Vers un musée de l'hospitalité ?

Guillaume Le Blanc

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/hommesmigrations/7406>

DOI : 10.4000/hommesmigrations.7406

ISSN : 2262-3353

Éditeur

Musée national de l'histoire de l'immigration

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2018

Pagination : 132-138

ISBN : 978-2-919040-42-1

ISSN : 1142-852X

Référence électronique

Guillaume Le Blanc, « Vers un musée de l'hospitalité ? », *Hommes & migrations* [En ligne], 1323 | 2018, mis en ligne le 01 octobre 2018, consulté le 06 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/hommesmigrations/7406> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/hommesmigrations.7406>

RÉSEAU

Vers un musée de l'hospitalité ?

Guillaume Le Blanc,

professeur de philosophie, université de Paris-Est Créteil,
Titulaire de la Chaire de philosophie pratique.

Guillaume Le Blanc, philosophe, a été invité à l'occasion des 10 ans du Musée national de l'histoire de l'immigration à ouvrir les Assises nationales du réseau d'acteurs, organisées par le service Réseau & Partenariats du Musée. Sa question liminaire éclaire les évolutions de cette institution dont le pari est, depuis son ouverture, de changer nos représentations sur les immigrés et les migrations. Elle invite à questionner l'ancrage territorial du Musée durant ces dix années et le déploiement de son réseau, du local à l'international. Elle ouvre également de nouvelles perspectives en proposant un changement de paradigme pour les questions migratoires au regard des enjeux contemporains : celui de l'hospitalité.

Souvent les chronologies surgissent comme d'étranges haïkus, de petits poèmes ventriloques. Les dates ne sont pas seulement des jalons, ce sont des sillons aussi.

Avril 2007 : le Musée national de l'histoire de l'immigration ouvre ses portes au Palais de la Porte Dorée dans le XII^e arrondissement de Paris : une collection est à inventer, on élabore des galeries, institue des objets, on fait voir deux siècles d'histoire de l'immigration en France, on scande les moments forts, les fractures, on croise les regards, historique, anthropologique, artistique. Les frontières sont déplacées en même temps qu'elles prennent racine dans la solidité des formes et des imaginaires États-nationaux.

18 mai 2007 : le ministère de l'Immigration, de l'intégration et de l'identité nationale et du développement solidaire ouvre ses portes, hôtel de Rothelin-Charolaix, 101, rue de Grenelle dans le VII^e arrondissement. L'hôtel de Rothelin-Charolaix devient la propriété de la princesse de Charolaix en 1736. Mademoiselle de Charolaix refuse tous les mariages avantageux qui lui sont proposés, notamment celui avec son cousin le prince des Dombes ou avec le duc d'Orléans. Elle mène, à la place, une vie libre, de débauche et de plaisirs dans son château qui, par le biais des rachats successifs, est devenu ministère de l'Identité nationale.

Par un singulier raccourci, le plaisir des corps a été effacé au profit d'une police nationale des esprits. Par un plus singulier raccourci encore, le bâtiment de l'Exposition coloniale de 1931, musée des Colonies puis des Arts africains et océaniens, en abritant le Musée national de l'histoire de l'immigration depuis avril 2007, semble surgir moins comme un musée du passé que comme un musée de l'avenir, puisqu'un mois plus tard le ministère de l'Immigration, de l'intégration et de l'identité nationale lui emboîte le pas. Et

Et si le Musée située à la Porte Dorée était davantage un musée de l'avenir que du passé ?

si le musée située à la Porte Dorée était davantage un musée de l'avenir que du passé ? On se souvient de l'effroi des Allemands de l'Est à la vue des Trabant et des sacs de course Reichelt, encore utilisés fréquemment lors de la réunification de l'Allemagne, présentés dans le nouveau Musée de l'histoire allemande : leur vie était-elle déjà une vie au passé ? Allemands de l'Est ils étaient. Devenant Allemands étaient-ils devenus des fantômes, des objets d'exposition ?

Aucun lieu d'exposition sans doute ne peut s'abstraire de son temps. Tous les lieux de mémoire sont des lieux d'avenir. Pourtant, à la faveur de deux dates ainsi rapprochées, avril 2007, mai 2007, l'évidence de l'identité nationale se voyait plombée par tous les fantômes de l'immigration qui acquéraient une histoire, des visages, des voix, devenaient pleinement humains dans un lieu qui n'était pas fait pour eux mais avec eux. Dix ans plus tard, l'identité nationale a pu être pensée, rêvée identité malheureuse, identité heureuse, elle s'est volatilisée dans une pluralité d'identités et, sans aucun doute, le Musée a-t-il contribué, face à la peur et au repli, à faire que le mouvant l'emporte sur la pensée stabilisée de l'identité, que la migration ne soit plus une anomalie sauvage.

Qui est l'immigré ?

Mais de quoi parlons-nous quand nous parlons d'immigration ? Les catégories sont des philosophies spontanées. L'immigré n'est pas l'émigré, pas plus qu'il n'est le migrant. Chaque terme construit un portrait robot de l'étranger qui finit par s'accrocher au visage de quelqu'un, par devenir son visage, à tel point que son histoire ne pourra sortir de la catégorie, y restera enkystée à vie. Le participe présent de « migrant » indique un voyage perpétuel : le mouvement de migrer le définit entièrement et cela même lorsqu'il est bloqué et assigné à un camp ; être actif dans le seul mouvement, c'est n'avoir jamais le droit d'arriver quelque part, être privé de la part de lieu que représente l'immobilisation. Contrairement au migrant, l'immigré et l'émigré sont des statuts sociaux mais dont les termes sont dictés par le pays d'accueil pour le premier, par le pays d'origine pour le second. Le drame est alors que l'étranger qui part de chez lui se trouve assigné à des désignations – « immigré », « émigré » – selon les attributions des pays qui l'assignent à une tragique réduction, alors même que l'immigré, selon le mot du sociologue Sayad, se vit « atopus », sans lieu, déplacé donc déclassé, donc inclassable. Abdelmalek Sayad a en effet mis en évidence que les termes d'« immigration » et d'« immigré » sont exclusivement construits par le point de vue de la société d'accueil « qui ne se pose le problème des "immi-

grés" que pour autant que les immigrés lui posent problème¹ ». L'immigré est alors entièrement vu et normalisé par la raison économique qui suspend son destin aux conditions économiques, sociales et politiques qui sont faites par le pays d'accueil et cesse d'être considéré comme un être porteur d'une histoire particulière et d'une force propre. Normalisé,

« Le rôle d'un musée de l'immigration est tout autant de montrer que de démontrer, d'exposer que d'interroger le cadrage politique qui préexiste à l'exposition des vies, à leur appréhension, et partant, à leur reconnaissance.

il n'est jamais en mesure d'être un sujet normatif, un sujet qui peut instituer ses propres normes dans le nouveau milieu que constitue le pays d'accueil. L'indice de cette réduction est donné par la disjonction qui s'établit entre l'immigré et l'émigré : l'immigré se vit entre les deux termes alors qu'il n'est appréhendé et reconnu

que comme l'un des deux seuls termes par les pays qu'il a quittés ou rejoints. « L'immigré n'existe pour la société qui le nomme comme tel qu'à partir du moment où il en franchit les frontières et en foule le territoire. L'immigré naît de ce jour à la société qui le désigne de la sorte. Aussi celle-ci s'autorise à tout ignorer de ce qui précède ce moment et cette naissance². »

Le risque est alors grand pour un musée de l'immigration de reproduire cette *doxa* et de ne considérer l'immigré que comme le sujet désigné tel par la société d'accueil. En quel cas les termes qui deviendront les plus significatifs seront ceux d'intégration, d'insertion, en quel cas également les collections qui le montrent le montreront en prise avec le travail, se débattant dans un milieu social et économique qui finit par l'absorber dans une subjectivité qui n'est pas la sienne et contribue à sa dépossession. Il n'est pas exagéré de penser qu'un musée de l'immigration se doit alors de produire une réflexion forte sur les catégories de l'appréhension et de la reconnaissance de l'étranger s'il ne veut pas épouser les histoires officielles et nationales de la raison économique qui sous-tendent le substantif immigration. L'urgence est grande s'il veut pouvoir participer à une remise en cause des nouvelles divisions qui s'imposent dans les crises migratoires actuelles entre le migrant économique et le réfugié politique. Or les réfugiés n'en sont pas puisqu'ils sont à la lettre des demandeurs de refuge, qui peuvent le cas échéant devenir des demandeurs d'asile, qui peuvent le cas échéant devenir des réfugiés. Ils se vivent aussi comme des migrants économiques, donc comme des potentiels immigrés, là où les migrants économiques sont bien souvent également des réfugiés politiques potentiels. Le rôle d'un musée de l'immigration est tout autant de montrer que de démontrer, d'exposer que d'interroger le cadrage politique qui préexiste à l'exposition des vies, à leur appréhension, et partant, à leur reconnaissance. C'est à cette seule

1. Pierre Bourdieu, « Préface », in Abdelmalek Sayad, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1999, p. 11.

2. Abdelmalek Sayad, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, t. 1., *L'illusion du provisoire*, Paris, Raison d'agir, 2006, p. 18.

condition qu'un musée peut participer de l'appréhension élargie des vies précaires que sont les vies immigrées. Ce qui le guide doit alors être la volonté de rendre intelligible la vie de l'immigré pour la reconnaître pleinement comme vie. Comme le souligne la philosophe américaine Judith Butler, « pour devenir reconnaissable une vie doit être intelligible comme vie » mais pour être intelligible comme vie, et c'est là le drame, elle doit insister-elle « se conformer à certaines conceptions de ce qu'est la vie³ ». Les conceptions de la vie admissible sont les conceptions hégémoniques qui produisent un cadrage dominant dans lequel peuvent être appréhendées les vies qui s'y conforment, mais hors duquel aussi disparaissent les vies qui ne sont pas perçues comme s'y conformant. S'il est parfaitement clair que le terme d'« immigration » est porteur d'une philosophie de la vie étrangère qui ne l'admet dans le cadre/cadrage de la cité d'accueil que pour autant qu'il se conforme au statut de travailleur appelé « précaire », entièrement appelé par la dimension économique de la condition d'immigré, le rôle d'un musée de l'immigration est de compliquer cette lecture qui fait naître l'immigré par le seul travail et de faire se rejoindre les termes d'immigré et d'émigré. Un musée de l'immigration doit se penser dans le même temps comme un musée de l'émigration. C'est dire que son anthropologie ne peut pas être exclusivement nationale mais bien internationale. En ce sens, si la politique de la mémoire reste une orientation centrale d'un musée de l'immigration, ce ne peut être qu'à la condition que la mémoire soit tout autant celle du pays d'accueil que du pays d'origine, de la vie désignée par le terme « national » d'immigré que de la vie désignant le pays d'accueil avec ses propres termes. Le rôle d'un musée de l'histoire de l'immigration ne peut être simplement de faire connaître l'histoire de l'immigration à ceux qui ne la connaissent pas, mais de remettre en cause les mémoires officielles de l'immigration pour se donner dans le même temps comme une critique de l'immigration comme catégorie et parvenir ainsi à un point de vue élargi sur l'immigration qui soit autant tramé par la catégorisation nationale que par la parole subalterne de l'étranger. J'aime beaucoup le mot d'Haftsia Tei, belle-mère de Fatna, Tunisienne qui arrive en France en 1961 pour rejoindre son mari, ouvrier grutier établi en France en 1954 : « *Puisqu'il fait très froid en France, je te donne une couverture pour ne pas tomber malade.* » Ceci implique que l'on passe de la mémoire nationale aux représentations des migrants eux-mêmes ou des milieux de vie des migrants. On bascule d'un point de vue normalisé à un point de vue normatif. La vie de l'immigré n'apparaît plus en défaut, elle est porteuse d'un regard sur le pays d'accueil, d'une critique aussi.

Mais il faut aller aussi au-delà de l'histoire et de la mémoire en les inscrivant également dans une actualité des politiques de la migration. Le Musée de l'immigration de 2017 ne peut plus être celui de 2007. Il doit intégrer tout un travail sur les camps, les jungles et se comprendre également comme un musée de la migration. C'est-à-dire qu'il doit aussi proposer une scénographie

3. Judith Butler, *Ce qui fait une vie : essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Paris, Zones, 2010, p. 12.

critique des partages d'espaces au double sens du mot « partage » : l'espace que l'on parvient à partager malgré-tout, mais également l'espace séparé, rendu invisible, inaudible, incompréhensible, qui fait frontière.

Pour un musée de l'histoire de l'immigration et des formes de vie étrangères

Aujourd'hui le drame d'une vie, le drame de millions d'existences, c'est le risque d'être effacées parce que ces vies n'ont plus leur place assurée sur la Terre. « Avoir une place » au sens fort du terme renvoie à la capacité d'occuper un espace et de voir cette capacité reconnue. Ce n'est sans doute pas un hasard si beaucoup de mouvements actuels, le Printemps Arabe, Occupy, Nuit Debout, se sont proposés de réoccuper un bout d'espace, une place en général. C'est ce que suggère le titre du court récit de Jean Echenoz, *L'occupation des sols*⁴. Il n'y a pas de vie sans une occupation minimale des sols. Aussi, savoir que l'on peut occuper un sol confère à une vie la possibilité d'exister. Chez Hannah Arendt, le paria est celui qui n'a plus de place, celui qui est effacé par avance de tous les classements, de toutes les places. Il est celui qui n'a plus droit au moindre droit. Inversement, une vie intégrée, une vie pour laquelle l'inclusion ne pose pas de problème, c'est une vie qui est assurée de rester dedans, qui est assurée d'avoir un travail, un toit, des lois, des papiers, une couverture santé. Habiter c'est tout cela à la fois. Car comment peut-on habiter si l'on a un toit mais pas de couverture santé, si l'on a un travail mais aucun droit ? Habiter ce n'est pas simplement se loger, c'est un principe d'accréditation d'une existence dans le monde. C'est pourquoi on n'habite jamais simplement un logement mais toujours en même temps une nation. L'habiter c'est alors tout à la fois l'empreinte d'un chez-soi sur une vie que la possibilité d'être accrédité par une nation. Le discrédit du demandeur de refuge est dans le même temps refus de l'accueillir durablement dans un refuge et refus de lui conférer une forme nationale qui l'appréhende et le reconnaisse. Au bout du compte, la possibilité de l'immigration renvoie à la capacité hospitalière d'une nation. Que se passe-t-il aujourd'hui en Europe, aux États-Unis, au Canada, au Japon avec l'hospitalité ? Comment cette valeur anthropologique a-t-elle pu être progressivement vidée de son intelligibilité propre ? Nous qui considérons aujourd'hui les réfugiés ou plutôt les demandeurs de refuge – car réfugiés ils ne sont pas puisque tout statut leur est interdit – comme des envahisseurs, que faisons-nous avec l'hospitalité ? Que faisons-nous avec les voix que nous entendons, avec les visages que nous voyons ? Comment traçons-nous la frontière entre les uns et les autres (les autres parce que les uns les désignent comme les autres, les altèrent), entre nous et eux (et le nous est hanté par le « eux » qu'il exclut et qui le définit comme l'essence négative qu'il rejette mais à laquelle il se lie par là-même) ? Comment assignons-nous des vies à n'être que des vies-frontières, jamais dedans, jamais totalement dehors ? Dans une page saisissante de *L'histoire de la folie* à l'âge classique, Foucault traçait

4. Jean Echenoz, *L'occupation des sols*, Paris, éd. de Minuit, 1988.

une ligne d'inversion de notre perception du fou à la fin du Moyen Âge : « Si le fou apparaissait familièrement dans le paysage humain du Moyen Âge, c'était en venant d'un autre monde. Maintenant il va se détacher sur fond d'un problème de "police" concernant l'ordre des individus dans la cité. On l'accueillait autrefois parce qu'il venait d'ailleurs ; on va l'exclure maintenant parce qu'il vient d'ici même et qu'il prend rang parmi les pauvres, les miséreux, les vagabonds⁵. » La transformation que Foucault repère s'accomplit au XVII^e siècle avec l'établissement de l'hôpital général. Le fou participait des pouvoirs obscurs de l'au-delà et de la transcendance, il établissait un dialogue subtil et insensé avec la mort, il est désormais sans valeur, être de trop, pure vie surnuméraire déposée à l'hôpital général, à côté du misérable, comme un exemplaire sombre de la grande négativité inemployée. Le fou devient étranger à la société. Par un singulier renversement qu'il faudrait analyser minutieusement, l'étranger est en train de devenir notre fou d'aujourd'hui, celui que nous ne voulons plus connaître, reconnaître, celui dont nous altérons les traits pour ne plus avoir à nous lire dans son propre visage.

Le migrant participait des pouvoirs obscurs de l'étranger à qui on devait l'hospitalité. Son existence désormais est affaire de police, de place dans la cité. Tracer des frontières, éloigner, rendre invisible, rendre inaudible, c'est alors se convaincre que l'étranger est d'une essence étrangère

« Le discrédit du demandeur de refuge est dans le même temps refus de l'accueillir durablement dans un refuge et refus de lui conférer une forme nationale qui l'appréhende et le reconnaisse.

à nous, c'est refuser de voir ce nous comme un nous d'étrangers, c'est l'idéaliser comme un « nous » en place qui a toujours demeuré, qui n'est jamais passé et qui ne peut donc jamais être dépassé. Georges Didi-Huberman propose une variation philosophique sur ce thème : « Après tout, les réfugiés ne font que revenir. Ils ne "débarquent" pas de rien ni de nulle part. Quand on les considère comme des foules d'envahisseurs venues de contrées hostiles, quand on confond en eux l'ennemi avec l'étranger, cela veut surtout dire que l'on tente de conjurer quelque chose qui, de fait, a déjà eu lieu : quelque chose que l'on refoule de sa propre généalogie. Ce quelque chose c'est que nous sommes tous des enfants de migrants et que les migrants ne sont que nos parents revenants⁶. »

Sans doute le rôle philosophique d'un musée de l'immigration s'éclaire ici singulièrement en plusieurs directions. Tout d'abord il doit porter son attention sur les transformations des modes d'appréhension de la migration. L'immigré travailleur n'est pas le migrant d'aujourd'hui. Si l'assomption de la figure du migrant ne fait pas évidemment disparaître la figure de l'immigré, elle l'interroge sur de nouvelles bases qui sont bien celles de la précarité économique, politique, environnementale des formes nationales, des formes du national. Elle fait advenir également d'autres symboliques de l'errance, du voyage, de l'assignation (dans

5. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 74.

6. Georges Didi-Huberman, Niki Giannari, *Passer, quoi qu'il en coûte*, Paris, éd. de Minuit, 2017, p. 31.

des camps), de la relégation qui sont à analyser et à croiser avec les parcours de l'immigration. Ensuite, il a à se rendre attentif à la possibilité de l'hospitalité pour en cerner les conditions, éthiques et politiques, pratiques et théoriques. Le festival « Migration et hospitalité » va résolument dans ce sens. Il concourt à rendre intelligible l'hospitalité alors même qu'elle est prise dans l'étau des

“ Car, en réalité, par une sorte d'amplification mimétique destructrice, nous n'avons pas simplement peur de l'autre, nous avons dans le même temps peur de notre peur et c'est bien cette dernière peur qui se nourrit de manière infinie à la peur de l'autre.

émotions, allant de la peur de l'autre à l'impératif compassionnel. Face aux émotions, nous avons besoin d'un principe de raison. Non pas pour disqualifier les émotions mais pour contrer l'amplification de la peur à laquelle nous assistons aujourd'hui. Car, en réalité, par une sorte d'amplification mimétique destructrice, nous n'avons pas simplement peur de l'autre, nous avons

dans le même temps peur de notre peur et c'est bien cette dernière peur qui se nourrit de manière infinie à la peur de l'autre. En envisageant l'hospitalité comme un droit, droit de séjour durable, droit de visite plus ponctuel, comme l'avait fait Kant au XVIII^e siècle, en affirmant que l'hospitalité n'avait rien à voir avec la philanthropie, nous pourrions rendre à nouveau intelligible l'hospitalité et lutter efficacement contre cette peur de la peur. Voilà à quoi devrait contribuer un musée de l'immigration : proposer une éducation à l'hospitalité, quelque chose comme une éducation internationale, le contraire en ce sens précis d'une éducation « nationale ». Encore faut-il pour y parvenir creuser le sillon des subalternités contemporaines et s'interroger sur les possibilités/impossibilités qu'ont les subalternes de prendre la parole, d'être entendus. Une archive des vies subalternes migrantes pourrait ici s'amplifier au point de constituer un enjeu principal du musée. Voilà de mon point de vue les nouvelles directions que le musée est en train de prendre, a déjà prises, et qui ouvrent la possibilité d'un avenir. Avenir du musée dans ses collections mêmes, mais aussi avenir de la société qui doit aujourd'hui encore moins qu'hier être l'avenir d'une illusion pour reprendre la sombre prémonition de Freud. ■