



MEMOIRE DE RECHERCHE MASTER 1

**L'accueil des migrants dans la vallée de la Roya :
Hospitalité privée en contexte d'inhospitalité politique.**

Présenté et soutenu par

Chloë Mollard

Tuteur de mémoire : Christian Rinaudo.

Seconde correctrice : Swanie Potot.

Master 1 – Sociologie des mobilités

Année 2016/2017

Université de Nice – Sophia Antipolis

Remerciements

Je tiens à remercier l'ensemble du corps enseignant du master de sociologie de l'université de Nice, qui m'a offert conseils et soutien tout au long de l'année.

Je remercie plus particulièrement Christian Rinaudo, pour l'aide précieuse qu'il m'a apporté en encadrant cette recherche.

Je remercie évidemment, tous les habitants de la vallée de la Roya qui m'ont chaleureusement accueillie. Merci d'avoir partagé avec moi, votre temps, vos connaissances et votre intérêt pour la vallée.

Table des matières

<i>Introduction</i> :.....	5
<i>Chapitre I – Approches théoriques et méthodologiques.</i>	7
1. SOLIDARITE ET HOSPITALITE EN QUESTION :	7
1.1. SOLIDARITE	7
1.2.HOSPITALITE.	11
2. PROBLEMATIQUE.	14
3. METHODOLOGIE.	17
4. TERRAIN ET DIFFICULTES.	19
<i>Chapitre II : Les migrants dans la vallée de la Roya.</i>	21
1. UNE VALLEE DIVISEE :	22
1.1. CONTEXTUALISATION HISTORIQUE.	22
<i>UNE VALLEE DE PASSAGE.</i>	23
<i>UNE VALLEE « COUPEE EN DEUX ».</i>	24
1.2. CONTEXTUALISATION POLITIQUE.	26
<i>A L'ECHELLE NATIONALE</i>	26
<i>A L'ECHELLE DEPARTEMENTALE.</i>	27
1.3. DES MIGRANTS DANS LA VALLEE : POUR OU CONTRE ?	29
2. L'ARRIVEE DES MIGRANTS REVELATRICE D'UNE FRONTIERE SOCIALE ENTRE NOUVEAUX ARRIVES ET NATIFS...	32
2.1. DES NOUVEAUX-ARRIVES SOLIDAIRES ?	33

2.2. DES NATIFS HOSTILES AUX NOUVEAUX ARRIVES, COMME AUX MIGRANTS ?.....	35
<i>LA FRONTIERE NOUVEAUX ARRIVES / NATIFS</i>	<i>35</i>
<i>LES NATIFS ET LES MIGRANTS</i>	<i>40</i>
<i>Chapitre III – Les pratiques des habitants et leurs représentations des migrants.....</i>	43
1. LA DYNAMIQUE DE L’INVESTISSEMENT SOLIDAIRE.	43
1.1. QUEL INVESTISSEMENT POUR LES HABITANTS SOLIDAIRES ?	44
1.2. DES SOCIALISATIONS MISES A L’EPREUVE.....	46
<i>LA SOCIALISATION COMME DISPOSITION A UN ENGAGEMENT HUMANITAIRE</i>	<i>46</i>
<i>LA SOCIALISATION A L’EPREUVE DES MIGRANTS.</i>	<i>48</i>
2. SOLIDARITE ET HOSPITALITE PRATIQUEES DANS UNE LOGIQUE SOCIALE.	51
2.1. COMPASSION : ENTRE VICTIMISATION ET ADMIRATION.....	51
2.2. AIDER L’AUTRE, S’AIDER SOI-MEME.	54
2.3. HOSPITALITE CONDITIONNELLE.....	56
3. SOLIDARITE ET HOSPITALITE PRATIQUEES DANS UNE LOGIQUE POLITIQUE.	59
3.1. « LA DEFENSE D’UN BIEN COMMUN ».....	59
3.2. HOSPITALITE INCONDITIONNELLE.	62
<i>Conclusion.</i>	64
<i>Bibliographie.....</i>	66
<i>ANNEXE 1 : CORPUS DE TEXTES CONCERNANT LE CONTEXTE POLITIQUE.</i>	<i>68</i>

Introduction :

Depuis la remise en place de la frontière entre Menton et Vintimille en juin 2015, le « pas de la mort » reste l'un des seuls chemins non-contrôlés que les migrants, bloqués en Italie, peuvent emprunter s'ils souhaitent rejoindre la France. Ce passage escarpé, que l'historienne Simonetta Tombaccini-Villefranque (1999) caractérise d'« itinéraire périlleux que des générations de fugitifs avaient [déjà] rodé », mène les migrants dans la vallée de la Roya. A la frontière avec l'Italie, cette vallée a ainsi connu, à travers les siècles, le passage de différents flux de population, souhaitant tantôt quitter le territoire français, tantôt le rejoindre.

Hier juifs, communistes, et antifascistes européens, ce sont aujourd'hui des migrants venus d'Afrique qui traversent cette vallée pour demander l'asile en France, ou continuer leur route vers d'autres pays européens. Aussi, face à cet afflux d'exilés, certains habitants de la vallée de la Roya ont décidé d'apporter leur aide à ces populations souvent très affaiblies : ils leur offrent un repas, les accueillent, et parfois même, les aident à passer à la frontière.

Cependant, les instances politiques nationales, moins enclines à accueillir ces étrangers, ont renforcé depuis plusieurs mois les contrôles frontaliers dans la vallée de la Roya. De même, le département des Alpes Maritimes a déployé policiers et gendarmes dans les différents villages de la vallée : leur mission consiste autant à interpeler des « étrangers en situation irrégulière », qu'à surveiller, voire arrêter, les habitants venant en aide aux migrants.

Dans ce contexte où se côtoient solidarité et répression, la vallée de la Roya a alors connu une large médiatisation. Tantôt décrite comme une vallée idéalement généreuse, tantôt présentée comme une vallée résistante, nous avons notamment pu lire des titres de journaux tels que « La vallée de la Roya solidaire des migrants »¹ ou encore « Migrants : la vallée qui fait désobéissance »². Cependant, loin de l'image homogène véhiculée par les médias en quête de titres accrocheurs, cette vallée est habitée par une pluralité d'individus réagissant différemment à ce versant local de la dite « crise des migrants ».

¹ Baumard, Maryline, « A la frontière italienne, la vallée de la Roya solidaire des migrants », *Le Monde*, 24/11/2011.

² Frénois, Mathilde, « Migrants : la vallée qui fait désobéissance », *Libération*, 21/11/2016.

Désobéissance civile, engagement militant, aide ponctuelle, peur d’agir, ou rejet catégorique des migrants, cette vallée offre alors un terrain d’étude idéal pour interroger les différentes logiques d’actions que peuvent adopter des citoyens confrontés à un même problème sociopolitique – ici l’arrivée d’étrangers en situation irrégulière transitant par leurs villages.

Cette étude vise donc à questionner les différentes logiques d’actions, et modalités d’investissement des habitants de la vallée de la Roya qui viennent en aide aux migrants. Il s’agira d’articuler leurs pratiques de solidarité et d’hospitalité avec les représentations qu’ils se font des migrants, tout en tenant compte du contexte politique français, plutôt hostile à l’arrivée et au séjour de migrants sur le territoire régional et national.

Cette recherche permet, d’une part, de porter un regard scientifique sur la manière dont une situation sociopolitique internationale est vécue au niveau local par la société civile. D’autre part, l’actualité de la problématique à laquelle est confrontée la population de la vallée offre la possibilité d’analyser le passage d’une logique d’action à une autre. En effet, au gré des différents événements advenant dans la vallée de la Roya, les positions et l’investissement des habitants évoluent.

Dans un premier chapitre, il s’agit d’établir un cadre théorique, axé sur les notions de solidarité et d’hospitalité, à partir duquel je construirai mon objet de recherche. Après un bref retour sur la méthodologie utilisée, j’évoquerai les difficultés rencontrées au cours de mon travail de terrain. Dans un deuxième chapitre ensuite, je replacerai dans son contexte historique et politique, la situation vécue dans la vallée de la Roya, pour finalement rendre compte des effets que l’arrivée de migrants dans la vallée a pu avoir sur les relations sociales de la population locale. A la suite de cela, je proposerai d’étudier les positions adoptées par les habitants, entre solidarité et hostilité, au regard de la frontière sociale qui semble se dessiner entre les natifs et les nouveaux arrivés. Dans une troisième partie enfin, je m’attarderai sur les degrés et les logiques d’investissement des habitants engagés dans des pratiques de solidarité et d’hospitalité.

Chapitre I – Approches théoriques et méthodologiques.

1. SOLIDARITE ET HOSPITALITE EN QUESTION :

Cette étude repose sur deux notions principales : la solidarité et l'hospitalité. La première offre un cadre théorique général nous permettant de comprendre comment les habitants de la vallée définissent le groupe qui pourra bénéficier de leur aide. La seconde est une composante de la première. En effet, l'hospitalité répond aux mêmes principes que la solidarité, mais sa mise en pratique la rend spécifique, impliquant notamment de nombreuses règles tacites. Par ailleurs, ces deux concepts nous permettent de construire un cadre théorique d'analyse pertinent, du fait de leurs capacités à articuler les pratiques concrètes des individus, avec le contexte politique dans lequel elles s'insèrent.

1.1. SOLIDARITE

La solidarité, du latin *solidus* signifiant quelque chose d'entier et de solide, renvoie dans le langage ordinaire à la responsabilité mutuelle qui lie plusieurs individus. Valeur, principe, obligation morale, cette notion a animé de nombreux pans de la société, traversant notamment les sphères religieuses, politiques et sociales.

En sociologie, elle a d'abord été conceptualisée par E. Durkheim. Ce dernier, distinguant solidarité mécanique et solidarité organique, pensait la solidarité sociale comme le sentiment qui lie ensemble les membres de la communauté ou de la société : elle renvoie au lien moral qui unit les individus, et constitue le ciment de la cohésion sociale qui rassemble les différentes parties du tout. Ici, la solidarité constitue le principe sur lequel se fonde les sociétés (Durkheim 1893).

En 2001, R. Zoll reprend la distinction durkheimienne entre sociologie mécanique et organique, mais en élargit le sens. En effet, si pour E. Durkheim la solidarité mécanique se cantonne au modèle des sociétés dites « traditionnelles », et la solidarité organique au modèle des sociétés dans lesquelles s'opère la division du travail, R. Zoll (2001) réutilise ces deux concepts pour penser de manière plus large, une solidarité basée d'un côté sur la

notion d'égalité et de similitude (solidarité mécanique), et de l'autre une solidarité basée sur la notion d'inégalité et de différence (solidarité organique).

L'exemple de la solidarité ouvrière est pertinent pour comprendre cette distinction. Celle-ci reposait sur l'égalité, élément doublement constitutif de sa solidarité puisque « la situation sociale commune est la base de la solidarité, et l'objectif de l'action solidaire est une société ordonnée en fonction du principe d'égalité » (Zoll 2001). Toutefois, étant construite sur une vision égalitaire et unissant des individus qui partagent les mêmes conditions de vie, cette solidarité n'a pas été capable de maintenir des liens entre les ouvriers perdant leur emploi, et ceux le conservant. Cet exemple permet d'illustrer la solidarité mécanique qui, construite sur la ressemblance des membres de son groupe, ne résiste pas à la différence.

A l'inverse, la solidarité organique définie par R. Zoll (2001) repose sur la différence des individus qu'elle lie ensemble. C'est ainsi que certains sociologues, tels que K.O. Hondrich et C. Koch. Arzberger, pensent la solidarité uniquement à travers « les liens sociaux qui existent malgré la différence, malgré l'inégalité » (Zoll 2001). Cependant en France, société construite sur le modèle de la nation une et indivisible, l'Autre différent constitue un défi pour la cohésion sociale. En effet, l'étranger « provoque une crise dans le groupe, puisqu'il ne partage pas ses présupposés fondamentaux et remet ainsi en question ses schémas de culture et de civilisation » (Zoll 2001). Dans d'autres contextes, l'étranger peut néanmoins, en tant qu'être humain, être considéré comme un semblable. R. Zoll explique alors que « l'étranger est différent parce qu'il est ressorti d'une autre culture, il est sur un pied d'égalité parce qu'il est un être humain. Pour quelques-uns, peut-être même pour un certain nombre, cette égalité en tant qu'être humain est le fondement de la solidarité » (Zoll 2001).

La solidarité, qu'elle reconnaisse ou qu'elle nie les différences entre les membres du groupe, se construit ainsi selon différents référentiels. Elle peut aussi bien se cantonner à l'individu qui partage les mêmes conditions de vie que moi, et englober, à d'autres moments, l'homme qui me ressemble du fait de son humanité. Mais alors, où se place la frontière qui délimite le groupe avec lequel je me sens solidaire ? La variabilité des réponses à cette question souligne le caractère construit du semblable et du différent, et fait apparaître la nature relative des frontières de la solidarité : elles sont déplacées selon les situations vécues par les acteurs, et le sens qu'ils leur accordent. Ainsi il est important d'analyser les pratiques de solidarité de manière dynamique et située.

Confrontés à l'arrivée de migrants, les français vont se sentir plus ou moins solidaires de ce nouvelle population en fonction de l'imaginaire qu'ils vont construire. Pour certains le sentiment de solidarité résistera aux différences identitaires, culturelles ou même linguistiques, au nom d'une ressemblance supérieure : une même appartenance au monde et à l'humanité. Dans d'autres cas, au contraire, ces personnes en migration seront mises à distance, altérisées. H. Arendt parle à ce sujet, de *superfluidité humaine* : les migrants sont pensés comme superflus, non nécessaires à la société, afin de justifier leur mise à l'écart (Hovanessian 2009). À cela, M. Agier ajoute la figure de l'étranger global, celui dont « l'altérité reste inexplorée » au sein d'un monde dans lequel il est rendu invisible et inaudible (Agier 2012).

D'un acteur à l'autre, les frontières de la solidarité vont donc être définies différemment ; de même que le sentiment de solidarité d'un même individu peut varier au gré de l'évolution des représentations qu'il va se faire des migrants. Aussi, ce cadre d'analyse macrosociologique inspiré de R. Zoll ne peut-être pertinent pour notre recherche, que s'il est compris et utilisé de manière dynamique. Toutefois, si cette conception générale peut nous permettre d'étudier la construction, et l'orientation du sentiment de solidarité, elle ne semble pas suffisante pour expliquer comment s'articulent ce sentiment et la pratique concrète de solidarité. En effet, je peux éprouver de la sympathie pour une personne migrante, me sentir solidaire de sa situation, sans pour autant agir pour lui venir en aide. Pour comprendre cela il s'agit d'être attentif aux différentes formes que la solidarité peut prendre. A cet égard, nous pouvons reprendre la distinction entre *solidarité humaniste* et *solidarité fonctionnelle* proposée par M.H. Soulet (2004).

La solidarité humaniste d'abord, concerne « les formes courtes, immédiates et personnalisées » de solidarité (Soulet 2004). Il s'agit ici, des solidarités interindividuelles qui relèvent d'une responsabilité de conscience. C'est dans ce cadre que M.H. Soulet insère la *solidarité extrême*. Il distingue ce type d'entraide de la *solidarité d'intérêts complémentaires*, cantonnée à la sphère économique ; et de la *solidarité d'identité commune*, à laquelle il attribue un rôle de cohésion sociale – toutes deux renvoyant respectivement à la solidarité organique et mécanique théorisée par E. Durkheim. L'idée de solidarité extrême, quant à elle, renvoie à une dimension éthique. Elle est régie par le principe de *responsabilité pour autrui*, et postule la reconnaissance de l'humanité d'autrui. Pour l'auteur, cette solidarité constitue un enjeu crucial pour la société. En effet, il ne s'agit plus ici de venir en aide à un membre de mon groupe d'appartenance, ni même à un Autre

différent dont je dépends, mais à un « autrui radical », qui n'a ni valeur ni utilité apparente aux yeux de la société, mais de qui je me sens responsable au nom de notre humanité partagée.

La solidarité fonctionnelle ensuite, fait référence à la solidarité institutionnelle. Elle renvoie par exemple, au système de sécurité sociale qui instaure un lien indirect d'entraide entre les membres de la société, sans que ceux-ci ne se connaissent personnellement. Cette forme de solidarité, dont l'état se fait le médiateur, nous amène alors à questionner la place qu'occupe la solidarité dans la sphère politique française.

Issue du Code civil de 1804, c'est au 19^e siècle que cette notion va progresser dans la pensée politique. En effet, dans une France qui s'industrialise au lendemain de la révolution, la solidarité se révèle être une notion utile pour refaire société et lutter contre l'atomisation sociale, sans toutefois nuire aux libertés individuelles. D'abord considérée comme une valeur, la solidarité va alors se développer dans la première moitié du siècle sur le modèle de la charité chrétienne. Cependant, ce parallélisme religieux semble enfermer la solidarité dans une conception sentimentale, relevant finalement d'une simple « sympathie qui porte à l'entraide » (Blais 2008). Or, pour retisser du lien, pour reconstruire une certaine unité dans la pluralité d'individus, il s'agit davantage de réfléchir à « une solidarité consciente et volontaire ». (Blais 2008)

Finalement, après avoir été pensée et discutée près d'un siècle, la solidarité va asseoir sa position sur la scène politique en 1896, avec la publication de l'ouvrage *Solidarité* de Léon Bourgeois. Figure du *solidarisme*, cet homme d'état propose une doctrine du lien social fondée sur l'idée de dette : « l'homme naît débiteur de l'association humaine » (Blais 2008) et se trouve ainsi tenu d'un devoir de solidarité envers ses concitoyens. Aussi, cette conception fait passer la solidarité du statut de valeur, à celui d'obligation morale et juridique.

Faisant face au défi de l'époque de concilier « la liberté de chacun et l'égalité de tous » (Blais 2008), le solidarisme porté par Léon Bourgeois va alors être au cœur de la III^e République. Si dans un premier temps, cette philosophie politique basée sur le devoir de solidarité va se cantonner à la société française, elle va ensuite dépasser les seules frontières de la politique nationale, en façonnant notamment la Société des Nations (Amiel 2009).

Aujourd'hui encore, la solidarité constitue une valeur fondamentale sur laquelle reposent les institutions politiques internationales, telles que l'Organisation des Nations Unies ou

l'Union Européenne. Cependant, en s'étendant à un niveau international, l'application de la solidarité va se problématiser et entrer en concurrence avec la solidarité nationale. Aussi, ce jeu d'échelles et les tensions qui l'animent, sont au cœur du conflit observé dans la vallée de la Roya. En effet, la solidarité internationale, consistant ici à accueillir des migrants sur le territoire français, représente selon certains, un danger pour la solidarité et la cohésion nationales. Guidées par un *esprit de clocher* (Candau 2012), les instances politiques françaises vont alors avoir tendance à privilégier le groupe national, au détriment d'une solidarité indifférente aux frontières.

Outre ces difficultés rencontrées quant à la délimitation du groupe qui peut bénéficier de solidarité, l'exemple des migrants met également en lumière un second enjeu : celui de l'articulation des solidarités humaniste et fonctionnelle. En effet, si M.H. Soulet (2004) insiste sur leur complémentarité, l'actualité de la vallée de la Roya révèle un conflit entre, d'une part, des solidarités interindividuelles portant secours à des étrangers, et de l'autre, une solidarité étatique qui privilégie les membres de sa société.

1.1. HOSPITALITE.

Le terme hospitalité, issu du latin *hospitalitas*, désigne lorsqu'il est employé pour la première fois en 1206 « l'hébergement gratuit et l'attitude charitable qui correspond à l'accueil des indigents, des voyageurs dans les couvents et les hôpitaux » (Gotman 2001).

E.Kant, dans son *Projet de paix perpétuelle* publié en 1795, pense l'hospitalité comme un droit universel, et la définit comme « le droit qu'a l'étranger, à son arrivée sur le territoire d'autrui, de ne pas y être traité en ennemi » (Peraldi 2003). Du fait de la finitude du territoire terrien, les hommes sont, selon lui, amenés à cohabiter ; l'hospitalité constituant alors un impératif catégorique, nécessaire au bon déroulement de leurs relations. Plus tard, J. Derrida (1997) propose le concept d'hospitalité inconditionnelle qui, s'il ne nie pas l'hospitalité kantienne en tant que droit encadré par une constitution civile, nécessite de rompre avec cette conception. En effet, l'hospitalité absolue de J. Derrida(1997) ne se contente pas d'offrir un lieu à l'étranger qui a un nom et un statut, mais concerne aussi l'Autre absolu, un anonyme qui peut être accueilli sans entrer dans un pacte d'hospitalité.

En sociologie, l'hospitalité n'est pas étudiée selon son supposé caractère inconditionnel, mais de façon concrète, en analysant, au contraire, les conditions dans lesquelles elle est

effective, et les conditions dans lesquelles on lui préférera l'inhospitalité. L'étranger accueilli n'est plus alors un étranger absolu, mais un Autre concret.

L'hospitalité est premièrement apparue dans la sphère éthique, renvoyant au devoir moral de porter assistance à autrui en lui offrant un refuge. Elle a ainsi constitué un devoir religieux avant d'être reprise dans la sphère politique au 16^e siècle (Gotman 2001, 3). Cependant, en devenant politique, l'hospitalité perd son caractère d'obligation morale et, si elle est dans certains contextes un droit à protéger, elle peut aussi laisser sa place à l'inhospitalité.

Dans leur ouvrage *Les lois de l'inhospitalité*, D. Fassin, A. Morice et C. Quiminal (1997) reviennent sur les politiques d'hospitalité et d'inhospitalité dans la période révolutionnaire des années 1790. L'ouvrage s'ouvre ainsi avec le discours de Saint-Just à la Convention de 1794, déclarant qu'il faut « faire cité », en insistant sur la nécessité qu'ont les citoyens d'être « amis, hospitaliers et frères » (Morice, Quiminal, and Fassin 1997, 13) L'hospitalité est, ici, une valeur publique impliquant un sentiment d'humanité, de même qu'une notion diplomatique assurant une assistance réciproque portée aux étrangers ressortissants des pays engagés dans l'accord. Dans la même période, et parallèlement au désir d'hospitalité, des lois d'inhospitalité sont également mises en place au nom de la protection de la nation. La suspicion d'ennemis politiques, de traîtres, au sein de la population étrangère accueillie en France participe alors à produire « une frontière sociale et politique entre habitants citoyens français et étrangers » (Morice, Quiminal, and Fassin 1997, 14), ces derniers perdant la place qui leur été accordée dans la cité.

Cette partie de l'histoire fait écho au double impératif face auquel l'Europe se trouve aujourd'hui confrontée. En effet, dans le contexte de la « crise des migrants » il s'agit à la fois de contrôler les flux de migrants qui arrivent sur les territoires européens, et de répondre aux devoirs éthique et législatif³, d'accueillir et de protéger les demandeurs d'asile. M. Agier appréhende la dualité de cette situation à travers un processus de sécurisation et un processus d'humanitarisation, dualité qu'il met en image en parlant d'« une main droite qui frappe, l'autre qui soigne » (Agier 2003). Nous pouvons réutiliser cette métaphore dans le contexte de la vallée de la Roya, afin d'illustrer l'articulation qui existe entre l'inhospitalité politique, la main droite qui frappe en fermant la frontière afin de mettre à distance les migrants perçus comme indésirables, et l'hospitalité privée dont font preuve certains citoyens lorsqu'ils ouvrent la porte de leur domicile à ces étrangers.

³ Encadré par la convention de 1951 relative au statut des réfugiés.

Par ailleurs, D. Fassin, A. Morice et C. Quiminal (1997) montrent dans leur ouvrage comment les lois de l'inhospitalité française, consistant à ne pas accorder une place à l'Autre, se sont renforcées depuis le premier choc pétrolier et la fermeture des frontières de 1972 à 1974. Ils parlent ainsi de l'inhospitalité comme « d'une tradition ancienne aux surenchères actuelles » (Morice, Quiminal, and Fassin 1997, 127). En passant en revue l'oscillation des législations de cette période à aujourd'hui, leur étude met en lumière le caractère incertain, fragile, des droits accordés aux immigrants et demandeurs d'asile sur le territoire français. Dans la conclusion de leur ouvrage, les auteurs proposent alors de penser l'hospitalité, non plus comme un droit, mais comme une obligation. Ils justifient cela en reprenant la distinction formulée par S. Weil, selon qui « un droit n'est pas efficace par lui-même, mais seulement par l'obligation à laquelle il correspond ; l'accomplissement effectif d'un droit provient non pas de celui qui le possède, mais des autres hommes qui se reconnaissent obligés à quelque chose envers lui » (Morice, Quiminal, and Fassin 1997, 278).

Outre ces dimensions éthique et politique, A. Gotman (2001) préfère insister, pour sa part, sur la dimension sociale de l'hospitalité. Dans *Le sens de l'hospitalité* (2001), elle rappelle ainsi que l'hospitalité est avant tout un rapport social. L'insérant dans la sphère du don, l'auteur définit l'hospitalité comme une « obligation librement consentie » (Gotman 2001). Cette définition permet de rendre compte de la pression qui s'exerce sur l'hôte d'accueillir quelqu'un dans le besoin, sans qu'il n'y soit tenu légalement.

Dans la suite de son ouvrage, A. Gotman (2001) travaille à déconstruire l'hospitalité qui revêt parfois un caractère inné, et met en exergue les conditions qui rendent possible sa manifestation. Elle fait ainsi apparaître l'hospitalité comme la réponse à un manque, ce qui implique deux choses : premièrement cela instaure une relation asymétrique, « fondamentalement hiérarchisée » (Gotman 2001, 487) puisque l'hôte accueilli, étranger vulnérable, dépend de l'hospitalité du maître de maison ; deuxièmement, en répondant à un besoin, l'hospitalité donne naissance à une relation qui est uniquement temporaire – quand l'hôte n'est plus en position de vulnérabilité, l'hospitalité s'annule et l'Autre redevient alors « étranger à l'aire de solidarité commune » (Gotman 2001, 488).

En tant que composante de la solidarité, l'hospitalité offre une porte d'entrée particulière pour penser la place qui est faite à l'Autre. Telle une « épreuve » qui transforme l'étranger en hôte accueilli, l'hospitalité permet d'envisager le rapport à autrui d'une façon positive,

quand il est habituellement abordé à travers le racisme et l'exclusion. Si la majeure partie de l'étude d'A. Gotman concerne l'hospitalité, elle souligne néanmoins que « l'hospitalité, loin d'être absolue, a toujours l'inhospitalité comme horizon » (Gotman 2001, 3). L'une et l'autre se construisent alors parallèlement ; l'hospitalité repose sur la fabrication du même quand l'inhospitalité produit de l'étranger.

Les travaux d'A. Gotman et l'intérêt qu'elle porte à la dimension sociale de l'hospitalité, offrent un cadre pertinent pour penser le rapport que les habitants de la vallée de la Roya entretiennent avec les migrants, et permettent, du même fait, d'articuler leurs représentations de l'étranger avec leurs pratiques solidaires. Par ailleurs, les dimensions éthique et politique de l'hospitalité, et plus largement de la solidarité, apparaissent également utiles pour comprendre, à la fois, les motivations de ces habitants et le sens qu'ils donnent à leurs actions dans un contexte d'inhospitalité politique.

1. PROBLEMATIQUE.

Comment et pourquoi les habitants de la vallée de la Roya s'investissent dans des pratiques d'hospitalité et de solidarité envers les migrants, dans un contexte d'inhospitalité politique qui confère, de ce fait, un caractère illégal à certaines de leurs actions ? Quelles sont les différentes catégories d'acteurs, et les positions qu'ils adoptent dans ce mouvement à la fois individuel et collectif, citoyen et militant ? Par ailleurs, existe-il un lien entre les représentations de l'étranger que construisent ces habitants de la vallée, et les logiques d'actions qui guident leurs pratiques de solidarité et d'hospitalité ?

Bien que d'autres acteurs interviennent également dans la vallée, j'ai choisi ici de limiter ma recherche aux habitants de la vallée de la Roya. Cela me permet, notamment, d'articuler au mieux les événements actuels avec l'histoire de la vallée. « Les habitants de la vallée » sont alors à comprendre comme un terme générique qui englobe à la fois les *natifs* (personnes qui sont nées et ont grandi dans la vallée), et les *nouveaux-arrivés* (personnes qui ont grandi à l'extérieur de la vallée et qui sont venus s'y installer plus tard).

Cette distinction apparaît pertinente pour identifier les habitants actifs dans les pratiques de solidarités envers les migrants. Il semblerait en effet, que les nouveaux-arrivés soient davantage investis que les natifs dans l'aide apportée aux populations exilées transitant par

la vallée. Il est probable que les natifs et les nouveaux-arrivés entretiennent des rapports différenciés à la vallée, desquels découlent des définitions distinctes de celui qu'ils considèreront comme étranger.

Aussi je fais l'hypothèse que les natifs sont davantage hostiles à l'arrivée des migrants, du fait du danger que ces étrangers pourraient constituer pour la cohésion du groupe autochtone. En m'appuyant sur l'ouvrage *Les logiques de l'exclusion* de N. Elias (1997), il s'agira d'approfondir cette réflexion en interrogeant la relation qui existe entre les natifs et les nouveaux-arrivés. Ces derniers auraient-ils, eux aussi, constitué un danger pour le groupe installé de longue date ?

D'autre part, afin de rendre compte du rapport que les nouveaux-arrivés entretiennent avec la vallée, il est important de s'intéresser aux raisons qui sous-tendent leur installation. Il semblerait en effet, que les habitants ayant décidé de venir vivre dans la vallée pour les valeurs humaines et la vie en communauté que ce lieu semblait offrir, soient davantage enclins à accueillir des migrants que les individus qui s'y sont installés pour des raisons professionnelles par exemple.

Par ailleurs, cette recherche vise à questionner l'investissement des habitants de la vallée dans leurs pratiques de solidarité et d'hospitalité envers les migrants. Il s'agit donc d'analyser les modalités d'actions qu'ils vont adopter, en pensant, d'une part, un investissement en temps, en argent et en « don de soi » et, d'autre part, un engagement davantage militant, luttant pour la reconnaissance des droits des demandeurs d'asile, et notamment ceux des mineurs non-accompagnés. Ces divers degrés d'investissement observés sont à mettre en lien avec les formes concrètes que prennent les pratiques solidaires des habitants, allant d'une aide ponctuelle (comme des dons alimentaires, par exemple), à des actions impliquant des risques juridiques (maraudes, aide au déplacement et à l'entrée sur le territoire français).

Ces questionnements nous amènent alors à réfléchir aux représentations des migrants telles que construites par ces acteurs, et plus largement peut-être, à la figure de l'étranger. Nous avons vu que la solidarité, lorsqu'elle est comprise comme un sentiment qui lie des individus entre eux, peut se construire sur des caractéristiques communes et partagées, ou au contraire sur des différences. Pour comprendre les pratiques de solidarité et d'hospitalité dans la vallée de la Roya, il convient de se demander où est-ce que les habitants placent les

frontières du semblable et du différent. Comment les habitants de la vallée construisent-ils et justifient-ils les frontières qui délimitent le groupe qui pourra bénéficier de leur solidarité ? Il s'agit ensuite, d'articuler cela avec leurs pratiques de solidarité et d'hospitalité. Quels effets la définition des frontières de la solidarité peut-elle avoir sur l'exercice de cette même solidarité ?

Si la représentation des migrants joue sur les pratiques de solidarité, elle semble d'autant plus importante quand il s'agit d'hospitalité. En effet, lorsqu'une personne migrante prend le visage de l'étranger, le maître de maison peut éprouver des réticences à le laisser entrer dans son domicile, haut lieu de son intimité. De ce fait, je fais l'hypothèse que cette représentation va influencer sur les modalités qui encadrent les pratiques d'hospitalité des habitants. S'agit-il d'une hospitalité inconditionnelle ? Sinon, sur quelles conditions repose l'accueil de migrants ? Par ailleurs, nous avons vu que pour certains auteurs, l'hospitalité de même que la solidarité, en tant que relations qui lient au moins deux individus, impliquent une réciprocité. Mais, compte tenu du rapport asymétrique entre le migrant démuné et le maître de maison qui l'accueille, quelles formes peut prendre cette réciprocité ? Et, quel rôle la réciprocité joue-t-elle dans l'hospitalité ? Constitue-t-elle un motif, ou une condition de la relation ?

Pour finir, il convient de rappeler que ces phénomènes de solidarité et d'hospitalité situés, ne peuvent être compris hors d'un contexte politique plus large, celui de l'inhospitalité du département et de l'état français en général. Cette hostilité semble avoir un double effet sur les pratiques de solidarités qui ont lieux dans la vallée de la Roya. Il s'agit ainsi de questionner à la fois son rôle en tant que contrainte – qui vise à contrôler, voire interdire les actions des habitants de la vallée – mais également en tant que potentielle cause de ces actions de solidarité. En effet, l'hospitalité privée semble constituer une réponse, une alternative citoyenne aux politiques sécuritaires de l'état, et notamment du département qui s'oppose à l'accueil de migrants sur son territoire. En somme, il est question ici des différentes positions dans lesquelles les habitants s'insèrent, et les logiques d'actions qu'ils peuvent adopter, dans ce double contexte où s'articulent l'hospitalité d'une partie de la vallée d'une part, et l'hostilité du département de l'autre.

2. METHODOLOGIE.

Cette recherche s'appuie sur un travail de terrain, à l'issue duquel j'ai mené quatre entretiens avec des habitants de la vallée de la Roya. Le premier entretien concerne un prêtre de 75 ans, qui a tenté d'organiser un accueil de nuit dans le presbytère de St-Dalmas de Tende. Cependant, sous la pression du maire du village, l'évêque a empêché ce projet d'aboutir. Le deuxième entretien a été réalisé avec Catherine, une femme retraitée de La Brigue qui a hébergé plusieurs migrants à son domicile. Le troisième entretien s'est tenu avec Didier, un homme retraité de Tende, très engagé dans la cause des migrants. Le quatrième entretien a été réalisé avec deux habitants de Tende, Simone et Charly. Un matin, le mari de Simone a appelé la police après avoir trouvé huit migrants dans son jardin. Simone quant à elle, a téléphoné à son ami Charly pour l'informer de la situation. Ce dernier, lui expliquant que la police allait renvoyer les huit migrants en Italie, s'est rendu chez Simone et son mari, afin de cacher les huit personnes dans la forêt avant que la police n'arrive.

Ces entretiens ont pour objectif d'appréhender le sens que les habitants donnent à leurs actions, et la façon dont ils s'investissent dans des pratiques de solidarité envers les migrants. De plus, cette méthode qualitative vise à saisir la dimension sociale de l'hospitalité, et à rendre du même fait intelligible le rapport social que ces habitants entretiennent avec les migrants.

Par ailleurs, afin de rendre compte du contexte politique inhospitalier, j'ai analysé les discours politiques du département, ainsi que les motions adoptées et les lois en vigueur (Annexe 1). Cette partie de ma recherche ne se veut pas exhaustive, mais sert à illustrer le cadre politique contraignant, dans lequel ont lieu les actions de solidarité envers les migrants. Pour ce faire, je me suis appuyée, d'une part, sur des documents législatifs tels que le code de l'entrée et du séjour des étrangers, la motion voté par le département et la région Provence Alpes Cote d'Azur refusant la répartition des migrants de Calais sur leur territoire, ainsi que sur le communiqué publié par le Conseil d'Etat, concernant la remise en place des contrôles d'identité à la frontière franco-italienne en juin 2015. D'autre part, j'ai également analysé les interventions médiatiques du président du conseil départemental, ainsi que celles du préfet des Alpes Maritimes, au sujet des migrants en général, et de la situation dans la vallée de la Roya en particulier.

Cette recherche repose également sur un travail d'observation. Il s'agissait, dans un premier temps, d'assister aux réunions de l'association Roya Citoyenne⁴. Cependant, ne pouvant pas me rendre sur le terrain lors ces dernières, j'ai finalement décidé d'aborder l'engagement au sein cette association au travers des entretiens. Si cela m'a apporté quelques informations, l'observation aurait tout de même été préférable. En effet, assister aux réunions de l'association m'aurait notamment permis de rendre visible les confrontations qui peuvent exister entre les différentes logiques d'action adoptées par les membres de Roya Citoyenne.

L'observation, ici participante, concerne alors en grande partie les maraudes. Ce travail de terrain m'a permis d'étudier une pratique de solidarité différente de l'hospitalité, déjà abordée en entretien. Les maraudes ont donc beaucoup apporté à ma recherche. D'une part, cela m'a permis d'être informée de façon concrète, de l'évolution de la situation à Vintimille, et d'observer du même fait, les stratégies mises en place par les acteurs pour accommoder leurs actions à ces changements⁵. D'autre part, j'ai essayé de profiter des maraudes pour analyser les représentations que les participants se font des migrants. Il s'agissait alors d'observer les interactions entre les participants eux-mêmes, ainsi que les interactions entre les participants et les migrants. Cet objectif a cependant été difficile à atteindre pour trois raisons principales : je distribuais de la nourriture ce qui ne permettait pas la prise de note et diminuait également mon attention ; je parlais moi-même avec des personnes migrantes ; et la dispersion des acteurs dans l'espace rendait impossible le suivi des toutes les interactions.

De façon plus générale, mon travail de terrain a donné lieu à des observations informelles, m'offrant ainsi un aperçu de l'organisation de la vie sociale dans la vallée et des effets que l'arrivée des migrants a pu avoir sur celle-ci. Toutefois, ces observations ne sont pas exhaustives puisque ma présence sur le terrain n'a été que ponctuelle – je me suis rendue dans la vallée deux weekend par mois environ, de novembre à mars.

⁵ A Vintimille, depuis le 11 août 2016 un arrêté préfectoral interdit la distribution de nourriture aux réfugiés. Les contrôles policiers sont plus ou moins renforcés selon les semaines, ce qui pousse les participants de la maraude à s'organiser différemment chaque samedi. [Retrait de l'arrêté le 22 avril 2017]

3. TERRAIN ET DIFFICULTES.

Pour entrer sur ce terrain, j'ai pris contact avec un habitant de Breil-sur-Roya, très engagé politiquement et médiatiquement dans la question des migrants. Après lui avoir téléphoné en me présentant en tant qu'étudiante en sociologie, je me suis rendue chez lui le lendemain. Si j'ai pu rencontrer, lors de cette première journée, quelques habitants membres de l'association Roya Citoyenne, mes contacts dans la vallée se sont surtout créés à Nice, au gré des différents évènements qui amenaient ses habitants, investis et engagés dans l'accueil des migrants, à « descendre en ville »⁶.

J'ai ensuite profité des différentes fêtes organisées dans les villages de la vallée, pour accentuer ma présence sur le terrain, et rencontrer de nouveaux habitants. Si ces évènements m'ont permis d'élargir considérablement le nombre de mes contacts, et m'ont apportés énormément d'informations sur la vie de la vallée et sur les relations qui lient ses habitants, cette approche a cependant eu des effets négatifs sur mon enquête. En effet, les habitants fréquentant ces fêtes de village constituent un groupe assez homogène, qui ne représente pas la complexité, ni la diversité de la population vivant dans la vallée : la grande majorité des personnes assistant à ces évènements sont des nouveaux-arrivés, ouverts à l'arrivée des migrants dans la vallée. Aussi, bien que mon réseau de connaissance soit très dense au sein de ce groupe, j'ai éprouvé des difficultés pour rencontrer des « natifs » ainsi que des personnes hostiles aux migrants. Or, à ce moment de ma recherche, j'étais autant intéressée par les habitants aidant les migrants, que par la partie de la population qui leur était hostile.

Pour surmonter cette difficulté, j'ai donc demandé à l'une de mes connaissances originaire de Tende, de m'aider à rencontrer des personnes refusant de venir en aide aux migrants. Elle m'a répondu qu'il n'était pas judicieux de passer par elle : même si elle n'est pas membre de Roya Citoyenne et qu'elle ne vit plus à Tende, son passé de militante écologiste, bien connu dans la vallée, serait selon elle, « contre productif ». En effet, elle m'a expliqué que les habitants en question soupçonneraient l'entretien d'être une technique d'espionnage visant à connaître, voire à dénoncer, les personnes qui ne s'investissent pas dans l'accueil des migrants. Cette situation s'est répétée à plusieurs reprises. Aussi, il semblerait que les non-aidants soient peu enclins à s'entretenir avec moi au sujet des migrants, lorsque la rencontre

⁶ Les évènements en questions sont les quelques conférences qui se sont tenues à Nice au sujet de « la crise des migrants » et de la vallée de la Roya, ainsi que les procès de deux personnes ayant été arrêtées pour aide à l'entrée et à la circulation d'étrangers en situation irrégulières sur le territoire français.

est entremise par un habitant « solidaire ». Cet intermédiaire les amène à me considérer comme partie prenante de la population active et engagée auprès des migrants, suscitant alors un sentiment de méfiance vis-à-vis de mes intentions.

Afin de m'entretenir avec les habitants refusant de venir en aide aux migrants, je ne pouvais donc pas mobiliser mes contacts solidaires de ces populations exilées. Aussi, compte tenu du temps imparti pour cette recherche, j'ai finalement décidé de me concentrer uniquement sur les habitants investis dans l'aide et l'accueil des migrants. Si cette étude est poursuivie, il s'agira d'aller à la rencontre des non-aidants, en taisant mes relations avec la population « solidaire ».

Des difficultés se sont également présentées, à chaque fois que je rencontrais un nouvel habitant. En effet, la vallée étant fortement médiatisée, ma présence a souvent été assimilée à celle d'une journaliste. Cela a pu conduire à deux cas de figure :

D'une part, les habitants ont eu tendance à adopter un discours de surface, destiné à quelqu'un ignorant tout sur la vallée et sa situation. Sachant que certains habitants étaient fatigués de rencontrer des journalistes, j'ai alors ressenti le besoin de légitimer ma présence, et le temps qu'ils m'accordaient, en précisant que j'étais sur le terrain depuis novembre. Je soulignais également ma participation aux maraudes, afin de me distinguer d'un journaliste qui ne serait que de passage.

D'autre part, certains habitants se sont montrés hostiles aux journalistes et étudiants qui souhaitaient leur poser des questions. S'ils m'expliquaient être conscients et accepter la volonté qu'ont certains acteurs de médiatiser la solidarité qui a lieu dans la vallée, ils refusaient de s'exprimer à titre personnel sur le sujet. L'un d'entre eux a notamment justifié sa position, en opérant une distinction entre le *faire* et le *paraître* : ce qui importe dans ce contexte, ce sont les actes, non pas le discours que l'on peut tenir devant un journaliste.

Par ailleurs, des habitants s'investissant ponctuellement dans des actions solidaires envers les migrants, ont vu en ma présence un moyen de légitimer leur position. En effet, dans cette situation, divisant schématiquement la vallée entre un camp *pour* et un camp *contre*, il s'agissait de me « prouver » qu'ils étaient du *bon* côté. Aussi, me sachant en contact avec des militants très engagés dans la cause des migrants, certains habitants m'ont considérée comme un intermédiaire capable de légitimer leur investissement aux yeux de ces militants – peut-être essayaient-ils aussi, de se convaincre eux-mêmes du bien-fondé de leur investissement et de leurs actions.

Finalement, le principal enjeu de ce travail de terrain a été de trouver la juste articulation entre recherche scientifique et intérêt militant. En effet, partageant à titre personnel de nombreuses idées revendiquées par ces citoyens militants, il m'est parfois apparu difficile, dans ma pratique du terrain, d'osciller entre la posture de chercheuse et la « libido politique » (Broqua 2009) à laquelle j'ai eu recours pour légitimer ma présence auprès des militants observés. Bien que tous les acteurs connaissent les raisons académiques de mon investissement, il n'en a pas été moins délicat d'assumer la prise de distance que la sociologie impose, face à des citoyens s'engageant pleinement dans la cause défendue, au détriment bien souvent, de leur propre vie personnelle.



Ce travail constitue une recherche exploratoire proposant des pistes de réflexion pour penser à la fois, les différents types de réactions que l'arrivée de migrants a suscités dans la vallée de la Roya, et les différentes logiques d'investissement qui guident une partie de la population à leur venir en aide via des pratiques de solidarité et d'hospitalité. Basée sur quelques observations de terrain, et quatre entretiens, cette enquête ne prétend donc pas offrir une analyse finie des phénomènes d'hostilité, d'indifférence et de solidarité ayant cours dans la vallée.

Chapitre II : Les migrants dans la vallée de la Roya.

Affluant dans la vallée de la Roya depuis le printemps 2015, les personnes issues de la dite « crise des migrants » ont suscité des réactions très différentes au sein de la population locale. Hostilité, indifférence, solidarité, hospitalité sont autant de comportements possibles, que les habitants de la vallée de la Roya peuvent adopter à l'égard des populations exilées qui transitent par leurs villages.

Dans un premier temps, je proposerai une analyse générale des cadres historique et politique dans lesquels peuvent être expliquées les prises de positions des citoyens de la vallée

confrontés à cet enjeu sociopolitique. D'abord schématisées par une opposition entre des habitants favorables, et des habitants hostiles à la présence de migrants dans la vallée, j'étudierai ces deux formes de réactions selon que l'habitant soit un nouvel-arrivé, ou un natif.

1. UNE VALLEE DIVISEE :

Toute la population de la Roya ne réagit pas de la même manière vis à vis de l'arrivée de migrants ; certains font preuve de solidarité, quand d'autres témoignent leur indifférence ou leur hostilité. Ce premier chapitre propose d'expliquer, en les replaçant dans un contexte historique et politique plus large, ces différentes positions adoptées par les habitants. La première partie basée sur l'histoire de la vallée, me servira de cadre pour resituer dans un contexte local plus large, le flux actuel des migrants et l'opposition qu'il génère au sein de la population de la vallée. J'évoquerai ensuite les positions du département des Alpes Maritimes et de l'état français illustrant l'inhospitalité politique qui, loin de faire unanimité, reste majoritaire dans le corps politique. Il s'agira, pour finir, d'articuler ce contexte institutionnel avec les positions adoptées par la population civile de la Roya, en soulignant notamment les effets sociaux que ce cadre politique produit sur les relations des habitants hostiles et « solidaires » de la vallée.

1.1. CONTEXTUALISATION HISTORIQUE.

Comprendre la situation actuelle de la vallée de la Roya ne peut se faire sans un premier détour par l'histoire. Dans un premier temps, j'évoquerai donc les différentes populations migrantes du siècle passé ayant emprunté les chemins de la Roya. Ensuite, je montrerai comment le printemps arabe de 2011 a constitué un préalable à l'organisation des pratiques de solidarité et d'hospitalité, observables aujourd'hui dans la vallée de la Roya. Dans un deuxième temps, je reviendrai sur les luttes qui ont divisé la vallée depuis les années 70, participant ainsi à construire, au fil des années, le groupe de militants qui s'engagent aujourd'hui à défendre les droits des demandeurs d'asiles présents dans leurs villages.

Une vallée de passage.

L'historienne Simoneta Tombaccini-Villefranque (1999) estime que « le phénomène de l'émigration clandestine [italienne] dans la vallée de la Roya naît probablement dès 1860, avec l'établissement de la nouvelle frontière entre la France et l'Italie, au moment même où l'on érigeait des barrières entre villages qui jusqu'alors avaient communiqué librement ». Aussi, cette vallée, en tant qu'espace montagneux difficilement contrôlable, a toujours constitué un lieu de passage alternatif lorsque la frontière franco-italienne se refermait. Italiens fuyant la crise du chômage dans les années 1920, puis réfugiés communistes et militants de toute la gauche italienne lors de l'émergence du fascisme, ont ainsi emprunté les chemins de la Roya en quête de sécurité financière ou politique en France. Outre les émigrés italiens, la vallée a également offert un passage alternatif, à partir d'octobre 1938, aux « juifs fuyant le IIIe Reich et les pays de l'Europe orientale qui, après un premier asile en Italie, avec l'adoption, dans ce pays, des lois raciales et le resserrement des liens entre Rome et Berlin, étaient acculés à une nouvelle odyssee » (Tombaccini-Villefranque 1999).

Ces flux de population du 20^e siècle s'accompagnaient de passeurs italiens comme français. Si certains communistes niçois acceptaient de faire office de guide à leurs camarades italiens en fuite sans rétribution monétaire, cela n'était pas le cas des contrebandiers et bergers de la vallée de la Roya qui monnayaient leurs services « avec le succès de l'opération quasiment assuré, étant donné leur habitude à circuler entre France et Italie à leur guise et à la barbe de tous les douaniers » (Tombaccini-Villefranque 1999).

Ainsi, ce fut dans un premier temps la position géographique de la vallée, et ses ressorts politiques – selon le degré d'ouverture, et la position de la frontière – qui en ont fait un chemin détourné à la migration. A ces caractéristiques objectives, s'est ajoutée ensuite une implication de certains habitants de la vallée, désireux de venir en aide aux populations exilées en facilitant leur passage en France et leur séjour dans les villages de la Roya. En 2011, ces habitants se sont mobilisés pour apporter leur soutien aux migrants des Printemps Arabe, bloqués à Vintimille. Ils ont d'abord aidé les No-Border⁷ et un groupe d'anarchistes italiens, dans l'organisation d'un camp d'accueil à la frontière franco-italienne, puis ont mis en place un système de maraude afin de nourrir ces populations exilées, majoritairement tunisiennes. Finalement, un réseau assez important d'habitants de la vallée s'est constitué,

⁷ Collectif militant pour l'ouverture des frontières.

aidant à la fois les migrants à Vintimille et dans la vallée de la Roya en facilitant leur passage en France, et en les hébergeant. Si l'on est tenté de faire un parallèle entre la situation de 2011 et la situation actuelle, il s'agit dans un premier temps de souligner que la répression était beaucoup moins forte lors du Printemps Arabe :

Moi je trouvais que c'était assez bon enfant quoi, il fallait éviter quelques gares, il fallait éviter quelques pièges mais globalement, y a pas eu d'arrestation du côté des aidants, on a pas senti vraiment de répression policière, sauf du côté italien à la fin, où le camp avait été dissout voire semi-évacué.

Par ailleurs, la mobilisation des habitants de la vallée en 2011 semble avoir été plus rapide et plus importante, que cela n'a été le cas en 2015. Pour Didier, c'est ce côté « bon enfant », et la qualité des migrants – ici des jeunes étudiants, parlant français – qui ont attiré la sympathie de nombreux habitants de la vallée de la Roya leur venant en aide :

La première fois pour les tunisiens était très rapide et, et d'un assez large consensus, parce qu'il n'était pas question pour les gens qu'ils venaient prendre le pain des français, et que c'était un passage et qu'ils allaient retourner chez eux ou quelque chose comme ça. Et que c'était un mouvement étudiant donc c'était pas... et puis c'était des tunisiens donc plus de monde, plus facile à débaucher des gens pour les aider.

Toutefois, si la mobilisation initiale a été plus difficile en 2015, le premier élan de solidarité suscité par l'arrivée des tunisiens a tout de même permis de constituer un premier réseau d'habitants solidaires, qui a ensuite pu être réactivé lors de la « crise des migrants ».

Une vallée « coupée en deux ».

Le retentissement local de la « crise des migrants » n'est pas le premier fait de société auquel a été confrontée la vallée de la Roya. En effet, cet ensemble de villages a déjà fait face, par le passé, à plusieurs problématiques opposant défenseurs et opposants au sein de sa population. Sauvegarde de la ligne de train Nice-Tende, lutte contre le projet de mines d'uranium, opposition au dédoublement du tunnel de Tende, sont autant de combats citoyens visant à défendre le territoire de la Roya, qui ont animé la vie sociale et politique de la vallée ces trente dernières années. Catherine installée depuis quarante ans dans la Roya, raconte :

Et on a eu plusieurs combats, notamment à un moment où il était question de faire des, des, il y avait un projet de mine d'uranium dans la vallée des Merveilles là-haut. Nous la mine

d'uranium tu vois, ça ... (RIRE). Et on a pas mal milité là-dessus. Ils ne sont pas arrivés au bout de leur projet, heu... on a même pas pensé à un moment que c'était à cause de nous, parce que je pense qu'on ne faisait pas le poids, mais je pense que c'était à cause d'autres choses, mais ça nous a bien fait plaisir, quand même de militer contre ça.

Si ces projets ont divisé la société locale, précisons qu'il ne s'agissait pas toujours d'une symétrie entre habitants *pour* et habitants *contre*, telle qu'on peut l'observer aujourd'hui avec l'arrivée des migrants, mais davantage d'une scission opposant un groupe revendicateur, et un groupe plutôt passif. Toutefois, ces combats passés ont participé à rassembler les militants de la vallée en un groupe cohésif, facilement mobilisable lorsqu'une nouvelle lutte se présente. Bien que les frontières de ce collectif ne soient pas immuables – ses membres ne sont pas tenus d'adhérer à chaque nouvelle lutte – la polarisation opérée entre des habitants militants, et d'autres passifs, semble néanmoins caractériser la vallée. En effet, Catherine explique que la vallée a l'habitude de se diviser :

Q : Et du coup globalement tu dirais que comment, comment [l'arrivée des migrants] a été vécue dans la vallée ?

Bah la vallée s'est coupée en deux comme d'habitude hein ! (Q : comme d'habitude ? pourquoi ?) Bah parce que chaque fois qu'il y a eu – nous on en est pas à notre première lutte hein, dans la vallée depuis qu'on est arrivé ici, (...) on se bat toujours contre et pour quelque chose (RIRE). Donc on sait très bien où sont les alliés.

L'association Roya Citoyenne incarne parfaitement le rôle que les luttes passées ont joué dans la création d'un réseau militant mobilisé aujourd'hui pour défendre les droits des migrants. En effet, ce collectif d'habitant a initialement été créé en 2011 afin de « promouvoir une intercommunalité de la Roya »⁸ et lutter contre le rattachement des cantons de Breil-sur-Roya et de Tende à la communauté d'agglomération de Menton. L'association est ensuite restée inactive plusieurs années, avant d'être remobilisée en mai 2016, dans le but d'organiser les actions solidaires et militantes en faveur des migrants arrivant dans la vallée.

Si ces luttes nous éclairent sur certains préalables qui ont permis l'émergence d'un mouvement de solidarité, la situation actuelle ne peut toutefois pas être réduite à ces combats citoyens locaux. En effet, les revendications de ces habitants s'inscrivent dans des contextes politiques départemental et national particulièrement contraignants, incarnés par

⁸ Site web Roya Citoyenne, onglet « l'association ». <https://www.roya-citoyenne.fr>

d'importants effectifs de gendarmes, de policiers, de douaniers et de militaires, présents pour freiner et décourager la population de la vallée solidaire des migrants. Il est donc important de s'attarder sur le cadre politique dans lequel ont lieu les prises de positions des habitants de la vallée vis-à-vis des migrants.

1.2. CONTEXTUALISATION POLITIQUE.

La vallée de la Roya a été fortement médiatisée suite à l'arrestation de l'un de ses habitants, jugé pour avoir aidé des migrants à passer la frontière franco-italienne et pour avoir réquisitionné, avec l'association Roya Citoyenne, un bâtiment désaffecté de la SNCF afin de loger le grand nombre de migrants présents dans la vallée. Cette arrestation, puis celles qui ont suivi, illustrent les risques juridiques que les habitants de la vallée encourent lorsqu'ils s'engagent dans le mouvement de solidarité venant en aide aux populations migrantes. Aussi, les pratiques, et les différentes positions que les habitants de la Roya peuvent adopter face à cette situation sociopolitique, ne peuvent être comprises en dehors du cadre institutionnel plus large dans lesquelles elles s'insèrent.

A l'échelle nationale :

Le 11 juin 2015, alors que le flux de migrants arrivant par l'Italie s'intensifie, les autorités françaises prennent la décision de restaurer les contrôles à la frontière franco-italienne en prévision de la Cop21 prévue du 30 novembre au 12 décembre 2015. Le but étant de limiter l'entrée sur le territoire français aux seuls ayants droit, des contrôles d'identité quasi-systématiques ont été remis en place sur les axes routiers et dans les gares frontalières. Dénonçant une fermeture contraire au « code frontière Schengen » et discriminante – visant essentiellement les personnes de couleur noire – des associations françaises ont requis une procédure de référé-liberté. En réponse à cette plainte, le juge des référés du Conseil d'Etat a estimé que les contrôles en question étaient légaux car non systématiques. En effet, les Etats membres de l'espace Schengen sont en droit « d'exercer leurs « compétences de police » dans la mesure où celles-ci ne sont pas équivalentes à un contrôle systématique »⁹.

Dans ce contexte, les migrants bloqués à Vintimille ont commencé à emprunter les chemins de montagne afin de contourner les points de contrôle. Nombre d'entre eux ont ainsi pu

⁹ Le conseil d'état et la juridiction administrative, « Contrôles frontière franco-italienne », 29/06/2015.

passer la frontière à pied, et ont été accueillis par certains habitants de la vallée. Après quelques jours de repos, ils sont ensuite conduits par ces mêmes habitants, dans des petites gares éloignées de la frontière afin qu'ils puissent poursuivre leur parcours sans risquer d'être renvoyés en Italie. Toutefois, le flux de migrants passant par la Roya s'est accentué durant le printemps et l'été 2016, et des premiers habitants aidants se sont faits arrêter au motif d'aide à l'entrée, au séjour et à la circulation d'étrangers en situation irrégulière sur le territoire français¹⁰.

A l'échelle départementale.

Le 22 septembre 2016, le conseil départemental a voté à 51 voix sur 54 au total, une motion contre la répartition des migrants de Calais sur le territoire français. Cette large majorité souligne l'inhospitalité politique du Département des Alpes Maritimes. A titre d'exemple, le maire de Saint-Laurent-du-Var a défendu cette motion en expliquant être tenu, en tant que responsable de sa ville, de penser d'abord « à apporter des solutions aux [siens] (...) avant de pouvoir répondre aux besoins des migrants »¹¹. Cette position illustre alors parfaitement la dynamique de l'esprit de clocher, consistant à préférer les intérêts de la communauté locale, à une solidarité internationale (Candau 2012).

Le président du conseil départemental est, lui aussi, fermement opposé à la présence de migrants sur son territoire. Sa position, largement assumée sur la scène médiatique et politique, repose sur deux principaux arguments : le coût de l'accueil, et la menace sécuritaire que représente le droit d'asile, qualifié de « voie légale à l'immigration illégale »¹². Aussi, lors de ses interventions médiatiques, il rappelle fréquemment le « coût total » que représente actuellement l'accueil des mineurs isolés dans le département. Afin de justifier une politique inhospitalière auprès de ses électeurs, il signale d'ailleurs que ce montant est à la charge du contribuable.

¹⁰ Legifrance.gouv.fr, « Code de l'entrée et du séjour des étrangers et du droit d'asile », Chapitre II : Aide à l'entrée et au séjour irrégulier.

¹¹ TH. P. « Le Département vote une motion contre la répartition des migrants de Calais en France », *Nice Matin*, 23/09/2016

¹² TH. P. « Le Département vote une motion contre la répartition des migrants de Calais en France », *Nice Matin*, 23/09/2016

Par ailleurs, il travaille à dénoncer les pratiques de solidarité ayant cours dans la vallée de la Roya craignant que celles-ci ne créent un « nouvel appel d'air à l'immigration »¹³, lequel favoriserait « un communautarisme islamique dangereux pour la République »¹⁴. Jouant sur le « contexte de menace terroriste maximale »¹⁵, il défend l'état d'urgence et la fermeture de la frontière franco-italienne au nom de la protection de la République. « Délinquants », « individus irresponsables », les habitants de la Roya sont ainsi assimilés à une « filière de passeurs », « exploitant la détresse humaine », manipulant l'opinion publique sous couvert d'une « fausse générosité » et constituant *in fine*, un risque majeur pour la France¹⁶.

La majorité du corps politique du département et de la région défendant ces positions inhospitalières, un important dispositif de contrôle a été mis en place dans la vallée de la Roya. De plus, suite à l'attentat du 14 juillet à Nice, des militaires de l'opération sentinelle ont été déployés dans les villages, visant à « défendre le territoire » et à dissuader les migrants souhaitant entrer en France¹⁷. Des contrôles ont également été mis en place à différents lieux dans la vallée, notamment aux carrefours frontaliers, afin d'inspecter toute voiture venant de l'Italie. La présence de plus en plus importante de policiers, gendarmes, légionnaires, et gardes mobiles visant à contrôler et dissuader toute entrée « clandestine » sur le territoire français, contraint non seulement les habitants dans l'exercice de leurs pratiques de solidarité envers les migrants, mais également la vallée dans son ensemble. En effet, forcé, entre autres, de s'arrêter et d'ouvrir son véhicule à chaque point de passage autorisé¹⁸, l'ensemble de la population est touchée par le dispositif de contrôle qui érige une frontière séparant la vallée de la Roya, du reste de la France.

En somme, l'inhospitalité politique nationale et départementale, principalement justifiée par des motifs sécuritaires, incarne le processus de sécurisation dont parle M. Agier ; la « main droite qui frappe » (Agier 2003). Il s'agit à la fois d'empêcher une prétendue invasion de « la misère du monde », et de se protéger des « terroristes [utilisant] le flux migratoire pour

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Ciotti, Eric, « Non, M. Herrou n'est pas l'Azuréen de l'année », *Blog Eric Ciotti*, 30/12/2016.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Ciotti, Eric, « Migrants de la Roya : Eric Ciotti appelle les pouvoirs publics à prendre leurs responsabilités pour faire respecter la loi dans la vallée », *Blog Eric Ciotti*, 3/12/2016.

¹⁷ Selon François-Xavier Lauch, directeur du cabinet de la préfecture des Alpes Maritimes. Dans <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2016/08/07/01016-20160807ARTFIG00173-migrants-a-la-frontiere-franco-italienne-la-pression-monte.phpa>

¹⁸ Les points de passage autorisé (PPA) sont des lieux de contrôle pour le franchissement des frontières : il s'agit de s'assurer que les personnes voulant entrer sur le territoire y sont autorisées. Ils peuvent être placés dans un rayon de 20km d'une frontière, mais existent également à l'intérieur du territoire français, dans les aéroports et gares.

infiltrer le territoire »¹⁹ – ces derniers faisant échos aux ennemis politiques et traîtres, aux noms desquels des premières politiques inhospitalières ont été mises en place dans les années 1790 (Morice, Quiminal, and Fassin 1997).

Les positions politiques françaises ainsi développées, rendent finalement compte d'une société fermée, bornée au groupe d'appartenance local ou national. Etranger, le migrant « reste d'abord et avant tout l'Autre, celui qui est extérieur au groupe » (Lochak 1985 : 14). La remise en place de la frontière franco-italienne sert alors à tenir à distance cet *indésirable*, de le maintenir hors du territoire français, et hors de la vue des membres du groupe national. L'accueil offert dans la vallée de la Roya constitue pour l'heure, l'une des alternatives possibles pour ces migrants dont la citoyenneté est niée, exclus de « toute intégration politique ou juridique localisée » (Agier 2004).

1.3. DES MIGRANTS DANS LA VALLEE : POUR OU CONTRE ?

Nous avons vu, en introduction, que les habitants de la vallée de la Roya ne réagissaient pas tous de la même manière à la présence des migrants dans la vallée. Aussi il s'agit maintenant d'analyser les différentes positions qu'ils vont adopter à l'égard de ces populations exilées – entre hostilité et solidarité – en les articulant au cadre politique ainsi développé. Par ailleurs, il sera également question des effets que cette problématique engendre sur les relations sociales des habitants défendant des positions opposées.

La présence constante de gendarmes, de policiers et de militaires dans la vallée, de même que les plusieurs arrestations ayant eu lieu pour aide à l'entrée, au séjour et à la circulation d'étrangers en situation irrégulière, constituent un frein à la pratique de solidarité de certains habitants, pourtant favorables à la présence de migrants. Par peur des conséquences juridiques, ces acteurs font le choix de ne pas héberger de migrants et de ne pas participer aux actions visant à faciliter leur entrée et leurs déplacements sur le territoire français. Toutefois désireux de venir en aide aux populations exilées présentes à la frontière franco-italienne, ces habitants font alors des dons d'argent, de nourriture ou de vêtements à l'association Roya Citoyenne.

¹⁹ TH. P. « Le Département vote une motion contre la répartition des migrants de Calais en France », *Nice Matin*, 23/09/2016

Dans ce contexte contraignant, d'autres habitants sont, au contraire, prêts à outrepasser les lois pour venir en aide aux migrants. Une partie d'entre eux s'inscrit alors dans une démarche d'*objection de conscience* : à titre personnel, ils refusent de se soumettre à une loi qu'ils considèrent injuste, préférant agir en accord avec leur conscience morale. S'ils font cela de façon relativement discrète, d'autres habitants actifs décident, quant à eux, de rendre publiques et politiques leurs pratiques, s'inscrivant ainsi collectivement dans la *désobéissance civile* (Celikates 2013).

Pour l'ensemble de ces citoyens actifs, le cadre politique inhospitalier constitue le motif de leur action : c'est parce que l'état, et l'Union Européenne en générale, ne prennent pas suffisamment en charge les potentiels demandeurs d'asile que ces habitants décident de les accueillir, et de les aider à passer la frontière franco-italienne. Certains s'engagent également dans des actions militantes afin de dénoncer la passivité de ces institutions politiques. Aussi lors d'une déclaration sur un journal télévisé, l'un des habitants expliquait à la sortie de son procès :

On est en train de pallier à une carence de l'état, on fait le travail de l'état. Et moi je suis pas, j'ai pas la formation adéquate pour faire ça, je suis pas assistante sociale, j'ai aucune formation la dessus et on est obligé de le faire, parce que le problème est réel, il y a des gamins et des familles qui sont en déshérence sur les routes, qui se mettent en danger, et on est obligé de réagir, on est complètement obligé de réagir²⁰.

L'urgence de la situation locale, et l'inhospitalité politique départementale et nationale, poussent ainsi des habitants, et les obligent moralement, à venir en aide aux populations en détresse qu'ils rencontrent sur les routes de montagne. En d'autres termes, les pratiques de solidarité interindividuelle se substituent à une solidarité institutionnelle internationale jugée défailante.

Par ailleurs, l'inhospitalité politique incarnée par les effectifs policiers visant à contrôler la frontière, et à surveiller les habitants de la vallée qui viennent en aide aux « étrangers en situation irrégulière », a également des effets sur la vie sociale de la vallée et affecte particulièrement les relations entre les habitants « solidaires » et les habitants hostiles aux migrants. Il semblerait, en effet, que des habitants, agacés de la persistance du flux de migrants arrivant dans la vallée, fassent usage de délation auprès des gendarmes, afin de les informer de l'identité des personnes qui accueillent des migrants chez eux. De ce fait,

²⁰ Interview de l'habitant, *France2vinfo*.

craignant d'être dénoncés, certains habitants investis dans des pratiques de solidarité et d'hospitalité, préfèrent taire leur engagement.

Compte tenu de la polarisation globale des réactions des habitants – entre rejet et entraide –, l'expression d'un avis favorable à l'égard des migrants sera plus ou moins acceptée en fonction des interlocuteurs en présence. Aussi, après m'avoir dit que « tous » les habitants de la vallée étaient hostiles aux migrants, Simone et Charly, deux amis travaillant à l'hôpital de Tende, m'ont expliqué que sur leur lieu de travail, s'il est tout à fait acceptable d'exprimer son opposition, parfois malveillante, à l'égard de ces populations étrangères transitant par la vallée, il est en revanche, peu recommandé d'assumer ses pratiques de solidarité et d'hospitalité :

Charly : Je sais pas, peut-être que les autres pensent qu'on est contre aussi hein

Simone : Ouais, ça ne se dit pas. SILENCE.

Question : Qu'est ce qui ne se dit pas, d'être contre ou d'aider ?

S : D'aider.

C : Ça ne se dit pas, je pense que –

S : Etre contre ça c'est pas un problème hein, même sur le lieu de travail « ouais qu'est ce qu'ils nous emmerdent » (...) « On a cas les rejeter dans la mer » - moi ça je l'ai entendu hein, « on a qu'à les rejeter dans la Méditerranée »

C : Mais du coup le fait d'aider ça se dit pas parce que, c'est simplement mal vu.

Cet extrait illustre alors le rapport de force qui naît de l'opposition des habitants *pour* et *contre* la présence de migrants. Au sein d'un groupe majoritairement contre, ces individus « solidaires » taisent leur position afin de s'aligner aux normes du groupe qui définissent ce qui est socialement acceptable et ce qui ne l'est pas, ce qui est « *mal vu* ». L'exemple décrit ici, est d'autant plus parlant qu'il se déroule sur le lieu de travail des enquêtés. En effet, au sein de la sphère professionnelle la parole est particulièrement sujette à des autocontrôles, et doit bien souvent se conformer au discours majoritaire, si l'individu ne veut pas risquer d'être mis à l'écart par ses collègues de travail. Simone et Charly mettent ainsi en place une stratégie de présentation de soi qui consiste à ne pas aborder le sujet des migrants dans leur vie professionnelle, n'affichant de ce fait, aucun parti pris ; « *peut-être que les autres pensent qu'on est contre aussi* ».

Le rapport aux habitants hostiles aux migrants, qui pousse ici Simone et Charly à dissimuler leurs pratiques de solidarité à leurs collègues de travail, n'est toutefois pas vécu de la même

manière par tous les habitants « solidaires ». Pour comprendre comment la problématique des migrants impacte les relations sociales de la vallée, il est important de recontextualier le discours de ces acteurs.

Précisons premièrement, que la forme que peut prendre cette relation est conditionnée au village et au cercle social dans lequel il s'exprime. En effet, au sein d'une communauté engagée en faveur des migrants, il sera à l'inverse, difficile de tenir une position hostile – bien que l'enjeu ne sera pas tout à fait le même, compte tenu du risque de délation. Deuxièmement, la pression sociale est ressentie différemment d'un individu à l'autre, selon son degré d'investissement dans l'aide apportée : un habitant engagé de façon militante assumera plus aisément son opposition puisqu'une telle attitude revendicatrice suppose de fait, une certaine confiance en soi et en ses actions.

Après avoir souligné l'ancrage historique de la division de la vallée, puis analysé les effets que le contexte politique inhospitalier implique sur les relations sociales des habitants adoptant des positions opposées, il s'agit maintenant d'interroger ce qui sous-tend la réaction des habitants confrontés à l'arrivée des migrants dans la vallée.

2. L'ARRIVEE DES MIGRANTS REVELATRICE D'UNE FRONTIERE SOCIALE ENTRE NOUVEAUX ARRIVES ET NATIFS.

Cette recherche exploratoire a, dans un premier temps, cherché à identifier les habitants actifs dans l'aide et l'accueil des migrants. Il est rapidement apparu que la majorité des habitants « solidaires » fait partie de la population que je nomme ici les *nouveaux arrivés*, c'est-à-dire, les personnes qui ne sont pas nées dans la vallée, mais qui sont venues s'y installer au cours de leur vie. En effet, un natif très engagé dans ce mouvement de solidarité a estimé au nombre de 200, les nouveaux arrivés investis dans des pratiques de solidarité et d'hospitalité, contre seulement 6 natifs. Evidemment, ces chiffres n'ont aucune validité statistique, mais ils nous offrent tout de même un ordre de grandeur rendant compte du lien qui semble associer l'ancienneté de résidence, et le comportement adopté vis-à-vis des migrants. Ce chapitre vise à questionner cette relation, et à proposer des pistes de réflexion afin d'expliquer à la fois, l'investissement solidaire d'une partie des nouveaux arrivés, ainsi que l'inaction, voire l'hostilité, de la majorité des natifs.

2.1. DES NOUVEAUX ARRIVÉS SOLIDAIRES ?

Si les nouveaux arrivés semblent être plus nombreux que les natifs à s'investir dans des pratiques de solidarité envers les migrants présents dans cette zone frontalière, cela ne signifie pas pour autant que tous les nouveaux-arrivés rejoignent ce mouvement de solidarité. Cette nuance nous amène à repenser le lien qui semble apparaître *prima facie* entre l'ancienneté de résidence et les comportements adoptés par les nouveaux-arrivés à l'égard des migrants. De ce fait, plutôt que le temps passé dans la vallée, il s'agit finalement d'interroger les motivations qui sous-tendent l'installation de ces habitants dans les villages de la Roya. Quand, et pour quelles raisons, les nouveaux arrivés aujourd'hui investis dans des pratiques de solidarité et d'hospitalité envers les migrants, ont-ils décidé de venir vivre dans la vallée de la Roya ?

Les entretiens réalisés pour cette enquête exploratoire, de même que mes observations sur le terrain, ont premièrement révélé qu'une partie de cette population active dans ce mouvement de solidarité était venue s'installer dans la vallée de la Roya au lendemain de mai 68 pour concrétiser un idéal de vie. En effet, comme dans beaucoup d'autres vallées françaises dans les années 70, la vallée de la Roya a attiré des jeunes gens en quête du lieu parfait pour fonder des communautés. Ces espaces de vie collective, fondamentalement en rupture avec la société, ont alors rassemblé, au fil des années et au gré des rencontres, un ensemble de nouveaux arrivants guidés par l'enthousiasme du retour à la nature, et par un idéal de fraternité humaine. Un ancien *communard* – comme les appelle B. Lacroix (1981) – venu s'installer dans la communauté de Castou²¹ dans les années 70, explique ainsi avoir avant tout été séduit par l'alternative que la vie en communauté offrait :

*Je suis tombé sur 300 personnes pieds nus. J'ai pris ma claquasse. J'y suis resté bloqué pendant treize ans. Je m'étais fixé un défi personnel: savoir si je pouvais vraiment vivre sans le système. C'était une question très importante pour moi. Et oui, c'était possible.*²²

Si au fil des années, ces premières communautés ont progressivement disparu de la vallée²³, certains communards sont restés y vivre et se sont intégrés dans les différents villages de la Roya. De retour dans la société, ils sont devenus propriétaires ou locataires d'un logement qui leur est propre, sans pour autant, perdre les valeurs qui ont animé leur jeunesse et motivé

²¹ Castou est un hameau de Saorge.

²² Andreani-Facchin Emmanuelle, Boisson Pierre, « La vallée insoumise », Society, 04/2017.

²³ Précisions ici, que des communautés se créent encore aujourd'hui dans la vallée.

leur installation dans la vallée. Aussi, certains anciens communards transposent aujourd'hui les valeurs sur lesquelles reposait leur vie en communauté à la cause des migrants. Ces derniers, reconnus comme appartenant à une commune humanité, entrent ainsi dans le régime de fraternité, de solidarité, et de partage généralisé défendu par ces nouveaux arrivés. Dans une même logique, la quête de liberté et d'autonomie qui ont amené ces habitants à rejoindre le mouvement communautaire, offre également un cadre pour penser, aujourd'hui, leur rapport aux politiques inhospitalières française et européenne ; les pratiques actuelles de désobéissance civile faisant échos à leur volonté passée de se défaire de toutes formes d'autorité.

L'installation des communards dans années 70 a constitué un préalable à l'arrivée, plus récente, de nouveaux arrivés d'un autre genre. Âgés de 20 à 40 ans, ces nouveaux habitants suivent les traces des soixante-huitards, guidés par les mêmes valeurs, mais les exprimant de façon moins radicale. « Plus réalistes, soucieux de trouver de nouvelles racines pour eux même, plus que des révolutions pour tous », ces nouveaux arrivés font ainsi partie de la nouvelle vague, théorisée par D. Léger et B. Hervieu (Frémont 1981). Qu'ils soient issus de zones urbaines ou rurales, ils sont séduits par les espaces verts et montagneux de la vallée, et partagent une conception assez semblable du monde social, prônant la liberté, l'égalité, le respect de l'Autre et de la nature. Si ces valeurs ne se concrétisent plus dans le choix d'une vie en communauté, nous les retrouvons cependant dans les emplois que ces nouveaux arrivés exercent : guides de montagne, agriculteurs, artistes, animateurs, travailleurs sociaux etc.

Ainsi, si le mode de vie de ces nouveaux habitants de la deuxième vague est moins radical qu'il ne l'a été dans les années 70, ce sont néanmoins les mêmes valeurs libertaires et humanistes qui ont guidé ces nouveaux arrivés à s'installer dans la Roya, et qui motivent aujourd'hui, l'investissement de certains d'entre eux dans l'aide et la protection apportée aux migrants. Anarchistes, communistes ou écologistes, ils partagent également des convictions politiques qui témoignent d'un rapport distant entretenu avec l'état.

En somme, la majeure partie des nouveaux arrivés venant en aide aux migrants semble appartenir à ces différentes vagues d'installations, toutes guidées par des idéaux et des valeurs qui expliquent aujourd'hui les pratiques de solidarité et d'hospitalité dans lesquelles certains s'investissent, en dépit du contexte politique contraignant. Par ailleurs, nous verrons dans le chapitre 3, que si les habitants inscrits dans ce schéma d'installation sont, en grande

majorité, bienveillants à l'égard des migrants, tous ne s'engagent pas avec la même intensité dans le mouvement de solidarité en faveur des migrants.

Rappelons pour finir, que l'ensemble des individus catégorisés comme nouveaux arrivés, ne se montre pas nécessairement favorable à l'arrivée des migrants. En effet, lorsque des individus viennent s'installer pour des raisons professionnelles uniquement, rien n'indique *a priori* qu'ils apporteront leur aide aux migrants ; d'autres facteurs seront à prendre en compte, tel que la socialisation, ou l'orientation politique par exemple.

En somme, il ne s'agit pas ici de prétendre que les nouveaux arrivés forment un groupe homogène, réagissant tous de la même manière à cette situation sociopolitique, mais seulement d'expliquer que la majeure partie de la population de la vallée investie dans le mouvement de solidarité observé, sont des personnes qui s'y sont installées dans l'espoir de s'épanouir en accord avec les valeurs humanistes et libertaires qui leur sont chères, ces mêmes valeurs guidant aujourd'hui leur engagement auprès des migrants.

2.2. DES NATIFS HOSTILES AUX NOUVEAUX ARRIVES, COMME AUX MIGRANTS ?

Cette recherche exploratoire visant essentiellement à comprendre les pratiques de solidarité et d'hospitalité dans la vallée de la Roya, ne permet pas d'analyser concrètement l'indifférence et l'hostilité que la majorité des habitants natifs éprouvent à l'encontre des migrants. Toutefois, ce travail de terrain a pu révéler l'existence d'une frontière sociale entre le groupe de natifs et les nouveaux arrivés. Comme le proposait N. Elias (1997) dans son ouvrage *Les logiques de l'exclusion*, il s'agit ici de partir du modèle établis/marginaux et d'en comprendre le fonctionnement avant de proposer des pistes de réflexion sur sa transposition possible au rejet des migrants par les natifs de la vallée de la Roya.

La frontière nouveaux arrivés / natifs

La frontière entre nouveaux arrivés et natifs observée aujourd'hui dans la vallée, peut être comprise au regard de l'installation des communards dans les années 70. Outre quelques « anciens », paysans ou bergers, heureux de s'apercevoir que le retour à la nature séduisait des jeunes, la plupart des natifs a vu d'un mauvais œil l'arrivée de cette nouvelle population

aux codes marginaux. L'un des membres de la communauté de Castou, venu s'installer au lendemain de mai 68 dans la vallée, racontait ainsi dans un article du journal *Society*²⁴ :

Les vieux hallucinaient de nous voir vivre comme eux. Alors que la génération des 35-50 ans ne comprenait pas qu'on renie le confort matériel, tout ce pour quoi elle s'était battue.

La frontière semble ici se construire sur des critères de ressemblance et de différence des modes de vie. Ce premier cadre d'analyse, faisant écho à la solidarité théorisée par R. Zoll (2001), nous permet ainsi de comprendre que les activités agricoles des nouveaux arrivés et leur refus de participer à la société de consommation, a pu faciliter la création de liens avec les paysans âgés de la vallée vivant, eux-aussi, de façon rustique – n'étais-ce pas, d'ailleurs, sur ce modèle alliant authenticité et nature, que reposaient les aspirations des communards ? A contrario, l'idéal de vie qu'ils venaient concrétiser dans la vallée était fondamentalement en rupture avec la société majoritaire, représentée ici par la population de la vallée de moins de 50 ans. Les différences de modes de vie participent ainsi à créer une frontière sociale entre des individus qui s'épanouissent dans la société, et d'autres qui s'épanouissent en dehors de celle-ci.

Au-delà de la simple différence, il est également question ici d'un groupe qui s'est fabriqué en opposition avec un autre. En effet, dans un premier temps, la relation entre les nouveaux arrivés et les natifs s'est construite sur un rejet mutuel. D'une part, l'isolement, la vie en autarcie, et la rupture avec la société étaient désirés par le groupe des communards. Ces aspects faisaient partie de leur philosophie et de leur objectif poursuivi :

*On faisait tribu, tous habillés pareil, on était sans doute un peu fermé*²⁵.

D'autre part, les natifs ont rejeté ce groupe de nouveaux arrivés sur le principe de leur différence, mais aussi sur l'incompréhension de cette dernière. En effet, la signification que les communards accordaient à cette rupture avec le système était méconnue et incomprise par le reste de la société de la vallée ; le mode de vie défendu par ces nouveaux arrivés a donc été perçu comme une régression par le groupe des natifs. Ainsi, face à un certain conservatisme politique, les communards, prônant notamment une libération sexuelle, étaient assimilés à des « sauvages » :

*Les chasseurs mettaient des affiches qui disaient: « À quand l'ouverture de la chasse aux Indiens ? »*²⁶

²⁴ Andreani-Facchin Emmanuelle, Boisson Pierre, « La vallée insoumise », *Society*, 04/2017.

²⁵ Ibid.

Cet extrait montre qu'à l'image de Weston Parva²⁷, les natifs de la vallée s'estimaient « humainement meilleurs » que les nouveaux arrivés (Elias and Scotson 1997). Toutefois, si N. Elias explique que le manque de cohésion au sein du groupe des marginaux contribue à sa domination par le groupe établi de longue date, la frontière entre les nouveaux arrivés et les natifs de la vallée de la Roya des années 70 ne semble pas répondre à ce schéma. En effet, la solidarité et la cohésion sociale étaient inhérentes à l'existence même du groupe des communards puisque son identité reposait sur les principes de fraternité, de partage, et de communauté. Ici, c'est précisément l'unité des nouveaux-arrivés, et la menace que celle-ci représentait pour la stabilité du pouvoir détenu par le groupe natif, qui a contribué à l'opposition observée entre ces deux catégories d'habitants – la menace étant d'ailleurs bien réelle, puisqu'aux élections municipales de 1995, les communards étaient prêts à « prendre » la mairie de Saorge :

À quelques voix près, on a failli fonder une commune libre²⁸.

Qu'en est-il de nos jours ? Si les communautés des années 70 ont disparu, la frontière séparant les nouveaux-arrivés et les natifs continue à avoir du sens. En effet, aujourd'hui encore, tout le monde sait dans la vallée qui est natif et qui ne l'est pas. Néanmoins, la force discriminante de cette frontière sociale n'est plus aussi intense, et varie selon les villages.

La persistance de cette opposition reste particulièrement explicite à Tende et la Brigue où tous les nouveaux venus sont identifiés par l'expression locale *recampum*, comme me l'explique Simone, une femme venue s'installer dans la vallée il y a quelques années, après être tombée amoureuse d'un tendasque :

Simone : Et quand on est pas tendasque... on est un peu mal vu hein (...) Oui on a même un petit nom hein.

Question : C'est quoi le petit nom ?

S : C'est le recampum.

Q : Ca veut dire quoi ?

S : Bin l'étranger ! C'est celui qui n'est pas tendasque c'est un étranger.

Q : Vous dites ça parce que c'est comme ça que vous l'avez vécu en arrivant ? y a eu des apriori sur vous parce que vous étiez pas native de Tende ?

S : Oui mais après voilà moi ça me dérangeait pas.

²⁶ Andreani-Facchin Emmanuelle, Boisson Pierre, « La vallée insoumise », Society, 04/2017

²⁷ Weston Parva est la communauté étudiée par N. Elias dans *Les logiques de l'exclusion*.

²⁸ Andreani-Facchin Emmanuelle, Boisson Pierre, « La vallée insoumise », Society, 04/2017.

L'usage d'un terme issu du patois local pour catégoriser les étrangers du village, met en évidence les critères culturels sur lesquels repose l'altérisation des nouveaux arrivés ; la langue servant « de signe de reconnaissance [qui] définit un espace-frontière » (Lochak 1985 : 15). Cette identification de l'étranger se fait surtout ressentir à Tende et La Brigue puisque les habitants de ces villages semblent être unis par un fort sentiment d'appartenance à *leur pays*, et partagent une identité locale qu'il s'agit de défendre face à l'arrivée de nouveaux habitants.

Si l'on « se méfie de l'Autre parce qu'il est différent, [et] qu'il menace l'unité et l'homogénéité du groupe », l'identification de l'altérité d'autrui permet, en retour, de mettre en lumière ce qui unit son propre groupe (Lochak 1985 : 42). De même que l'occupation anglaise a contribué, durant la Guerre de Cent Ans, à éveiller la conscience des français quant à « la communauté de manières de sentir, de penser et d'agir qui les différenciaient des autres » (Lochak 1985 : 31), nous pouvons ici faire l'hypothèse que les villages de Tende et La Brigue, ayant appartenu alternativement à la France, puis à l'Italie, avant de redevenir français en 1947, ont construit une identité locale d'autant plus forte, que leur affiliation à une communauté nationale ne paraissait jamais définitive. L'Autre, tantôt compatriote, tantôt étranger, semble ainsi avoir participé à renforcer la cohésion de la population de ces deux villages.

Cette frontière est-elle imperméable ? Il semblerait que non. Si un nouvel arrivant reste vivre suffisamment longtemps à Tende, et qu'il apprend l'histoire et la culture du village, il peut réussir à passer de l'autre côté de la frontière sociale établie, et être ainsi considéré comme un semblable par la population native. Tel est le cas d'un prêtre, originaire de la Trinité et vivant à Tende depuis maintenant 30 ans :

Moi je ne me sens pas vraiment un étranger ici, je le suis un peu, mais comme je m'intéresse un peu à l'histoire du pays (...) Enfin je suis tellement inculturé dans le pays que je ne suis plus un étranger pour eux. (...) Et je travaille aussi pour valoriser ce patrimoine.

Cet exemple de *repositionnement individuel* (Wimmer 2008) nous informe sur la signification de cette frontière. En effet, si elle semble relever d'un mode de transmission générationnelle (il faut être issu d'une famille implantée depuis longtemps dans la vallée), cet extrait témoigne finalement d'une frontière basée sur le comportement : il s'agit de prouver son respect vis-à-vis de la culture et de l'identité du village, pour gagner la confiance des natifs et être accepté comme l'un des leurs. De ce fait, la frontière établie sur un critère d'ancienneté correspond finalement moins au temps passé dans la vallée, qu'à ce

que cette temporalité représente : ne maîtrisant pas la culture locale, le nouvel habitant est ainsi considéré comme un étranger dont les mœurs et la culture menacent l'identité du groupe des natifs.

Par ailleurs, si la frontière sociale séparant les natifs des nouveaux arrivés demeure stable au cours des années, sa signification et sa justification, quant à elles, varient en fonction de la qualité du groupe de nouveaux habitants. En effet, nous avons vu qu'elle s'établit sur un critère d'ancienneté et de (mé)connaissance de l'identité locale lorsque les nouveaux arrivés et les natifs ne diffèrent « pas plus par leur classe sociale que par leur nationalité, leur origine ethnique ou raciale » (Elias and Scotson 1997 : 36). Toutefois, si d'autres différences apparaissent, elles seront mobilisées par les natifs pour renforcer la frontière qui les distingue des autres. Cela a notamment été observé lorsque des collégiens en difficulté scolaire ont été transférés de leurs établissements scolaires du littoral à Tende :

Oui mais regarde, regarde ces jeunes (...) qui ont été acceptés au collège, ils ont jamais été acceptés par la population, ni même par les élèves. (...) [Des jeunes] qui étaient déscolarisés qui étaient en échec, en échec scolaire (...) ils n'arrivaient même pas, ils ne mangeaient pas ensemble à la cantine avec les autres élèves. C'était heu, enfin dans le même collège on en arrivait – alors parce que c'était Mohamed, Fatima heu voilà. Mais c'est tout !

Ici le rejet de ces nouveaux pensionnaires se construit, en plus de leur condition de nouveaux arrivés, sur leur origine ethnique ; ce nouveau critère de mise à l'écart venant renforcer la frontière sociale qui les sépare des natifs. A ce sujet, N. Elias (1997) explique que les « relations de race » ne diffèrent finalement pas des relations établis/marginaux, mais que « deux groupes n'aient pas la même apparence physique (...) a simplement l'effet d'un signe distinctif qui rend les intrus plus aisément reconnaissables ».

Par ailleurs, l'exclusion de ces nouveaux collégiens est également justifiée par leur niveau scolaire. Désireux de se distinguer de ces derniers, les natifs expriment alors un fort mépris à l'égard de cette nouvelle population, accentuant ainsi l'étiquette de « moindre valeur humaine » qu'ils leur attribuent (Elias and Scotson 1997 : 36) :

Qu'ils rentrent chez eux, qu'on les laisse à Nice, qu'est ce qu'on nous amène la merde du littoral.

Ainsi, à l'image de l'analyse que N. Elias propose des logiques d'exclusion observées à Weston Parva, ici aussi « la supériorité humaine – le charisme de groupe – que les installés [s'attribuent va] de pair avec les caractéristiques « mauvaises » – la disgrâce collective – qu'ils [attribuent] aux intrus » (Elias and Scotson 1997 : 37). Cette symétrie selon laquelle

les qualités d'un groupe sont mises en lumière par la stigmatisation des défauts de l'autre, s'accompagne dans ce dernier extrait d'entretien d'une identification à la localité, soulignant alors le rapport au territoire qui sous-tend la frontière sociale entre autochtones et nouveaux habitants.

Les natifs et les migrants :

Ce détour par l'analyse des relations sociales entre natifs et nouveaux arrivés dans la vallée de la Roya, nous offre un cadre pour penser l'hostilité ou l'indifférence qu'une majorité de natifs éprouve à l'égard des populations migrantes transitant par la vallée depuis plusieurs années. Après avoir vu que la frontière sociale établie pour mettre à l'écart les nouveaux arrivés reposait d'abord sur un critère d'ancienneté, le dernier exemple abordé nous a montré que, lorsqu'ils en ont l'occasion, les natifs mobilisent des caractéristiques ethniques afin de renforcer leur distinction et d'exclure les membres des autres groupes. Aussi, il semblerait que la mise à l'écart des migrants repose moins sur des critères raciaux, que sur la menace que leur double altérité représente pour la stabilité de l'identité locale : non seulement ce sont des nouveaux arrivés, mais ils sont de plus, étrangers au pays, à la culture, et parfois à la langue nationale. Toutefois, cette recherche exploratoire s'attendant principalement à étudier les degrés d'investissement des habitants « solidaires », trop peu d'éléments sont ici disponibles pour étayer cette explication du rejet des migrants par la majorité des natifs de la vallée. Cette hypothèse reste donc en suspend pour l'instant.

Néanmoins, le cadre d'analyse développé ici nous permet de saisir les enjeux qui se jouent pour les quelques natifs qui voudraient venir en aide aux migrants. En effet, tous les autochtones ne sont pas hostiles à ces derniers : certains d'entre eux sont concernés et sensibles à la situation vécue par ces populations exilées, mais leur passage à l'action semble contraint par leur appartenance au groupe établi de longue date. Dans certains contextes, ce groupe cohésif exerce effectivement un contrôle social sur ses membres, aussi il serait « mal vu » pour un natif appartenant à un cercle social ainsi contraignant, de venir en aide aux migrants.

Par ailleurs, l'ancienneté de ces habitants confère à certains d'entre eux, une relation privilégiée avec les instances de pouvoir. Or, dans le contexte politique inhospitalier, s'investir dans des actions soutenant les migrants risquerait de mettre en péril les liens qu'ils

entretiennent avec la mairie et les intérêts qui en découlent. Ces habitants soucieux de protéger leur image et leur position sociale dans la vallée, semblent donc participer de façon cachée à l'aide apportée aux migrants :

Enfin après d'un autre côté tu vois que les gens donnent, donnent des habits, apparemment donnent des sous aussi – l'association apparemment ils reçoivent beaucoup pas mal de dons d'argent – bah l'autre jour quand tu m'as vu avec Didier, il y avait une remorque de fringue hein. Donc... il y avait des fringues, on les a chargé dans un caisson il y avait des choses neuves hein, donc, les gens donnent mais ils ont pas envie d'être embêtés voilà, voilà.

Q : Ouais c'est une façon de participer sans...

Ouais, ouais ouais. Là haut ça se fait pas mal ça. Ouai ouai je te donne, tu mets pas mon nom hein (RIRE), je te donne même des sous, mais t'écris pas mon nom. Ca se, ça se pratique ce genre de trucs ouais.

Dans son analyse des relations sociales à Weston Parva, N. Elias (1997) explique que le contrôle social passe par une « menace de potinages désobligeants pour ceux qu'on soupçonnait de passer outre » le clivage établis/marginaux. Si l'usage de commérages est également observable au sein du groupe natif de la vallée de la Roya, les conséquences de cet outil de contrôle social sont d'autant plus craintes par les habitants, qu'elles peuvent donner lieu à des arrestations. Charly m'explique ainsi :

La dénonciation elle peut se faire aussi sans aller voir les gendarmes, mais ça peut être : tu as vu lui il fait ça, et je le dis à lui et je le dis à lui je le dis à lui je le dis à lui, c'est de la dénonciation à la fin hein, et voilà, sans faire le pas d'aller chez les gendarmes. Donc voilà quoi.

Nous avons vu dans cette partie que l'investissement des nouveaux arrivés dans des pratiques de solidarité peut être expliqué en lien avec les motivations qui sous-tendent leur installation dans la vallée de la Roya : venus rejoindre la partie de la vallée vivant en accord avec les valeurs humanistes qui leur sont chères, c'est au nom de ces mêmes valeurs que ces habitants s'engagent aujourd'hui dans le mouvement d'entraide destiné aux migrants. En revanche, la majorité des natifs, soucieuse de préserver son identité locale, semble mettre à l'écart les migrants, craignant que leurs différences ne mettent en péril la cohésion de son groupe construite au cours de l'histoire. En effet, comme l'expliquent M. Lamont et C.A. Bail (2005), « accepter les différences devient plus difficile et plus coûteux pour les groupes historiquement dominants quand les groupes dominés remettent en question les hiérarchies culturelles à travers lesquelles leurs identités ont acquis leur signification à travers les siècles ».



Ce deuxième chapitre a posé un regard assez général sur l'arrivée des migrants dans la vallée de la Roya, dessinant deux grands types de réactions : la solidarité et l'hostilité. La première partie s'ouvrant sur des contextualisations historique et politique, il s'agissait tout d'abord de resituer la situation observée aujourd'hui dans le cadre plus large dans lequel elle s'insère. En insistant sur l'inhospitalité politique j'ai pu montrer que la présence de migrants constitue aujourd'hui un défi pour la société française qui peine à articuler les solidarités interindividuelles et institutionnelles. Le détour par l'histoire a, quant à lui, révélé l'existence d'un lien entre les positions adoptées par les habitants et leur ancienneté de résidence dans la vallée. Une réflexion concernant l'histoire et l'état de la frontière sociale qui oppose les natifs aux nouveaux habitants, a finalement pu fournir un cadre d'analyse pour penser le rejet des migrants par la majorité des natifs. Prenant appui sur les travaux de N. Elias, il me semble pertinent, lors d'une prochaine étude, de réfléchir à l'hostilité dont sont victimes les populations exilées présente dans la vallée à travers ce prisme natifs/nouveaux arrivés.

Suite à ce chapitre consistant en une analyse générale et rigide, il s'agit à présent de s'intéresser de façon dynamique aux différents degrés d'investissement, ainsi qu'aux pratiques particulières des habitants offrant leur aide aux migrants. Alors que les parties précédentes ont été consacrées à articuler la situation vécue actuellement dans la vallée à des cadres historique et politique plus larges, il s'agit ici de lier les positions individuelles des acteurs à leurs représentations des migrants.

Chapitre III – Les pratiques des habitants et leurs représentations des migrants.

Après avoir dressé un portrait général des réactions que la présence des migrants a suscitées dans la vallée de la Roya, il s'agit ici de nuancer la polarisation entre solidarité et hostilité sur laquelle je me suis appuyée jusqu'à présent. En analysant les différents degrés d'investissement des habitants « solidaires », je montrerai dans une première partie que les positions des habitants ne sont pas immuables, mais évoluent au gré de leurs rencontres avec des migrants. Dans les deux dernières parties ensuite, il s'agira de s'intéresser plus précisément aux logiques d'actions que les habitants investis dans des pratiques de solidarité et d'hospitalité, adoptent en fonction de leurs représentations des migrants. Pour ce faire, j'aborderai succinctement ce que j'appelle ici, la *logique sociale d'action* qui repose sur la sensibilité de l'acteur à la souffrance d'autrui ; et la *logique politique d'action* qui, à l'inverse, implique une prise de distance avec les affects de l'Autre, au profit de l'intérêt commun défendu.

Ce chapitre s'appuie, en partie, sur l'ouvrage *La souffrance à distance* de L. Boltanski (1993) dans lequel il est question des positions qui peuvent être adoptées par des personnes assistant à distance au spectacle de la souffrance d'autrui. Bien que cette analyse concerne, au contraire, des habitants directement confrontés au malheur de l'Autre, cet ouvrage offre tout de même un cadre pertinent pour penser, d'une part, les places que la compassion et la justice tiennent dans l'investissement des acteurs. D'autre part, ces écrits constituent également un outil particulièrement utile pour apprécier les effets que la disparition de la distance peut avoir sur les spectateurs.

1. LA DYNAMIQUE DE L'INVESTISSEMENT SOLIDAIRE.

Cette partie vise à analyser de façon dynamique les positions que les habitants de la vallée de la Roya peuvent adopter à l'égard des migrants. Il s'agit d'abord d'établir un cadre explicitant les différents niveaux d'investissement possibles dans le mouvement de

solidarité envers les migrants – les habitants pouvant être concernés, investis ou engagés – afin de pouvoir montrer ensuite, comment et pourquoi, les individus passent d’un degré d’investissement à un autre. Pour finir, il sera à la fois question des dispositions sociales qui favorisent l’engagement de certains habitants, et des relations conflictuelles que des individus « solidaires » peuvent entretenir avec leurs instances de socialisation, lorsque celles-ci se montrent inhospitalières.

1.1. QUEL INVESTISSEMENT POUR LES HABITANTS SOLIDAIRES ?

Il s’agit, dans cette sous-partie, d’interroger les différents degrés d’investissement des habitants prenant part à des pratiques de solidarité et d’hospitalité envers les migrants. Classée ici sous la forme d’une typologie, cette échelle de participation nous permet de penser, d’une part, le rapport que ces acteurs entretiennent avec les migrants, et, d’autre part, l’attention qu’ils portent au contexte politique inhospitalier.

Premièrement, j’appelle *habitants concernés*, les individus sensibles à la situation vécue par les migrants, mais qui ne s’investissent pas de façon active dans l’aide apportée. Ils peuvent participer de façon ponctuelle et conditionnelle, acceptant certains *coûts* tels que des dons d’argent, mais refusant en revanche, les *risques* sociaux et légaux qu’une plus forte mobilisation implique (Fillieule, Mathieu, and Péchu 2009, 464). Ils se méfient d’une part, des conséquences sociales que l’aide apportée aux migrants pourrait engendrer : ils ne veulent pas risquer de « *se mettre le maire du village à dos* », inquiets des effets que cela pourrait avoir sur leur vie et leur position dans le village. D’autre part, suite aux différentes arrestations d’habitants solidaires de la vallée, les individus concernés craignent également les éventuelles conséquences juridiques qui pourraient découler de leur participation. En effet, Simone m’explique prendre au sérieux les enjeux que représente le « délit de solidarité » :

Bon après, après c’est vrai que ça reste délicat, fin c’est ce que nous disait Didier, nous on travaille dans la fonction publique hein, après... si on se fait arrêter on perd notre travail enfin, c’est vrai qu’après quand on est à la retraite c’est plus facile hein. SILENCE.

Cet extrait met en lumière le rôle que peut jouer la *disponibilité sociale* des habitants sur leur investissement : une personne ayant des responsabilités professionnelles risquant d’être affectées par un investissement plus conséquent, sera plus réticente à participer au

mouvement social qu'un habitant libéré de tout engagement personnel (Fillieule, Mathieu, and Péchu 2009, 507).

Deuxièmement, je nomme *habitants investis*, les personnes venant en aide aux migrants de façons ponctuelle ou régulière. Ils participent aux maraudes, et accueillent parfois des migrants chez eux. Leur hospitalité est conditionnelle, ménageant des périodes vacantes durant lesquelles ils retrouvent leur intimité personnelle et/ou familiale. Une jeune femme m'expliquait que ces retours à la vie privée, presque qualifiés de vacances, étaient ponctuellement nécessaires afin de pouvoir offrir un meilleur accueil par la suite. Pour finir, si ces personnes investies assistent parfois aux actions militantes visant à défendre les droits des migrants, elles n'en sont jamais les moteurs.

Troisièmement, j'appelle *habitants engagés*, les individus engagés de façon militante pour la reconnaissance des droits des migrants, et notamment ceux des mineurs non accompagnés. Tous sont des membres actifs de Roya Citoyenne, association à l'initiative de la plupart des actes militants, mais ils peuvent également organiser de façon individuelle des actions politiques et juridiques en faveur des migrants. Ces habitants engagés placent leur lutte au dessus de leurs intérêts individuels ; les risques juridiques ne constituent pas une crainte ici, mais sont mobilisés comme une ressource militante. En effet, faisant usage de désobéissance civile, ils expriment leur opposition aux lois et injonctions inhospitalières, telles que la mise en place des contrôles frontaliers et la condamnation de l'aide à l'entrée, au séjour et à la circulation des étrangers en situation irrégulière sur le territoire français. La médiatisation de leurs actions représente une autre ressource importante mobilisée pour dénoncer la situation dans la vallée de la Roya, et plus largement, celle à la frontière franco-italienne. Aussi les habitants engagés reçoivent fréquemment des journalistes, nationaux comme internationaux.

Outre leur militance, cette partie de la population est également très investie dans les pratiques de solidarité et d'hospitalité. Contrairement aux autres formes d'investissement développées, l'accueil est ici inconditionnel et continu, la seule limite étant le nombre de places disponibles pour assurer un hébergement digne et sécuritaire aux migrants.

Ces trois types d'investissement nous permettent d'appréhender le sens que les habitants accordent à leurs actions, selon qu'ils soient engagés de façon militante, ou simplement investis dans des pratiques de solidarité. Ils servent également à rendre compte du rapport qu'un individu peut entretenir au contexte politique, selon la position qu'il choisit d'adopter. Par ailleurs, les catégories proposées ici sont perméables et offrent, de ce fait, un cadre dynamique pour penser le passage d'un degré d'investissement à un autre.

1.2. DES SOCIALISATIONS MISES A L'EPREUVE.

Les processus qui mènent un individu à s'engager sont, depuis longtemps, travaillés et connus par la sociologie politique. Socialisation familiale, religieuse, puis plus tard, appartenance à un syndicat, sont autant d'instances qui constituent un terreau fertile à l'engagement militant d'un individu (Fillieule, Mathieu, and Péchu 2009). De même, des voyages et une sensibilité à l'internationale fabriquent des prédispositions pouvant mener une personne à s'engager dans des associations et actions humanitaires (Soulet 2004).

Au regard des nombreux travaux produits au sujet des processus de socialisations qui sous-tendent l'engagement d'un individu dans des organisations militantes ou humanitaires, il ne s'agit pas ici de discuter, *a posteriori*, des liens qui mettent en relation socialisation et engagement, mais simplement de les illustrer brièvement. En revanche, je m'attacherai à montrer par la suite, comment la situation sociopolitique rencontrée dans la vallée de la Roya, met à l'épreuve la socialisation religieuse et politique de certains habitants, non-prédisposés socialement à s'engager dans des pratiques de solidarité envers les migrants. En somme, l'objectif de cette sous-partie consiste à souligner le caractère dynamique des positions adoptées par les habitants qui, après avoir été confrontés à la souffrance des migrants, passent de la catégorie d'acteurs indifférents, à celle d'acteurs concernés et investis.

La socialisation comme disposition à un engagement humanitaire.

La socialisation primaire, bien souvent assurée par la famille, est le processus par lequel l'individu va acquérir les normes, les valeurs et les comportements nécessaires à sa vie en société. Elle est, par la suite, renforcée ou remplacée par les instances de socialisation secondaires, telles que l'école, les institutions politiques, religieuses, ou encore les groupes

de paires. L'ensemble de ce processus participe alors à construire les identités sociale et individuelle de la personne (Lahire 2013).

Cette étude sur l'investissement des habitants de la vallée de la Roya dans des pratiques de solidarité envers les migrants a ainsi révélé certaines dispositions à agir chez les individus les plus investis dans ce mouvement de solidarité. Sans en faire la liste exhaustive, je n'évoquerai seulement ici, la socialisation familiale et la sensibilité à l'internationale qui amènent certains habitants à s'engager pleinement en faveur des populations exilées présentes à la frontière franco-italienne (Soulet 2004, 184).

Le poids de la socialisation familiale est particulièrement visible sur l'engagement militant et solidaire de Cyril. Cet habitant accueille des migrants de façon inconditionnelle et mène également une lutte militante pour la reconnaissance des droits des mineurs étrangers non accompagnés. Arrêté à plusieurs reprises pour avoir transporté des étrangers en situation irrégulière, et avoir fait passer la frontière franco-italienne à des familles et mineurs non accompagnés, cet habitant n'hésite pas à prendre des risques juridiques et à faire usage de désobéissance civile pour venir en aide à ces populations exilées. Lors de sa dernière arrestation, la mère de Cyril s'est adressée au Préfet des Alpes-Maritimes sur les réseaux-sociaux, justifiant les pratiques de solidarité de son fils par sa socialisation primaire. Son intervention rend compte du devoir d'hospitalité, des valeurs de partage et de fraternité que cet habitant a appris au cours de son enfance :

Nous avons été famille d'accueil pendant 25 ans. Cyril avait 5 ans, Maël 7, quand les premiers enfants sont arrivés. Ils ont partagé leurs jouets, leur table, leur maison, leurs parents avec 15 enfants délaissés, de toutes origines, certains battus, violés Alors quand Cyril vous dit que ces enfants qu'il voit sur nos chemins et nos routes de la Roya, ce sont ses frères et ses sœurs, il ne vous ment pas. Et quand il interpelle si fort les services de l'ASE²⁹, c'est qu'il en connaît les rouages. Nous avons quatre enfants puisque ils ont accepté d'intégrer deux de ces enfants à leur famille, ce sont leur sœur et leur frère à présent et nous en sommes très fiers !

Par ailleurs, des expériences vécues à l'étranger, dans le cadre de voyages la plupart du temps, constituent également des dispositions qui semblent jouer un rôle important dans ces pratiques de solidarité envers des migrants. J. Siméant explique à ce sujet, que les « personnes sensibilisées à l'international, au voyage, à l'arrachement à soi, aux siens » représentent des proportions importantes de l'engagement humanitaire, notamment lorsque

²⁹ ASE : acronyme pour Aide Sociale à l'Enfance.

celui-ci à lieu à l'étranger (Soulet 2004). Aussi, lors des entretiens réalisés, de même qu'au cours de discussions informelles, plusieurs habitants m'ont parlé, à leur initiative, de leurs voyages en Afrique. Cet intérêt personnel pour le continent d'où sont issus les migrants présents dans la Roya, nous informe d'abord sur l'ouverture au monde de ces individus, de laquelle découle une solidarité élargie à l'humanité. De plus, souvent exprimées en termes affectifs, ces références à l'Afrique rendent compte de leur sensibilité à l'égard des migrants, identifiant ces derniers aux ressortissants africains rencontrés au cours de leurs voyages.

Ces deux exemples, pouvant s'accompagner de beaucoup d'autres, illustrent ainsi certaines dispositions sociales pouvant favoriser un investissement rapide dans ce mouvement social de solidarité visant à porter assistance aux migrants présents à la frontière franco-italienne. Toutefois, tous les habitants « solidaires » ne semblent pas bénéficier de ces dispositions habituellement mobilisées en sociologie pour rendre compte d'un engagement militant ou humanitaire.

La socialisation à l'épreuve des migrants.

Il est ici question de la mise à l'épreuve des valeurs et des normes transmises par la socialisation qui peut survenir à la suite d'un évènement marquant – ici la rencontre avec des migrants. Cette analyse concerne des habitants sans dispositions apparentes qui favoriseraient un investissement dans des pratiques de solidarité envers une population étrangère, et moins encore, à des pratiques comportant des risques légaux. Indifférents à la condition des migrants, et à la situation de la vallée de la Roya de façon générale, ces habitants vont cependant devenir des acteurs concernés, puis investis, après avoir été confrontés à la souffrance des migrants.

Qu'arrive-t-il lorsqu'une situation sociopolitique globale, au sujet de laquelle vous avez très peu, voire pas du tout de connaissance, vient littéralement frapper à votre porte ? Telle a été la situation à laquelle ont été confrontés, Simone et son mari, deux habitants de Tende. En effet, un matin, ce couple a découvert huit migrants dans leur jardin, cachés sous une couverture. Ne sachant que faire, Simone a appelé son ami Charly. Ensemble, ils ont alors installé et caché ces migrants dans une ruine du village, leur apportant de la nourriture à la tombée de la nuit. Confrontés pour la première fois à la présence des migrants dans la vallée de la Roya, Simone et Charly, peu informés *prima facie* sur cette problématique, sont alors devenus des acteurs investis.

Ce changement de position induit par une situation concrète impliquant une réaction empathique vis-à-vis de la détresse des personnes rencontrées, peut être compris comme un *choc moral*. Défini par Jasper, ce concept explique la naissance d'une action à la suite d'une émotion qui produit une indignation et « amène le sujet à réfléchir aux conflits de valeurs qui le conduisent à s'engager » (Fillieule, Agrikoliansky, and Sommier 2010). Dans la situation vécue et racontée par Simone et Charly, le choc consiste en l'improbabilité de l'évènement : les migrants étaient devant la porte de Simone. Par ailleurs, la dimension morale apparaît à la fois dans la détresse des personnes, et dans le fait qu'elles étaient mineures :

Simone : Des, des enfants

Charly : Et oui des enfants, des enfants

Question : Il y avait des enfants dans ceux...

C : Ah oui ils étaient jeunes tous

S : Oui sur les 8 il y avait 6 mineurs. SILENCE. Des enfants hein.

C : Beh ouais donc pas le droit de fermer les yeux

S : Alors c'est vrai que bon, c'est ça quand, on le sait mais quand on y est pas confronté, mais après quand ils sont devant la porte on ne peut pas y rester insensible.

Cet exemple est, d'une part, particulièrement révélateur de la dynamique de la typologie précédemment décrite : les frontières entre acteurs concernés, investis et engagés sont extrêmement poreuses. D'autre part, le choc moral, induit par un premier contact avec des migrants, fournit également une opportunité pour analyser l'instant de rupture, de doute, qui conduit ces habitants à remettre en question leur socialisation. En effet, après cette première expérience, Simone et Charly sont restés concernés par la problématique des migrants, et ont alors éprouvé de la déception ou de la honte, en réalisant que leurs référents de socialisation – une instance politique pour Simone, religieuse pour Charly – étaient indifférents, voire hostiles aux migrants.

Simone, votant habituellement au centre-droit, dit avoir éprouvé de la honte après avoir constaté l'indifférence du parti politique auquel elle adhère, vis-à-vis d'une problématique qui la touche et la concerne. Cette remise en question de sa socialisation politique a eu lieu après une conférence sur les migrants à Breil-sur-Roya, à laquelle n'étaient présents que des habitants que Simone classe à gauche :

C'est vrai que moi ça m'a fait de la peine à la réunion là, fin ce truc, où je me suis sentie bah plutôt de droite et j'ai dit mais « c'est terrible hein, je suis qu'avec des gens de gauche ». J'avais, j'avais honte quand même...

Q : Vous aviez honte d'être de droite ou vous aviez honte qu'il n'y ait pas plus de gens de droite qui –

Oui voilà voilà. Parce que c'est vrai je voyais ils étaient tous fin... j'ai dit fin... c'est, c'est honteux, parce qu'on peut être de droite fin... ça m'a fait de la peine quoi (RIRE) (...) oui moi c'est vrai je l'ai mal vécu, je suis rentrée et j'ai dit mais c'est pas possible. SILENCE. Parce qu'à la limite pendant la deuxième guerre mondiale il y avait aussi, y avait des gaulistes, fin y avait voilà, à un moment donné y eu des communistes et des gaulistes, là... Là ils sont où ? C'est Ciotti et Estrosi. Ça fait mal au cœur quand même.

Cette tension qui se joue entre les valeurs politiques d'un individu et sa réaction personnelle à une situation donnée, correspond à ce que L. Bargel appelle « une rupture avec son instance de sa socialisation » (Fillieule, Mathieu, and Péchu 2009). Si ce conflit prend la forme de la honte pour Simone, chez Charly il se traduit par de la colère et de la déception. En effet, ce dernier, ayant fait partie des confréries de pénitents à Tende, est agacé par le manque d'adéquation qu'il observe entre les principes religieux et leur mise en pratique :

La confrérie de pénitents noirs c'est la miséricorde, c'est l'aide, c'est l'accueil, c'est le maire de Tende qui est le président de la confrérie des pénitents noirs d'accord ? voilà, et oui il faut le savoir. Mais je sais pas, alors ils sont là, ils font des grands discours, des messes etcetera etcetera, et là tu as des gens qui arrivent là qui sont complètement perdus, pommés, malheureux, tout ce qu'on veut, tu fermes les yeux et après tu vas faire porter la croix le vendredi saint ? ça veut dire quoi ça, ça veut dire quoi ? SILENCE.

Q : Vous y êtes vous du coup dans la confrérie ?

Moi je suis dans plus rien (Q : Dans plus rien ?) Dans plus rien, voilà d'accord. J'étais dans pleins de trucs, je suis dans plus rien.

Q : Pour quelles raisons ?

Bah parce que je suis dégouté de tout ça (RIRE) voilà.

Face à ces ruptures avec leurs instances de socialisation, ces deux habitants se sont tournés vers l'association Roya Citoyenne. Bien qu'ils soient peu investis dans les actions entreprises par cette association, cette dernière est toutefois devenue un nouveau référent pour Simone et Charly. Ils sont en contact avec elle, s'informent de l'actualité de la situation des migrants à la frontière franco-italienne, et s'adressent à ses membres lorsqu'ils ont des questions concernant les migrants.

Ces deux exemples illustrent d'une part, la capacité qu'ont les habitants non-concernés à s'investir dans l'aide apportée aux migrants après avoir été confrontés pour la première fois

à la détresse de ces derniers. Cela fait écho aux travaux de K. Monroe qui révèlent, en s'appuyant sur l'exemple des juifs secourus lors de la Seconde Guerre mondiale, « que les explications par des intérêts (liés par exemple à des facteurs socioculturels) (...) ou par des appartenances politiques ou religieuses, ne permettent pas d'expliquer l'action des secoureurs », l'unique spécificité de ces derniers étant « leur sens élevé d'humanité partagée » (Boltanski 1993, 23). En outre, les discours de Simone et Charly dévoilent la démarche réflexive qu'ils adoptent envers leurs référents de socialisation, suite au choc moral induit par la mise en présence de migrants en situation de détresse.

2. SOLIDARITE ET HOSPITALITE PRATIQUES DANS UNE LOGIQUE SOCIALE.

Il s'agit ici d'étudier les actions engagées dans une logique sociale. Cette logique est caractérisée par une forte implication émotionnelle de l'acteur : sympathisant avec la souffrance d'autrui, ce dernier oriente son « action vers la possibilité d'une bienfaisance » (Boltanski 1993) afin de soulager la douleur du migrant à laquelle il assiste.

A travers le phénomène de compassion, nous montrerons comment la mise à distance des migrants disparaît, et laisse place à la naissance d'une obligation morale qui pousse les individus à s'engager dans des pratiques de solidarité et d'hospitalité. Cette logique les amène alors à construire des représentations des migrants orientées sur le malheur de ceux-ci. Ensuite, nous montrerons que, basées sur un échange, les actions engagées dans une logique sociale peuvent être comprises au regard de la dynamique du don/contre-don. Finalement, nous analyserons les pratiques d'hospitalité de ces habitants en les articulant à l'imaginaire qu'ils construisent autour des migrants.

2.1. COMPASSION : ENTRE VICTIMISATION ET ADMIRATION.

La compassion est l'élément principal qui caractérise un investissement de logique sociale dans des pratiques de solidarité et d'hospitalité. H. Arendt définit cette réaction au malheur de l'Autre, en la différenciant de la pitié. La première est caractérisée par la mise « en présence de ceux ne qui souffrent pas et ceux qui souffrent » et, contrairement à la pitié qui opère une généralisation à distance, la compassion s'adresse à une unité particulière

(Boltanski 1993). En reprenant les écrits de H. Arendt, L. Boltanski insiste alors sur la dimension pratique de la compassion qui « ne parle que dans la mesure où il lui faut répondre directement aux sons et gestes expressifs par lesquels la souffrance se fait visible et audible au monde » (Arendt cité par Boltanski 1993, 19). Ici, cette sensibilité à la détresse de l'individu exilé repose d'abord, sur la ressemblance que l'habitant établit avec le migrant et sa souffrance, mettant ainsi à mal, toute tentative d'altérisation. En effet, la disparition de la distance physique – les habitants sont confrontés physiquement aux migrants – implique alors un rapprochement social – les habitants reconnaissent le migrant comme un semblable, au nom de leur commune appartenance à l'humanité (Soulet 2004). La prise de conscience qu'implique cette proximité, caractérise cette logique sociale :

Un prêtre : Quand on a de la chaire en face de soit, on ne peut plus être comme avant

*

Simone : Bin voilà c'est, c'est, c'est des gens malheureux qui bin chez moi, devant chez moi donc –

Charly : c'est des être humains quoi

Simone : voilà on peut pas fin (...) quand ils sont devant la porte on ne peut pas y rester insensible.

*

Catherine : à partir du moment où la porte s'ouvre, là il peut se passer des choses quoi (...) tu as à faire à des hommes ou des femmes quoi, t'as pas à faire à des, à l'image qu'on te donne des migrants qui viennent.

Ces extraits montrent que la première confrontation au malheur du migrant engage une solidarité mécanique élargie (Zoll 2001) : le lien d'entraide ne se fonde pas sur la considération de la différence d'autrui, mais sur leur égale qualité d'être humain. La disparition des distances physique et sociale, rendant visible et compréhensible la détresse du migrant, correspond à ce que L. Boltanski appelle « la possibilité de connaître » (Boltanski 1993, 21). Cette dernière entraîne alors un engagement moral chez l'habitant guidé par une logique sociale : il s'agit d'agir pour soulager la douleur observée. Cela fait écho à la topique du sentiment proposée par L. Boltanski (1993), selon laquelle, un individu ayant sympathisé avec le malheur d'autrui, se trouve obligé moralement de passer à l'action. Par ailleurs, les habitants agissant dans une logique sociale participent souvent à renforcer cette obligation de conscience en s'impliquant personnellement et émotionnellement dans la souffrance observée. Ayant recours à des processus d'identification – « ça pourrait être ma

filles, mon fils » – les habitants ne se contentent plus de constater les proximités physique et sociale issues de leur rencontre avec un migrant, mais ils travaillent à construire de la ressemblance. Cette investissement personnel, caractéristique de la logique sociale, donne alors lieu à une ambivalence dans le discours de ces habitants, oscillant entre des représentations victimisante et admirative des migrants.

La victimisation des migrants, d’abord, se traduit au travers de termes tels que « *pauvres gens* ». Elle est également appuyée par un processus d’infantilisation qui vise à souligner la détresse des migrants. Aussi, à travers l’usage de termes tels que « *gamine* », « *gamin* », le sentiment d’obligation morale des habitants est renforcé :

Tu vois tu imagines une gamine, une nana avec un gamin dans les bras et qui vient taper à ta porte, il faut quand même être inhumain, tu vois pour pas lui ouvrir quoi.

Cet extrait illustre non seulement la fabrication d’une ressemblance basée sur l’humanité partagée par l’habitant et la migrante, mais il montre également, qu’en refusant d’offrir sa solidarité à cet *alter ego* démunie, l’habitant apparaît indigne de sa propre appartenance à l’humanité.

Par ailleurs, dans la logique sociale, le souci de l’autre et la pleine considération de la détresse des migrants rencontrés, peut affecter la relation qui se noue entre l’aidé et l’aidant. En effet, compatissant avec la souffrance du migrant, l’habitant va adapter son comportement afin de ménager ce dernier :

C’est des gens qui ont vécu tellement de trucs tellement durs (...) mais SILENCE. FFF moi ce que je trouve le plus dur, c’est pas tant les, c’est pas tant les, les, justement, les obstacles qui sont sur leurs routes que la déception, tu vois. Par ce que pour eux, si tu veux, ils sont – ils rêvent de la France, du truc – Ils sont arrivés là. Tu vois pour eux ils sont arrivés, avec tout ce qu’ils ont vécu. Et, et en fait non tu vois. C’est encore des choses qui sont sur leur route et puis, et puis, des fois on hésite à leur dire, à leur dire ce qui les attend. T’as pas envie non plus de... tu vois de les décourager.

A l’inverse, la contemplation de la détresse du migrant nourrit également une forme d’admiration. En effet, dans cette logique sociale, les habitants sont confrontés à un paradoxe entre, leur désir de ressentir, d’avoir accès à la douleur du migrant, et l’impossibilité *de fait*, d’imaginer ce que l’autre traverse réellement. Supposant alors que la souffrance imaginée n’est pas d’intensité suffisante comparée à la réalité vécue par le migrant, les habitants héroïsent les populations exilées qu’ils rencontrent. Cela ressort particulièrement du discours de Catherine qui insiste sur la souffrance des migrants, en soulignant leur jeune âge, leur genre, et en rappelant les conditions environnementales

difficiles auxquelles ils sont confrontés sur les routes de montagne l'hiver, pour mieux rendre compte de leur force et de leur détermination :

On serait incapables de vivre ce qu'ils ont vécu quoi. Ou alors, enfin si on, peut être que, on sait pas hein, parce que... Mais, mais ils sont d'une force incroyable... Après on a à faire qu'à ceux qui s'en sont sortis hein, ceux qui se sont noyés, ou qui ont quelque part flanché, ou j'en sais rien, cela on les voit pas, donc on voit vraiment peut être que les, tu vois les, les plus costaux... mais n'empêche... putain. Y a, il n'y a pas longtemps, y a eu une femme qui est arrivée avec un bébé de 3 mois, toute seule, à la tombée de la nuit, elle avait pris un train je sais pas...(...) Et en plus l'époque où, c'était pas encore le printemps quand elle est arrivée hein, il faisait, il gelait dehors. Donc c'est des gens qui euh, putain mais... je sais pas il leur faudrait tous la légion d'honneur à ces gens, fin tu vois c'est, enfin, c'est, c'est eux le, peut-être que si il y a un avenir dans l'humanité c'est eux, tellement... tu vois ils sont, ils sont capables de vivre des choses... phénoménales.

Ainsi, la logique sociale se caractérise par l'implication personnelle et émotionnelle des habitants offrant leur aide aux migrants. S'engageant suite au spectacle de la souffrance, l'imaginaire qu'ils construisent autour de la figure du migrant se fonde alors sur la dimension du malheur, et donne lieu à des représentations ambivalentes, entre victimisation et héroïsation. Par ailleurs, nous allons voir que, guidés pas la compassion, ces habitants retirent une certaine satisfaction lorsqu'ils arrivent à réduire la souffrance d'autrui.

2.2. AIDER L'AUTRE, S'AIDER SOI-MEME.

J. Siméant, chercheuse en sciences politiques, a montré que certains individus engagés dans des organismes humanitaires retirent une récompense personnelle de leurs actions altruistes. Parmi les différents profils de bénévoles étudiés, elle explique qu'un certain nombre s'engage après une rupture biographique, tel qu'un deuil, ou dans l'optique de « fuir leurs problèmes » et d'achever une réalisation de soi (Soulet 2004). Ainsi les pratiques de solidarité permettent à l'individu de (re)donner un sens à sa vie : en aidant les autres, il s'aide soi-même.

A l'image des travaux de J. Siméant, plusieurs habitants de la vallée voient l'aide apportée aux migrants comme une échappatoire à leurs soucis. Cela est notamment le cas de Jean, un habitant de 70 ans, qui prend plaisir à offrir son aide lors des maraudes organisées à Vintimille. Sa femme étant gravement malade, ces pratiques de solidarité permettent à cet homme de voir du monde, et de se changer les idées. Le secours qu'il apporte aux migrants a également un côté réconfortant pour cet habitant. En effet, être capable de redonner le sourire à ces personnes en détresse en leur offrant de la nourriture et en discutant avec eux, constitue non seulement une activité gratifiante pour l'homme, mais cela lui redonne

également un pouvoir d'action : alors qu'il n'a pas de poids sur les conditions de santé de sa femme, il peut agir pour soulager la détresse des migrants.

Toutefois, si cet exemple illustre les effets positifs que la solidarité peut avoir sur l'aidant, il ne s'agit pas ici d'interpréter le plaisir personnel ressenti, comme la finalité des pratiques solidaires entreprises. En effet, rien ne nous indique que l'homme se serait abstenu de participer aux maraudes si sa femme avait été en bonne santé.

Au-delà des soucis personnels, les actions de solidarités des habitants investis dans une perspective sociale, peuvent également s'inscrire dans la logique du don et du contre-don. La solidarité qui donne naissance à une telle relation d'échange, n'est plus ici la solidarité mécanique de Zoll (2001) sur laquelle reposait le premier passage à l'action, visant à soulager la souffrance d'autrui. Il s'agit d'une solidarité organique : l'aidé et l'aidant sont maintenant liés par leurs différences. Aussi, l'habitant « solidaire » offre son soutien au migrant, qui en retour, nourrit la curiosité de l'individu lui venant en aide en partageant sa culture à travers des anecdotes, des récits.

Et, et c'est vrai que moi, fin' tous ceux qui font ça, on est assez d'accord là-dessus, c'est que, on apprend, ils nous amènent, ils nous apportent des choses quoi, c'est pas seulement tu vois, on leur fait pas la mendicité, et puis, on est pas, on est vraiment dans un échange parce que c'est des gens qui ont beaucoup à nous apprendre quoi.

Ouverts à une solidarité mécanique élargie à l'ensemble des êtres humains, les habitants investis dans une logique sociale viennent d'abord en aide aux migrants pour répondre à l'obligation morale induite par la prise en considération de la détresse d'un alter ego. Une fois le passage du spectacle à l'action opéré, le lien qui unit l'habitant aidant et le migrant aidé, va alors se modifier. Il ne s'agit plus seulement de répondre à l'urgence d'un besoin, mais de nouer une relation avec l'individu. Maintenant basée sur un échange, la solidarité se transforme : elle ne se limite plus à la ressemblance des individus qu'elle lie ensemble, et place dorénavant les différences sociales, culturelles et linguistiques, au cœur de la relation. En alimentant le dialogue des deux participants, ces différences amènent alors ces derniers, initialement étrangers l'un de l'autre, à faire connaissance.

2.3. HOSPITALITE CONDITIONNELLE.

Il s'agit maintenant d'articuler les représentations des migrants avec les pratiques d'hospitalité des habitants qui agissent dans une logique sociale. Voyageur, « bon sauvage », ou infantilisation du migrant, nous allons voir que les habitants de la vallée nourrissent divers fantasmes autour de la figure du migrant, de laquelle découle des attentes et des règles conditionnant l'accueil que ces individus vont offrir aux populations exilées qu'ils reçoivent chez eux.

Pour commencer, il convient d'analyser l'hospitalité en tant qu'obligation morale ; c'est ainsi que la définissent tous les habitants de la Roya qui ouvrent leurs portes aux migrants. A l'image de l'hostilité du désert décrite par J. Chelhod, « où le refus d'hospitalité peut valoir la mort du voyageur » (Gotman 2001, 54), les habitants de la Roya soulignent la dangerosité de leur vallée lorsqu'ils me font le récit de leur premier don d'hospitalité ; insistant à la fois sur les conditions climatiques extérieures auxquelles sont exposés les migrants s'ils ne trouvent pas d'abri où dormir : « *à la tombée de la nuit* », « *il pleuvait des cordes il était gelé le mec* », « *c'était pas encore le printemps quand elle est arrivée hein, il faisait, il gelait dehors* » ; ainsi que sur le manque d'équipement des migrants, rendant davantage périlleux leur passage dans la vallée : « *Ils avaient rien, ils avaient des baskets trouées, ils avaient des habits trempés, ils avaient juste une couverture qu'ils s'étaient mis juste au dessus de eux quoi, et ils étaient tête bêche...* ». Reconnaisant ainsi la détresse des migrants, les habitants se sentent impartis du devoir de les accueillir. Toutefois, ce sentiment de responsabilité suffit-il à induire une hospitalité inconditionnelle, qui serait indifférente à la qualité et à la quantité des migrants, offerte en tout lieu et tout temps ?

Les habitants qui accueillent des migrants dans une logique sociale voient l'hospitalité comme une relation, ce qui implique une participation de l'hôte accueilli : on attend de lui qu'il accepte de nouer des liens avec l'habitant qui l'héberge. Dans un premier temps, il s'agit de gagner la confiance de l'autre. Aussi, dès que la porte s'ouvre, le jeu de l'hospitalité se met en place : l'habitant s'assure que le migrant ait tout ce dont il ait besoin, puis, il lui pose quelques questions primaires (prénom, âge, pays d'origine etc.) visant à identifier la personne accueillie. Pour le maître de maison, l'enjeu est de connaître le migrant afin qu'il ne soit plus un étranger, mais également de montrer sa sympathie et son intérêt à l'encontre de ce dernier ; le migrant quant à lui, témoigne sa gratitude envers l'habitant qui l'accueille, en acceptant de répondre aux interrogations. Aussi, lorsque ce

dialogue tarde à se mettre en place, que le migrant n'est pas prêt à jouer le jeu de l'hospitalité, le maître de maison guidé par une logique sociale, ne sera pas tout à fait satisfait de la rencontre :

Q : Est-ce qu'il y a des fois où ça s'est mal passé chez toi ?

Non jamais. Ca s'est plus ou moins – fin' ça s'est toujours bien passé. Et puis des fois ça s'est très très bien passé. (...) On a eu une fois un mec pendant une semaine, il ne parlait mais ni un mot d'anglais, ni un mot de français. Et là tu vois les premiers jours, je ne suis dis mais fff qu'est-ce qu'on va faire ? tu vois.

A la suite de ce premier dialogue, l'habitant attend ensuite du migrant qu'il conte le récit de son périple, tel Ulysse racontant ses aventures en retour de l'hospitalité qui lui est offerte. Toutefois, cette attente qui pourrait être perçue, dans le cas des migrants, comme une forme malsaine de voyeurisme, tire en réalité son importance dans le symbole qu'elle représente : en acceptant de livrer son récit, l'individu exilé témoigne la confiance qu'il accorde au maître de maison, manifestant ainsi son accord à nouer une relation.

Une fois ce lien créé entre l'hôte accueilli et le maître de maison, l'habitant hospitalier agissant dans une logique sociale va alors s'investir émotionnellement dans cette relation, investissement particulièrement visible à l'heure du départ :

Et alors si tu veux, quand il y a une confiance qui s'installe et que, tu passes des moments – après tu pleures quand ils s'en vont quoi (RIRE) il y a une copine là – je ne sais pas si tu as lu ses articles où elle disait aux journalistes « moi j'ai jamais autant pleuré sur le quai de la gare » - c'était l'époque où on pouvait encore les amener au train tu sais (Q : ouais) – « j'ai jamais autant pleuré de ma vie sur les quais de la gare » (RIRE). Et c'est vrai que, en plus, c'est des gens qui, c'est des gens extrêmement attachants pour la plupart quoi.

L'importance de cette relation s'illustre également après le départ du migrant ; par des appels téléphoniques plus ou moins fréquents, ces habitants investis dans une logique sociale entretiennent les liens créés lors de l'accueil. Ainsi, ils prennent des nouvelles des migrants qu'ils ont accueillis, et continuent parfois à les aider à distance en leur offrant des conseils par exemple.

Par ailleurs, si l'expérience d'hospitalité peut « bien » se passer, et donner naissance à une relation amicale, parfois aussi, le migrant accueilli ne répond pas aux attentes de l'habitant qui l'héberge. C'est le cas de Marc qui a accueilli une jeune femme durant plusieurs semaines, et m'a expliqué avoir été déçu par cette expérience. En effet, alors qu'il s'attendait à une rencontre riche en dialogues et faite de partages, la migrante a passé la

majorité de son temps à utiliser son téléphone, ou l'ordinateur afin de regarder des séries télévisées. L'homme était déçu du manque d'échange d'une part, et du type d'occupation de la jeune femme d'autre part, ses loisirs « capitalistes » ne correspondant pas à la représentation que l'habitant avait construite des migrants. A l'image du mythe du « *bon sauvage* », il avait idéalisé une Afrique « authentique », dont la population aurait été protégée du capitalisme. Selon l'imaginaire créé autour de la figure du migrant, l'habitant nourrit donc des attentes particulières qui vont conditionner l'hospitalité offerte.

Soulignons également ici, le caractère gratuit de l'hospitalité sur lequel se construisent l'ensemble des attentes et des règles tacites qui organisent cette pratique : le jeu de l'hospitalité disparaît avec l'entrée d'une dimension monétaire. En effet, après avoir hébergé des migrants ne témoignant pas leur reconnaissance envers le maître de maison – refusant entre autre, tout dialogue – un habitant de Saorge m'a expliqué soupçonner l'existence d'un réseau de passeur qui inclurait dans son tarif, l'accueil que les migrants pourraient recevoir de la part des habitants de la vallée de la Roya. Aussi, cet exemple montre, d'une part, comment le jeu de l'hospitalité est conditionné par la gratuité du service, et il rend compte, d'autre part, de la connaissance généralisée des règles tacites qui organisent le don d'hospitalité – ces règles n'étant plus respectées par les migrants, à partir du moment où ils ont payé pour être accueillis.

Par ailleurs, si nous avons vu, tout à l'heure, que gagner la confiance du migrant est un aspect recherché par certains habitants afin de pouvoir établir un échange, une relation, avec la personne accueillie, cette confiance constitue, dans d'autres situations, un pré-requis nécessaire à l'offre d'hospitalité : l'habitant doit avoir confiance en l'individu en détresse, avant de lui ouvrir la porte. En effet, certains maîtres de maison sont réticents à laisser rentrer des étrangers chez-eux, leur domicile symbolisant l'espace de leur intimité et de leur vie privée. Aussi, si l'altérité du migrant était acceptée lorsqu'il était question de pratiques de solidarité, elle va être mise à l'épreuve par l'hospitalité. Un habitant déjà engagé dans des pratiques d'entraide, explique hésiter à héberger des migrants:

Parce que il y a eu des expériences qu'ont vécu d'autres où [les migrants] laissaient les lumières allumées, ou les toilettes ils, ils ont pas, enfin je sais pas mais certains ne connaissent pas, ils ne savent pas qu'on tire la chasse, et des trucs qui pour nous paraissent tout à fait normaux, certains d'entre eux peut-être ne connaissent pas, et vu que la communication est difficile parce que si on parle pas anglais bin voilà.

L'hospitalité vient ici rappeler, et érige comme un obstacle infranchissable, les différences culturelles et linguistiques des migrants qui étaient acceptées, voire oubliées, lors des pratiques de solidarité telles que les maraudes. Semblables hier, aujourd'hui différents, les représentations des migrants sont ainsi dynamiques, et conditionnent les pratiques d'hospitalités des habitants.

3. SOLIDARITE ET HOSPITALITES PRATIQUES DANS UNE LOGIQUE POLITIQUE.

Nous qualifions ici de politique, la démarche des habitants qui s'engagent dans des pratiques de solidarité, d'hospitalité, et de militantisme en faveur des migrants en opérant une distanciation avec les individus aidés. Cela correspond à l'analyse de L. Boltanski (1993), pour qui la distance constitue la « dimension fondamentale du politique dont l'une des tâches spécifique est l'unification qui surmonte la dispersion ». Cette logique se différencie ainsi de la logique sociale, laquelle est « inscrite dans les relations singulières entre des individus singuliers » (Boltanski 1993, 22). Aussi, pour les habitants engagés dans la logique politique, la détresse des migrants constitue un enjeu qui s'érige au dessus des rencontres interindividuelles.

Par ailleurs, il est important de souligner ici que si toutes les personnes engagées dans une logique politique militent pour les droits des migrants, l'inverse n'est pas nécessairement vrai : certains militants de la vallée sont guidés par la logique sociale précédemment décrite.

3.1. « LA DEFENSE D'UN BIEN COMMUN ».

Cette logique d'action se distingue principalement de la logique sociale, par le désinvestissement émotionnel qu'elle implique. En effet, il est question ici, de la défense d'un intérêt général outrepassant tout intérêt individuel ; un retrait du *moi* au profit d'un *nous* élargi. Toutefois, si les actions des habitants engagés dans une telle logique sont surtout justifiées par des convictions politiques, elles ne sont pas pour autant exemptes d'une considération de la souffrance d'autrui. En effet, la démarche dénonciatrice de ces individus est, elle aussi, précédée d'une forme de compassion. Si ce sentiment est ensuite

mis à distance, il constitue en premier lieu, un préalable nécessaire à l'*indignation* des habitants qui vont suivre une logique politique (Boltanski 1993, 91).

Le fait aussi de les avoir rencontrés à Vintimille, de les avoir croisés sur la route, de les retrouver dans les villages, de les retrouver coincés dans des endroits pas possible, ça t'oblige à, dans un premier temps d'avoir une réaction humaine, mais ceci dit ma réaction tout de suite moi c'est de dire l'action politique, quelle doit être l'action politique pour faire avancer le schmilblick et pas seulement faire de l'humanitaire, emmener comme beaucoup de gens qui dans un premier temps emmenaient des chaussures, emmenaient un sandwich amenaient un casse-croute et ne se posaient pas de question quoi.

S'ils s'attachent à subvenir aux besoins des migrants à travers des pratiques de solidarité et d'hospitalité, cette réaction appelée par l'urgence de la situation n'est cependant pas suffisante aux yeux des acteurs engagés dans une perspective politique. Cette logique correspond alors à la *politique de la justice* que L. Boltanski (1993) distingue de la *politique de la pitié* : refusant de se contenter de ce qu'il « est possible de faire dans l'urgence pour faire cesser des souffrances inhumaines » (Blondeau and Sévin 2004), ces habitants vont dénoncer l'injustice du sort réservé aux migrants à la frontière franco-italienne. Pour ce faire, ils font appel au droit afin d'agir sur la source des problèmes : garantir un droit d'asile, assurer la protection des mineurs étrangers, et de façon générale, promouvoir une hospitalité politique. En d'autres termes, ces habitants luttent pour que la solidarité humaniste dont parle M.H. Soulet (2004), ne remplace plus la solidarité fonctionnelle des institutions, mais l'accompagne.

Cette logique d'action n'est pas nouvelle pour ces habitants de la vallée de la Roya, elle précède la « crise des migrants » à laquelle ils sont confrontés aujourd'hui. Aussi, à l'image de l'idéal de vie développé dans le chapitre 2, certains habitants engagés dans une logique politique ont choisi de (re)venir vivre dans les villages de la vallée pour avoir un poids politique. Alors qu'au niveau national ces français ont le sentiment de ne plus être entendus, de petites entités politiques semblent constituer des alternatives qui redonnent à l'individu ses droits et son pouvoir de citoyen :

Moi j'ai décidé d'habiter dans la vallée de la Roya (...) pour vivre au pays comme on dit quoi, vivre et travailler au pays, et à partir de là je m'étais aussi installé dans ce village là parce que j'avais l'impression que au niveau d'un petit village d'une petite vallée tu pouvais avoir une action citoyenne politique, pour, sans changer forcément le cours des choses, mais au moins pouvoir orienter certaines décisions et dire ça va pas, et être entendu quoi. Donc très rapidement j'ai eu des actions politiques, citoyennes, sur l'environnement, sur les élections locales, sur la défense d'un train, sur la défense ou la non fermeture de classes d'écoles etc, non fermeture du bureau de poste, et tout ça c'était des bagarres permanentes dans la vallée de la Roya.

Guidés par leurs convictions politiques, ces habitants s'engagent donc dans diverses luttes pour leur vallée, desquelles résulte un fort attachement à la localité. Ce rapport, autant politique qu'affectif, inscrit alors l'ensemble de ces combats militants dans le cadre de la défense d'un territoire. De ce fait, pour les habitants agissant dans une logique politique, l'arrivée des migrants dans la vallée de la Roya a constitué un enjeu au même titre que les précédentes luttes locales. A l'échelle de la vallée, il s'agit autant de défendre son droit citoyen – permettant de s'opposer à une ligne politique jugée injuste – que les droits humains – consistant à assurer la sécurité et la dignité de toute personne.

Après quand arrive les problèmes des migrants et que tu sais maintenant les aboutissants du pourquoi ils sont là, et bah tu prends ce problème comme si c'était quelque chose qui t'impacte directement au même titre qu'autre chose quoi c'est, pour moi c'est, ça rentre dans la défense d'un bien commun quoi. La place d'un homme ou d'un citoyen sur la terre donc moi ma bagarre elle est plutôt de cet ordre là.

Ce « rapport extrêmement localiste et concret du politique » (Soulet 2004, 186) amène les habitants de la Roya à transposer un enjeu international – ici la « crise des migrants » – en un déficit local, afin de pouvoir agir plus facilement sur celui-ci. Par ailleurs, cet extrait souligne bien, au travers de « la défense d'un bien commun », que la logique d'action politique de ces habitants se distingue de la logique sociale décrite précédemment : ici les liens interindividuels tissés avec les migrants ne rentrent pas en compte, l'habitant agit au nom d'un intérêt général.

Les personnes engagées dans cette lutte politique sont davantage enclines à accepter les risques de leur investissement, autant dans leurs pratiques de solidarité – en faisant passer la frontière aux migrants par exemple – que dans leurs pratiques militantes visant à dénoncer l'inhospitalité politique. Toutefois, si leur combat a commencé par plusieurs actions « coups de poings » – telles qu'une journée passée à la gare de Menton Garavan pour dénoncer les contrôles au faciès – plus récemment, la lutte pour le respect des droits à l'asile, s'est orientée vers des actions juridiques. Aussi, avec l'aide de plusieurs avocats, les habitants militants de la vallée ont obtenu que le tribunal administratif de Nice reconnaisse « l'atteinte grave au droit d'asile » portée par le Préfet des Alpes Maritimes³⁰.

Si des actions « coups de poing » continuent à être organisées, cette orientation juridique du combat entreprise par ces habitants de la vallée, a constitué un tournant. Pour E. Agrikoliansky, cet usage du droit concerne tous les mouvements sociaux « parce qu'ils

³⁰ Populin, Eugénio, « Le préfet des Alpes-Martimes avait porté une « atteinte grave au droit d'asile », Médiapart, 1/04/2017.

visent à changer la légalité, parfois au nom de principes supérieurs ou de droits fondamentaux, et parce que protester engage une confrontation au droit, notamment lorsque les activistes doivent se protéger de la répression ou faire face à des poursuites judiciaires » (Fillieule, Agrikoliansky, and Sommier 2010).

3.2. HOSPITALITE INCONDITIONNELLE.

Accueillir des migrants, répondre à leur besoin de sécurité, constituent un devoir pour ces habitants, ce qui les conduit à une offrir une hospitalité inconditionnelle, ouverte à tous. Ils accueillent des mineurs, des familles, aussi bien que des adultes seuls ; le nombre de migrants hébergés étant uniquement limité par l'espace disponible suffisant à un accueil qui respecte la dignité et la sécurité de chacun – à titre d'exemple, un habitant de la vallée héberge une soixantaine de personnes chez lui durant l'été, son jardin ayant été rebaptisé « le camping ». Ce don d'hospitalité n'attend pas de retour : contrairement aux acteurs guidés par la logique sociale décrite précédemment, ces habitants accordent peu d'importance à la relation qui pourrait découler de l'accueil offert. Cette mise en pratique de l'hospitalité inconditionnelle correspond alors à la conception de J. Derrida, selon laquelle l'Autre absolu, dont on ignore le nom et la qualité, peut être accueilli sans entrer dans un pacte d'hospitalité (Derrida and Dufourmantelle 1997). Ces habitants ne cherchent donc pas à s'attacher aux migrants accueillis, et ne gardent d'ailleurs pas de contact avec eux.

Q : Globalement tu gardes contact avec ceux que tu accueilles ?

Moi non non, parce que je, ça s'est produit parce que quand on en aidait certains de dire « tu m'appelles quand tu es à Marseille » et voilà donc ça s'arrête là. (...) C'est moi qui en garde pas beaucoup, parce que peut-être trop nombreux, parce que après je ne sais plus qui c'est, parce que je ne fais pas de fichier je, si c'est pour dire « ouai ça va qui tu es je ne me souviens pas de toi » tu vois donc je... (...) Si ça se présente que tu as une affinité un peu plus avec un pour une raison ou pour une autre oui, mais moi ça a toujours été quasiment... C'est peut être pas beau ce que je fais hein, c'est à la fois humaniste mais c'est, une personne comme une autre et je fais pas de distinction pour dire ah bin celui là je le préfère et je garde son numéro j'appelle pour savoir, je sais pas... Bon j'étais content d'apprendre que le groupe qu'on a fait partir quand il était à Marseille ou à Paris mais, on sait qu'il est là-bas et après qu'est-ce qu'ils vont devenir on en sait rien.

A l'image des prescriptions faites par L. Boltanski (1993), nous mettant en garde quant aux dangers de l'immixtion de la pitié dans la sphère politique, cet habitant ne qualifie par les malheureux « selon des rapports de préférence », illustrant ainsi la distance qui caractérise la logique politique. Cependant, il m'explique plus tard, que s'il n'entretient pas de liens dans une logique affective, il pense qu'il serait tout de même utile de garder des contacts afin de

connaître les trajectoires des migrants et de pouvoir ajuster ainsi, les pratiques de solidarités aux besoins de ces populations.

Ou alors c'est ce qu'il faudrait qu'on arrive à faire c'est carrément essayer de faire un suivi, moi je disais il faudrait qu'on essaye de faire ça mais ça ressemble à un fichage quoi, tu fais la photo, tu dis d'où il vient, quand est-ce qu'il arrivé, où est-ce qu'il est, ah bah tiens et puis ça nous aiderait un peu à connaître les difficultés, les trajectoires (...) Donc faire un fichier avec des noms des têtes d'où est ce que tu viens et ce que tu es devenu, si c'est fait dans un bon fond moi je trouve c'est intéressant, parce que tu te dis c'est quoi le boulot qu'on fait.

Ainsi, à l'inverse des habitants accueillant des migrants dans une logique sociale, l'hospitalité de ces acteurs ne repose sur aucune attente, aucune règle : il s'agit uniquement de répondre à l'urgence d'un besoin. Le migrant ne prend plus ici le visage du voyageur, mais celui d'une personne en situation de danger qui doit, de ce fait, être secourue. Ces populations exilées sont, en effet, confrontées à une détresse immédiate – elles sont sans logement, sans argent, sans papiers, sans travail – mais elles doivent également faire face à une détresse plus latente – il est ici question de l'obtention de leur demande d'asile, du respect de leurs droits, de la place qu'elles occuperont dans la société d'accueil, mais également du travail psychologique nécessaire pour surmonter les traumatismes vécus. Les habitants engagés dans une logique politique visent ainsi à répondre à cette double dimension, en agissant de façon concrète via des pratiques de solidarité et d'hospitalité, et en luttant sur un plan politique plus global.



Ce dernier chapitre axé sur les degrés et les logiques d'investissement, nous a permis d'envisager les positions des habitants dans une perspective dynamique. D'abord indifférents, nous avons vu que des individus pouvaient devenir concernés et investis dans des pratiques de solidarité, après avoir été directement confrontés à la souffrance du migrant. La compassion joue alors un rôle important dans ce processus. Caractérisant la logique sociale d'action, cette dernière implique un investissement émotionnel de l'acteur, duquel découle des représentations ambivalentes des migrants, entre héroïsation et victimisation. Les habitants agissant dans une logique politique entretiennent, au contraire, une certaine distance avec la souffrance du migrant qui, à défaut de les attendrir, les conduit dans des pratiques militantes. Il s'agit alors de lutter pour la reconnaissance et le respect des droits des populations exilées : ici, la figure du migrant n'est autre que celle d'un être humain confronté à une injustice.

Conclusion.

La situation que vivent les habitants et les migrants dans la vallée de la Roya est extrêmement riche pour la recherche, offrant au chercheur une multitude de phénomènes à analyser. Cette enquête exploratoire, relativement générale, a ainsi livré plusieurs pistes qu'il s'agirait d'approfondir.

Tout d'abord, dans une perspective visant à articuler sociologie et politique, la vallée de la Roya offre un terrain particulièrement fertile. Outre les pratiques militantes et les visées politiques de certains habitants, la situation est surtout intéressante en ce qu'elle rend compte des difficultés qu'éprouve l'état français, à organiser la relation entre des solidarités interindividuelles orientées vers l'internationale, et des solidarités institutionnelles bornées au groupe national. En effet, les arrestations et l'important dispositif de contrôle présent dans la vallée de la Roya mettent en lumière le caractère menaçant que la solidarité humaniste (Soulet 2004) semble représenter pour la sécurité économique, sociale, et physique du groupe de national. Parallèlement à cela, les acteurs de cette solidarité interindividuelle, quant à eux, présentent leurs pratiques comme une réponse aux politiques inhospitalières. Aussi, cette situation soulève une série de questions politiques...

Par ailleurs, cette recherche exploratoire a mis en avant l'existence d'une frontière sociale séparant les natifs de la vallée de la Roya, et les nouveaux arrivés. Les premiers rejetant les seconds au nom du danger qu'ils représentent pour l'identité du groupe autochtone, acquise au fil des siècles. Aussi j'ai proposé d'analyser l'hostilité dont témoigne la majorité des natifs à l'encontre des migrants, à la lumière de la frontière qu'ils établissent avec tout nouvel habitant. Pour que cette analyse soit approfondie, il s'agirait tout d'abord de questionner la signification que les natifs donnent à cette frontière sociale – en effet, l'enquête livrée ici n'a eu accès qu'au regard que les nouveaux-arrivés portent sur la frontière placée par les natifs. S'agit-il d'une frontière identitaire, comme je l'ai supposé ? Il serait également nécessaire de questionner l'existence du *groupe* des natifs en général, mais également à l'échelle de chaque village. Finalement, la problématique générale d'une telle recherche serait de savoir si les migrants sont rejetés au même titre que les nouveau-arrivés. Leurs différences culturelles et linguistiques viennent-elles renforcer une frontière déjà

existante ? Ou bien, est-ce que l'exclusion se joue ici sur un critère racial indépendant de la frontière sociale observée entre les natifs et les nouveaux arrivés ?

Suite à ces hypothèses générales proposées lors du deuxième chapitre, nous avons vu que les positions des habitants sont amenées à évoluer au gré de leurs rencontres les migrants. En effet, il semblerait qu'un engagement tardif dans des pratiques de solidarités repose presque toujours sur une confrontation fortuite à la détresse d'un migrant. Comme nous avons pu le voir au cours de ces analyses, ce type d'investissement repose sur une proximité à la fois physique et sociale. Cette dernière est rendue possible lorsque l'habitant considère le migrant sur un même pied d'égalité, du fait de leur commune humanité.

Il me semble également important d'insister, dans cette conclusion, sur le caractère dynamique des positions adoptées par les habitants de la vallée, allant de pair avec les mouvements du même et du différent, qui redéfinissent, au gré des situations, les frontières du régime de solidarité. Nous avons vu que, spectateur de la souffrance du migrant, l'habitant reconnaît ce dernier comme un semblable, et se sent alors obligé moralement de lui venir en aide. Toutefois, lorsque la détresse du migrant est plus latente, ou que la pratique solidaire est trop coûteuse pour l'habitant, ce dernier peut redevenir sensible à l'altérité du migrant, réduisant de fait, son engagement moral.

Si cette recherche exploratoire a permis de réaffirmer le dynamisme des frontières de la solidarité et de l'hospitalité, en les articulant aux pratiques des habitants et aux sens qu'ils donnent à celle-ci, cette étude manque toutefois d'éléments au sujet de l'indifférence et de l'hostilité de l'autre partie de la population. Sur quoi reposent ces deux positions ? Et qu'est-ce qui les différencie ? Je fais l'hypothèse ici, que l'hostilité constitue une position rigide, tandis que l'indifférence semble plus flexible, susceptible de changer si sont réunies « la possibilité de connaître et la possibilité à agir » (Boltanski 1993). Il resterait intéressant d'interroger ces deux positions – constituant actuellement l'angle mort de cette enquête – afin de pouvoir compléter cette première analyse concernant le dynamisme de positions adoptées et des frontières de la solidarité.

Pour finir, les logiques sociales et politiques proposées dans cette recherche se sont révélées être un cadre particulièrement propice pour étudier ensemble, les pratiques d'hospitalité et les représentations que les habitants se font des migrants. De la figure du voyageur, à celle de l'humain devant être secouru à tout prix, ces représentations impliquent différentes règles tacites, rendant ainsi compte de l'organisation qui encadre les pratiques d'hospitalité. En

retour, ces pratiques d'hospitalité constituent une activité capable de traduire l'imaginaire que les habitants construisent autour des migrants.

Bibliographie :

- Agier, Michel. 2003. "La main gauche de l'Empire: Ordre et désordres de l'humanitaire." *Multitudes* 11 (1): 67. doi:10.3917/mult.011.0067.
- . 2004. "Le camp des vulnérables. Les réfugiés face à leur citoyenneté niée." *Les Temps Modernes* 627 (2): 120–37. doi:10.3917/lm.627.0120.
- . 2012. "Frontières de L'exil. Vers Une Altérité Biopolitique" 63 (2).
- Amiel, Olivier. 2009. "Le solidarisme, une doctrine juridique et politique française de Léon Bourgeois à la Ve République." *Parlement[s], Revue d'histoire politique* 11 (1): 149–60.
- Blais, Marie-Claude. 2008. "La solidarité." *Le Télémaque* 33 (1): 9–24. doi:10.3917/tele.033.0009.
- Blondeau, Cécile, and Jean-Christophe Sévin. 2004. "Entretien Avec Luc Boltanski, Une Sociologie Toujours Mise À L'épreuve." *Ethnographiques.org*, no. 5 (avril). <http://www.ethnographiques.org/2004/-Blondeau,Sevin> - consulté le 1.06.2017.
- Boltanski, Luc. 1993. *La souffrance à distance: morale humanitaire, médias et politique*. Collection Leçons de choses. Paris: Editions Métailié.
- Broqua, Christophe. 2009. "L'ethnographie comme engagement : enquêter en terrain militant." *Genèses* 75 (2): 109–24. doi:10.3917/gen.075.0109.
- Candau, Joël. 2012. "Pourquoi coopérer." *Terrain*, no. 58 (March): 4–25. doi:10.4000/terrain.14604.
- Celikates, Robin. 2013. "La désobéissance civile : entre non-violence et violence." *Rue Descartes* 77 (1): 35. doi:10.3917/rdes.077.0035.
- Derrida, Jacques, and Anne Dufourmantelle. 1997. *De l'hospitalité*. https://login.proxy.bib.uottawa.ca/login?url=http://www.numilog.com/bibliotheque/BU-Ottawa/fiche_livre.asp?idprod=84530.
- Durkheim, Emile. 1893. "De La Division Du Travail Social." *Les classiques des sciences sociales*.
- Elias, Norbert, and John L Scotson. 1997. *Logiques de l'exclusion: enquête sociologique au coeur des problèmes d'une communauté*. Paris: Fayard.
- Fillieule, Olivier, Eric Agrikoliansky, and Isabelle Sommier, eds. 2010. *Penser Les Mouvements Sociaux: Conflits Sociaux et Contestation Dans Les Sociétés Contemporaines*. Recherches. Paris: La Découverte.
- Fillieule, Olivier, Lilian Mathieu, and Cécile Péchu, eds. 2009. *Dictionnaire Des Mouvements Sociaux*. Références. Sociétés En Mouvement. Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- Frémont, Armand. 1981. "Le retour à la nature [Léger D. et Hervieu B., Le retour à la nature, «au fond de la forêt, l'Etat». Paris, le Seuil]: Léger D. et Hervieu B., Le retour à la nature, «au fond de la forêt, l'Etat». Paris, le Seuil." *Espace géographique* 10 (1): 49. doi:10.3406/spgeo.1981.3605.
- Gotman, Anne. 2001. *Le Sens de l'hospitalité: essai sur les fondements sociaux de l'accueil de l'autre*. Paris: Presses universitaires de France.

- Hovanessian, Martine. 2009. "Traversées de Lieux Exilés : Recoudre Les Fragments." Anthropologie sociale et ethnologie, Université Paris-Diderot - Paris VII. <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00762718>.
- Lacroix, Bernard. 1981. *L'utopie Communautaire: Histoire Sociale D'une Révolte*. 1re éd. Sociologie D'aujourd'hui. Paris: Presses universitaires de France.
- Lahire, Bernard. 2013. "La fabrication sociale des individus : cadres, modalités, temps et effets de socialisation." In *Dans les plis singuliers du social*, 115–32. Laboratoire des sciences sociales. Paris: La Découverte. <http://www.cairn.info/dans-les-plis-singuliers-du-social--9782707175557-p-115.htm>.
- Lamont, Michèle, and Christopher A. Bail. 2005. "Sur les frontières de la reconnaissance: Les catégories internes et externes de l'identité collective." *Revue européenne des migrations internationales* 21 (2): 61–90. doi:10.4000/remi.2489.
- Lochak, Danièle. 1985. *Étrangers, de Quel Droit?* 1. éd. Politique D'aujourd'hui. Paris: Pr. Univ. de France.
- Morice, Alain, Catherine Quiminal, and Didier Fassin. 1997. *Les lois de l'inhospitalité: les politiques de l'immigration à l'épreuve des sans-papiers*. Paris: La Découverte.
- Peraldi, Michel. 2003. "Droit de visite et principe d'humanité." *La pensée de midi* 10 (2): 20–30.
- Soulet, Marc-Henry. 2004. *La solidarité: exigence morale ou obligation publique?* Fribourg Suisse: Academic Press / Saint-Paul.
- Tombaccini-Villefranche, Simonetta. 1999. "La frontière bafouée : migrants clandestins et passeurs dans la vallée de la Roya (1920-1940)." *Cahiers de la Méditerranée* 58 (1): 79–95. doi:10.3406/camed.1999.1247.
- Wimmer, Andreas. 2008. "Elementary Strategies of Ethnic Boundary Making." *Ethnic and Racial Studies* 31 (6): 1025–55. doi:10.1080/01419870801905612.
- Zoll, Rainer. 2001. "Le défi de la solidarité organique. Avons-nous besoin de nouvelles institutions pour préserver la cohésion sociale ?" *Revue du MAUSS* 18 (2): 105–18. doi:10.3917/rdm.018.0105.

Articles de presse :

- Andreani-Facchin Emmanuelle, Boisson Pierre, « La vallée insoumise », *Society*, 04/2017. Disponible sur : roya06.o.r.f.unblog.fr/files/2017/04/society-papier-roya.pdf
- Baumard, Maryline, « A la frontière italienne, la vallée de la Roya solidaire des migrants », *Le Monde*, 24/11/2011. Disponible sur : http://www.lemonde.fr/societe/article/2016/11/24/entre-italie-et-france-la-vallee-de-la-roya-solidaire-avec-les-migrants-a-perdu-son-insouciance_5036885_3224.html
- Frénois, Mathilde, « Migrants : la vallée qui fait désobéissance », *Libération*, 21/11/2016. Disponible sur : http://www.liberation.fr/france/2016/11/21/migrants-la-vallee-qui-fait-de-la-desobeissance_1530008
- Populin, Eugénio, « Le préfet des Alpes-Martimes avait porté une « atteinte grave au droit d'asile », Médiapart, 1/04/2017. Disponible sur : <https://blogs.mediapart.fr/eugenio-populin/blog/010417/le-prefet-des-alpes-maritimes-avait-porte-une-atteinte-grave-au-droit-dasile>

Interview :

Interview. « Migrants : Cédric Herrou condamné en tant que passeur de la frontière franco-italienne ». Disponible sur : <http://actu.orange.fr/france/videos/migrants-cedric-herrou-condamne-en-tant-que-passeur-de-la-frontiere-franco-italienne-VID0000002j6M2.html>

Annexe 1 : Corpus de textes concernant le contexte politique.

Articles de presse, sur Nice Matin

Doncarli, Rémy, « Crise migratoire : 385 mineurs étrangers accueillis en six mois à Nice », *Nice Matin*, 01/03/2017. Disponible sur : <http://www.nicematin.com/vie-locale/crise-migratoire-385-mineurs-etrangers-accueillis-en-six-mois-a-nice-117857>

Leclerc Gregory, « Course aux noirs : Eric Ciotti exhorte le ministre de l'intérieur à déposer plainte contre Cédric Herrou », *Nice Matin*, 10/02/2017. Disponible sur : <http://www.nicematin.com/faits-de-societe/course-aux-noirs-eric-ciotti-exhorte-le-ministre-de-linterieur-a-deposer-plainte-contre-cedric-herrou-113632>

TH. P. « Le Département vote une motion contre la répartition des migrants de Calais en France », *Nice Matin*, 23/09/2016. Disponible sur : <http://www.nicematin.com/politique/le-departement-vote-une-motion-contre-la-repartition-des-migrants-de-calais-en-france-80036>

Billet d'humeur, sur le blog d'Eric Ciotti.

Ciotti, Eric, « Non, M. Herrou n'est pas l'Azuréen de l'année », *Blog Eric Ciotti*, 30/12/2016. Disponible sur : <http://www.eric-ciotti.com/2016/12/30/non-m-herrou-est-pas-lazureen-de-lannee/>

Ciotti, Eric, « Migrants de la Roya : Eric Ciotti appelle les pouvoirs publics à prendre leurs responsabilités pour faire respecter la loi dans la vallée », *Blog Eric Ciotti*, 3/12/2016. Disponible sur : <http://www.eric-ciotti.com/2016/12/03/migrants-de-la-roya-eric-ciotti-appelle-les-pouvoirs-publics-a-prendre-leurs-responsabilites-pour-faire-respecter-la-loi-dans-la-vallee-2/>

Ciotti, Eric, « Ouverture d'un campement illégal de migrants dans les Alpes-Maritimes : Eric Ciotti appelle le Gouvernement à faire respecter la loi », *Blog Eric Ciotti*, 18/10/2016. Disponible sur : <http://www.nicematin.com/politique/le-departement-vote-une-motion-contre-la-repartition-des-migrants-de-calais-en-france-80036>.

Site Web : références aux textes de lois.

Le conseil d'état et la juridiction administrative, « Contrôles frontière franco-italienne », 29/06/2015. Disponible sur : <http://www.conseil-etat.fr/Actualites/Communiqués/Contrôles-frontière-franco-italienne>

Legifrance.gouv.fr, « Code de l'entrée et du séjour des étrangers et du droit d'asile », Chapitre II : Aide à l'entrée et au séjour irrégulier. Disponible sur : https://www.legifrance.gouv.fr/affichCode.do;jsessionid=4611091D1806D546EE08FA374C415AE1.tpdila21v_2?idSectionTA=LEGISCTA000006147789&cidTexte=LEGITEXT00006070158&dateTexte=20161220