giron de la théologie politique. En réalité toute la philosophie ricœurienne a comme défi de penser le philosophique et le religieux « comme les deux foyers d'une ellipse qui certes peuvent se faire écho, mais sans jamais se confondre »<sup>9</sup>. Il n'y a donc ni confusion ni séparation entre les deux domaines qui constituent « une référence double »<sup>10</sup> pour le philosophe. Les références bibliques servent alors en tant que cadre de mémoire qui justifie l'hospitalité selon le commandement fondamental de l'amour à partir d'un positionnement spécifique : notre condition d'appartenance à une même communauté nationale qui a « une compréhension partagée, nourrie par une histoire incarnée dans des mœurs, manifestée par des façons de vivre, de travailler et d'aimer, et soutenue par des récits fondateurs qui instaurent notre identité »<sup>11</sup>.

La Bible est donc ce récit fondateur qui nous permet de penser la condition d'étranger au-delà des concepts de corps politique unitaire et de fragmentation à travers l'histoire en communautés multiples. Du souvenir de l'exil et de l'exode découle un travail de mémoire, étant donné qu'il s'agit d'une mémoire symbolique, qui nous aide à penser le droit et devoir d'hospitalité, non seulement parce qu'il nous révèle en tant qu'étrangers nous-même, mais parce qu'il nous réveille d'un oubli millénaire qui est le suivant : il n'y a pas de droit originaire à être ici.

L'intervalle qui s'écoule entre les deux textes bibliques est donc l'espace herméneutique que Ricœur utilise pour réaliser une époque phénoménologique : mettre entre parenthèses l'attitude naturelle qui fait que nous nous considérons comme les membres d'(un) corps politique national,

installé dans un territoire possédé par un État-nation qui détermine notre identité sur le plan individuel et collectif. En effet, nous avons l'habitude de penser l'identité nationale comme une identité d'appartenance même si, rappelle Ricœur, la nationalité est un bien que nous distribuons aux autres mais non pas à nous-mêmes. Ce « bien » est acquis et inaliénable en tant que fruit d'un héritage qui, légalement sanctionné, lie une personne physique à un État par le droit de citoyenneté. Nous nous trouvons, alors, face à cette situation : un État-nation a le droit de reconnaître ses citoyens comme appartenant à une population établie sur un territoire donné, protégé par des frontières qui marquent son espace de juridiction. État, territoire et population sont les catégories fondamentales qui déterminent les conditions de nationalité et de citoyenneté.

Dans ce cadre, l'étranger est défini par défaut, par voie négative, comme celui qui ne fait pas partie de la nation et n'est donc pas un citoyen. La condition d'étranger est alors déterminée sur la base d'une série d'oppositions binaires telles que nous/eux, membres de la nation/étrangers, amis/ennemis qui ne présentent aucune possibilité de médiation. La fonction du souvenir, de la mémoire symbolique de l'exil en Égypte, ainsi que les mots de Jésus qui invitent à l'accueil et à l'hospitalité, nous mettent en condition de surmonter les préjugés et les idées fixes fondés sur la certitude inconditionnée et incontestée d'être chez soi. Ce (raisonnement), abordé naïvement comme évidence absolue, se fonde entièrement sur la clôture de l'espace politique, et ne peut qu'accentuer la xénophobie « naturelle et spontanée », qui se transforme en une hystérie identitaire et une

idéologie de la différence annulant toute possibilité de contact interhumain.

Pour mettre entre parenthèses ce raisonnement qui s'oppose radicalement au devoir d'hospitalité, Ricœur nous demande de commencer par considérer l'étranger « chez nous », suivant une analyse phénoménologique de ses multiples « figures » disposées selon un ordre tragique croissant.

La première est celle du *visiteur*, un être pacifique qui arrive volontairement et par son choix chez nous, en tant que touriste ou résident qui choisit de séjourner dans notre pays sans chercher à devenir un citoyen. Il peut circuler librement, faire du commerce et partager certains biens sociaux primaires, comme la sécurité, les soins médicaux et l'éducation, sur la base de ce « droit de visite » déjà reconnu par Kant, dans le *Projet de paix perpétuelle*, comme corollaire du « droit cosmopolite » à l'hospitalité universelle. Accueillir le visiteur, à la suite de Kant, c'est rendre possible une paix perpétuelle à l'échelle mondiale, « il est ici question non pas de philanthropie mais du droit. Hospitalité signifie donc ici le droit qu'à l'étranger, à son arrivée dans le territoire d'autrui, de ne pas y être traité en ennemi », parce que « L'étranger est un membre de la société en vertu du droit de commune possession de la surface de la terre »<sup>12</sup>.

La deuxième figure est celle du visiteur forcé, le *migrant*. Il s'agit d'un étranger qui a choisi de quitter son pays natal en répondant aux exigences de mobilité engendrées par la mondialisation du travail. Rien que le fait de quitter son pays d'origine, est souvent douloureux et traumatisant pour le migrant qui, au niveau juridique, bénéficie de certaines « libertés » et

« droits » du simple fait de sa participation à l'économie de marché ; mais il est fondamentalement exclu de l'espace politique et il subit les choix d'autres acteurs politico-sociaux. Le migrant est donc qualifié comme tel à la lumière des nécessités de la vie économique « chez nous » et sa vie est déterminée par la nécessité de survivre et d'aider la famille, souvent restée au pays d'origine. La présence de ce travailleur étranger, en outre, induit spontanément dans l'imaginaire public la création d'une chaîne associative qui noue le migrant au clandestin et celui-ci au paria. Car

Sur cette réalité se greffent les fantasmes de l'opinion publique, qui s'expriment principalement dans l'amalgame entre travailleurs en situation régulière et étrangers en situation irrégulière, menace à la sécurité, voire terrorisme. Suspicion, méfiance, xénophobie tendent à imprégner la compréhension que les nationaux ont de leur appartenance au même espace politique. Si, comme on l'a dit plus haut, cette compréhension comporte tout naturellement un sentiment de différence avec l'étranger, l'exclusion transforme cette différence en rejet<sup>13</sup>.

Le dernier niveau identifié par Ricœur est celui du *réfugié*, du demandeur d'asile suite à une migration forcée. Il faudrait, en réalité, distinguer plus soigneusement le demandeur d'asile, qui a une très longue tradition, même juridique, du réfugié, qui est une catégorie d'étranger plus récente. En tout cas, cette figure d'étranger révèle une contradiction : d'un côté l'État d'accueil a le droit de souveraineté sur sa population, c'est-à-dire qu'il peut régler

l'accès à son territoire sur une base juridique, de l'autre côté il y a le devoir de protéger les populations persécutées et donc la nécessité d'accueillir des gens en fuite de leur pays d'origine qui souhaitent trouver refuge dans le pays d'accueil. La souveraineté juridique et territoriale d'un État, le droit à la protection des populations persécutées et le devoir d'asile du pays d'accueil sont ici en jeu, engendrant des incertitudes considérables sur le plan du droit international, car on demande au réfugié d'apporter les preuves qui justifient sa demande de refuge, alors que souvent cela est impossible. Il faudrait analyser plus soigneusement cette situation sur le plan du droit et de la philosophie du droit, mais ce n'est pas ici le lieu. Il faut encore souligner, par rapport aux trois figures de l'étranger, que plus la situation est tragique plus le droit semble en difficulté à donner des réponses.

Or, si nous prenons du temps à considérer la situation d'étranger on pourrait ajouter d'autres figures à celles proposées par Ricœur, comme par exemple les apatrides, les nomades ou les nouveaux esclaves. Ce qui est à remarquer, en tout cas, est l'incapacité des institutions à donner des réponses concrètes aux questions et besoins liées aux flux migratoires. Particulièrement, sur le plan international nous sommes face à un vide juridique qui crée des problèmes énormes concernant les droits fondamentaux de l'homme et la construction d'un paradigme d'intégration dans les pays d'arrivée.

Le parcours qu'on a tracé jusqu'ici grâce à la description phénoménologique des figures de l'étranger et des formes d'hospitalité nécessite, maintenant, d'un travail ultérieur, c'est-à-dire d'une herméneutique du lien interhumain, qui doit

produire une déstabilisation identitaire capable de réactiver la mémoire symbolique de l'absence de racines originaires, le sentiment d'incertitude qui est à la base de notre existence et la prise de conscience de la dissymétrie entre moi et autrui. La mémoire culturelle et symbolique, combinée avec la capacité d'imagination et les variations imaginatives qu'elle produit, ouvre la voie à la possibilité d'une co-fondation d'héritages croisés où il est possible de raconter autrement et de se laisser raconter par les autres. La mémoire symbolique de l'exil en Égypte nous rappelle qu'on a été étranger, qu'il y a une incertitude radicale par rapport à notre appartenance et qui touche notre identité, ce qui nous fait découvrir notre propre étrangeté. Notre identité d'appartenance se révèle profondément fragile parce que nous avons des difficultés à assurer notre consistance et cohérence dans le temps, « nous cherchons toujours à être même que nous-même, à adhérer sans distance à nous-même »<sup>14</sup>. Il y a, alors, des zones cachées d'étrangeté en nous-même qu'il faut réveiller pour réagir à la dépréciation de l'autre en tant qu'étranger. Surtout, grâce à la mémoire symbolique, on peut se ressouvenir qu'il n'y a aucune nécessité à être ici, qu'on n'a pas un droit originnaire à être ici plutôt qu'ailleurs.

À ce point, il faut suivre l'invitation à réinventer l'hospitalité à la lumière du souvenir mythique d'avoir été étranger. Et cela en lien avec l'évangile de Matthieu qui dit « Fais en sorte de ne pas te trouver du mauvais côté au dernier jour ». Cette mise en scène du jugement sert, en réalité, à mettre à jour la vérité de nos actes, au-delà de toute dissimulation. Le dévoilement de notre étrangeté grâce à la mémoire symbolique, la découverte de notre fragilité

et instabilité nous oblige alors, avec l'injonction des mots du Christ, à refuser toute mauvaise conscience et à concevoir une nouvelle idée de droit à l'hospitalité réciproque qui nécessite encore d'être pensée sérieusement et en profondeur, non seulement sur le plan juridique mais aussi sur le plan politique, social et humain.

## BIBLIOGRAPHIE

- Bible de Jérusalem*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1978.
- Dosse, F., *Paul Ricœur. Le sens d'une vie (1913-2005)*, Paris, La Découverte, 2008.
- Kant, I., *Projet de paix perpétuelle, esquisse philosophique*, Paris, Hatier, 1988.
- Ricœur, P., *La critique et la conviction, entretiens de François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
- « Migrations et errances. Introduction », in F. Barret-Ducrocq (dir.), *Migrations et errances*, préface de E. Wiesel, Paris, Bernard Grasset, 2000, pp. 15-16.
- « Le dialogue des cultures. La confrontation des héritages culturels », in *Aux sources de la culture française*, par D. Lecourt et al., préface de R. Lesgards, postface de G. Gauthier, Paris, La Découverte, 1997, pp. 97-105.
- « Étranger, moi même », in *L'immigration. Défis et richesses*, Paris, Bayard Édition Centurion, 1998, pp. 93-110.
- « L'étrangeté de l'étranger. Dialogue par P. Ricœur et J. Daniel », propos recueillis par M. Aranet, *Le Nouvel Observateur*, 1998, hors-série, pp. 8-13.
- « Multiple étrangeté », in *Fremdheit und Vertrautheit. Hermeneutik im europäischen Kontext*, H. J. Adriaanse – R. Enskat (dir.), Peeters, Leuven, 2000, pp. 11-23.
- « La condition d'étranger » in *Esprit*, n. 323 (*La pensée Ricœur*), mars-avril 2006, pp. 264-275.
- Schmitt, C., *La notion de politique – Théorie du partisan*, Paris, Champs classiques, 2009.
- Simmel, G., « Digression sur l'étranger » [1908], in Grafmeyer Y. & Joseph I (dir.), *L'École de Chicago, naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Éd. Du Champ urbain, 1979, p. 53-77.

## NOTES

1. Cf. G. Simmel, « Digression sur l'étranger » [1908], in Grafmeyer Y. & Joseph I (dir.), *L'École de Chicago, naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Éd. Du Champ urbain, 1979, p. 53-77.
2. P. Ricœur, « La condition d'étranger » in *Esprit*, no 323 (*La pensée Ricœur*), mars-avril 2006, pp. 264-275; « Migrations et errances. Introduction », in F. Barret-Ducrocq (dir.), *Migrations et errances*, préface de E. Wiesel, Paris, Bernard Grasset, 2000, pp. 15-16 ; « Étranger, moi-même », in *L'immigration. Défis et richesses*, Paris, Bayard Édition Centurion, 1998, pp. 93-110 ; « L'étrangeté de l'étranger », Dialogue par P. Ricoeur et J. Daniel, propos recueillis par M. Aranet, *Le Nouvel Observateur*, 1998, hors-série, pp. 8-13; « Multiple étrangeté » in *Fremdheit und Vertrautheit. Hermeneutik im europäischen Kontext*, H.J. Adriaanse – R. Enskat (dir.), Peeters, Leuven, 2000, pp. 11-23 ; « Le dialogue des cultures. La confrontation des héritages culturels » in *Aux sources de la culture française*, par D. Lecourt et al., préface de R. Lesgards, postface de G. Gauthier, Paris, La Découverte, 1997, pp. 97-105.
3. P. Ricœur, « La condition d'étranger », p. 264.
4. *Ibidem*, p. 266.
5. Cf. C. Schmitt, *La notion de politique – Théorie du partisan*, Paris, Champs classiques, 2009.
6. P. Ricœur, « La condition d'étranger », p. 268.
7. L'édition de référence pour toutes les citations est la *Bible de Jérusalem*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1978.

8. Cf. P. Ricœur, *Étranger, moi-même*.
9. F. Dosse, *Paul Ricœur. Le sens d'une vie (1913-2005)*, Paris, La Découverte, 2008, p. 554
10. P. Ricœur, *La critique et la conviction, entretiens de François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 211.
11. P. Ricœur, *La condition d'étranger*, p. 267.
12. I. Kant, *Projet de paix perpétuelle, esquisse philosophiques*, Paris, Hatier, 1988, p. 305.
13. P. Ricœur, *La condition d'étranger*, p. 271.
14. Ibidem.