Collège Doctoral Languedoc-Roussillon

THÈSE DE DOCTORAT

« Pas besoin d'une vie cinq étoiles »

Anthropologie des liens pour la (sur)vie alimentaire et l'habitat en exil dans la métropole bordelaise

Présentée en vue de l'obtention du grade de docteur
en **ethnologie** de **l'Université Paul Valéry Montpellier 3**

Ecole Doctorale n°60 – TERRITOIRES, TEMPS, SOCIETES ET DEVELOPPEMENT (TTSD)

Présentée par **Sarah MARCHISET**

Dirigée par **Chantal CRENN**

Soutenue publiquement **6 mai 2025** devant le jury composé de

Éric CHAUVIER PR, ENSAP Bordeaux	Rapporteur
Laurence TIBERE PR, Université de Toulouse - en détachement IRD	Rapporteure
Florence BOUILLON MCF, Université Paris 8	Examinatrice
Nicolas PUIG DR, IRD URMIS Université Paris Cité	Président
Céline BERGEON MCF, Université de Poitiers	Examinatrice
Chantal CRENN PR, Université de Montpellier3 Paul Valéry	Directrice de thèse

Université Paul Valéry Montpellier

École Doctorale ED60 Territoires, Temps, Sociétés, Développement TTSD

À toutes les personnes qui ont accepté de partager un morceau de leur histoire avec moi.

Remerciements.

Le plus délicat dans les remerciements, c'est de n'oublier personne. Je m'excuse par avance auprès de celles et ceux que j'omettrais fâcheusement de nommer. Cette thèse a été rendue non seulement faisable mais vivante grâce à énormément de monde, tant dans ma « vie de chercheure » sur le terrain et dans les cercles universitaires, que dans ma vie personnelle – ces deux aspects de mon existence se recoupant, se confondant même parfois, à bien des égards.

Ma gratitude se dirige d'abord envers Chantal Crenn, ma directrice de thèse qui fut d'abord ma co-directrice de mémoire en Master, à l'Université de Bordeaux. Ses cours passionnants m'avaient convaincue à l'époque de poursuivre dans la voie de la recherche en anthropologie. Pour subsister à mes besoins, j'étais alors auxiliaire de vie en parallèle de mes études. Mon diplôme en poche, je ne savais pas encore quelle direction prendre. Si elle ne m'avait pas recontactée en 2018, cette thèse n'aurait jamais vu le jour. Chantal avait répondu à un appel à projet européen Heranet avec quelques collègues (réparti·es dans six pays de notre continent) et me proposait, s'ils et elles étaient retenu·es, un financement pour intégrer l'équipe en tant que doctorante : quelle aubaine ! Ainsi rejoignais-je « *FOOD2GATHER – Exploring foodscapes as public spaces for integration*[1] » en mai 2019, en enfilant ma nouvelle casquette de doctorante en anthropologie. Chantal et moi entamions alors un travail de coopération qui est allé bien au-delà de la relation d'encadrement de thèse : nous devenions collègues pour mener à bien cette magnifique recherche collective. Nous avons ainsi pu poursuivre nos échanges en explorant ensemble des voies qui m'étaient inconnues : des colloques à travers l'Europe, des réunions d'équipe à Oslo, des *meetings* en visio, l'organisation d'un festival à Sainte-Foy-La-Grande, d'expositions photographiques, un micro-terrain en Guinée… et j'en passe ! Tant d'heures de discussions stimulantes, d'émotions, de joie, de créativité… autour d'une recherche qui a ainsi pu se dérouler, tout du long, dans une grande humanité. Avec toute mon amitié, merci Chantal, du fond du cœur.

C'est ici que, dans ces remerciements, entrent en scène tous·tes mes autres collègues avec qui nous avons partagé bien des aventures à travers l'Europe. À Isabelle Techoueyres d'abord, pour nos débuts communs dans *FOOD2GATHER* qui se sont traduits par un terrain en duo signant bien des instants culinaires, en squats et ailleurs. Merci pour ton amicale et réconfortante présence tout au long de ces dernières années. Je tiens à remercier chaleureusement Virginie Amilien, cheffe du projet, Gun Roos, ainsi que toute l'équipe norvégienne pour l'ensemble de nos échanges ainsi

[1] Je donne davantage d'informations sur ce projet dans l'Introduction de cette thèse.

que pour leur accueil lors de mon séjour d'un mois à Oslo, dans leur laboratoire de recherche. Mes pensées se dirigent également vers l'équipe allemande pilotée par Raùl Matta, l'équipe italienne pilotée par Donatella Schmidt, l'équipe néerlandaise pilotée par Rick Dolphijn et l'équipe belge pilotée par Elodie Razy. Nos réunions « dématérialisées » et nos échanges de visu en Pologne, en Norvège ou encore, au Pays-Bas, m'ont été d'une grande richesse.

J'ai eu la chance d'avoir des conversations précieuses, loin de se réduire à une formalité administrative, avec les membres de mon comité de suivi de thèse. À Céline Bergeon, Stefan Le Courant et Anne Lhuissier, un merci tout particulier. Ma reconnaissance se dirige également envers Laurence Tibère, Éric Chauvier, Florence Bouillon, Céline Bergeon et Nicolas Puig, qui ont accepté d'être membres de mon jury de thèse.

La coopération avec des « partenaires » non-universitaires était centrale au projet *FOOD2GATHER*. Ainsi, je tiens à remercier toutes les personnes et les organisations auxquelles elles sont (ou ont été) rattachées, qui ont contribué de près ou de loin au déroulé de ma thèse. Je pense notamment, dans le Pays Foyen, à Marc et Patou de l'association Cœur de Bastide et à Éric, Franck, Mehdi, Julie, Amélie, de la SCOP Saluterre et de l'association Les Râteleurs. Je remercie aussi toutes les personnes ayant mis leur pierre à ce bel édifice qu'a été le festival que nous avons organisé ainsi qu'aux Forums Hybrides que nous avons conduits à Sainte-Foy-La-Grande d'abord, puis à Bègles. Cela me permet de rebondir sur la participation de nombreux·ses acteur·ices implanté·es dans le milieu urbain bordelais. Merci aux membres du Secours Populaire de Bègles, de l'Estey, du Centre Social Bordeaux Nord, du Collectif Bienvenue, de Marie Curry, des municipalités de Bordeaux et de Bègles ainsi que de leur CCAS, qui se sont engagé·es au sein du projet de recherche européen et ont, de ce fait, alimenté mon travail.

Au long de ces années d'enquête, j'ai souvent oublié que j'étais anthropologue, parce que je suis devenue une « amie », une « bénévole », une « militante », une « jardinière », une « cuisinière », une « invitée », une « confidente »… Bien des rôles qui se sont tissés à mesure des liens noués avec les personnes qui ont fait partie de ma quotidienneté en m'acceptant dans la leur. Je ne les remercierai jamais assez de s'être ainsi ouvert·es à moi. Patrick, Marie-Claire, Berlinda, merci pour votre accueil chez vous, je m'y suis sentie « comme à la maison ». Aux « jardinier·ères » du Secours Populaire : merci pour ces tranches de rigolade autour des graines plantées, de la « tour à aromate » fabriquée et des fouilles archéologiques par lesquelles nous sommes passées pour récupérer quelques pavés. Merci à tous·tes ceux et celles que je ne nomme pas, pour votre enthousiasme, pour nos rires, nos larmes parfois et ces « bouffes » que l'on a partagées ensemble. Un immense merci à tous·tes celles et ceux qui m'ont ouvert la porte de leur domicile. À toutes les personnes

que j'ai côtoyées en squats et ailleurs, avec qui nous avons manifesté, mangé, pleuré, rit, crié (…), à celles et ceux avec qui j'ai partagé un bout d'existence, parfois dans des conditions où l'urgence était reine et à bout de nerfs : je leur dis humblement « merci ». Mes pensées se dirigent tout particulièrement vers Ali, Mari, Tidiane, Emile, Moustapha, Bernie, Dita, Ndiawar, Nabi… et tellement d'autres personnes. À celles avec qui je suis toujours en relation et aux autres, perd·ues de vue, je vous serai éternellement reconnaissante.

Merci également à mes compagnonnes universitaires. Le partage de nos réflexions, des émotions qui nous ont traversées et de projets invitant la créativité, m'ont été très chers. À Doriane, avec qui j'ai eu un immense plaisir à travailler à la réalisation d'un film documentaire : mille mercis. À Martina et notre amitié que je chéris autant que tous les bons petits plats que nous avons partagés en parlant de nos thèses et de bien d'autres choses : *grazie mille Cacoune*. À Mélanie, nos séjours studieux norvégiens et charentais, ponctués du feu de cheminée, des rires et de sensibilité : *fritt !* À Emilie, nos terrains dans les laveries, à sa finesse et à tous les *carrot cake* qui nous attendent. À Léa, nos péripéties guinéennes et les autres, en taxi à trois roues, à pieds et à bicyclette, puis à toutes celles à venir. À Sabine, nos conversations passionnées nées d'un terrain en SSD et nos envies de créer. Et à toutes les autres…

Je terminerai ces remerciements, en exprimant toute ma gratitude, mon amitié, mon amour, à mes proches, celles et ceux qui m'ont supportée, dans tous les sens du terme, depuis quelques années ou depuis toujours, et au fil de ce périple incroyable qu'est la thèse. À mes (ex-)colocataires et précieux·ses ami·es ainsi qu'à mes très chers parents et au reste de ma famille : merci ! *milesker* ! *diarama bui* ! Merci de toujours m'accueillir les bras ouverts tandis que je termine cette thèse en nomade et avec les minimas sociaux, merci de votre confiance, de votre soutien et de votre patience. Cette thèse aura voyagé ! De Bordeaux à la Normandie, du Pays Basque à Oloron-Sainte-Marie, d'Avignon à Paris, d'Eynesse à « la Daugaterie »… tous ces foyers chaleureux dans lesquels j'ai pu jouir de votre compagnie, parfois de celles de « bestioles à poils doux », m'ont rendu cette temporalité d'écriture heureuse. Merci pour vos oreilles attentives et vos gestes réconfortants, pour les verres trinqués, les mets engloutis avec appétit, les tisanes jusqu'à pas d'heure, les pas de danse et le yoga pour se détendre, les vocalises, les balades en forêt, à la plage, à la montagne… Merci enfin à celles qui ont accepté de me relire et de me conseiller avec justesse. Merci pour vos encouragements et votre douceur. Enfin, un merci tout particulier à Édith, pour tout.

Résumé et mots clés

Résumé.

Ma thèse interroge les liens entre des personnes « établies », des personnes « migrantes » et l'État par l'expression combinée des façons d'habiter et de s'alimenter dans et autour de squats « gérés » par des militant·es, dans lesquels vivent une majorité d'individus en quête d'une régularisation, à Bordeaux. Pour mieux comprendre ces « arts de faire » (de Certeau, Giard, Mayol 1994), le terrain dans lequel je me suis embarquée s'est concrétisé tant du côté de personnes catégorisées comme « migrantes », que du côté de personnes engagées à leurs côtés revendiquant leur « solidarité », au rythme des tactiques développées face aux contraintes. Entre 2019 et 2021, ouvertures de squats, (menaces d')expulsions, quêtes alimentaires, projets de régularisation et Covid-19 ont scandé mes recherches. L'ethnographie engagée que j'ai pratiquée et la co-construction du savoir par la mobilisation d'outils sensibles et créatifs m'ont donné accès aux univers de sens de mes interlocuteur·ices. Cela m'a permis de mieux saisir comment toutes ces personnes pouvaient entrer en relation, se relier, se délier, dans un contexte d'hostilité publique à l'égard de personnes catégorisées d' « indésirables » qui « entretient » un climat d'urgence et d'incertitudes. En suivant le fil de ces rencontres, je questionne les quotidiennetés : au-delà des seules « solidarités », quels types de liens ordinaires se tissent et se brisent entre toutes ces personnes qui cohabitent en squats et dans la ville, résistent, dorment, (ré)aménagent, cuisinent, mangent (…) ensemble ?

Mots clés.

Migrations ; solidarités ; liens ; squats ; paysages alimentaires ; résistances ; quotidienneté ; Bordeaux

Abstract and key words

Abstract.

My thesis explores the connections between "established" people, "migrant" people, and the State through the combined expression of ways of living and eating in and around squats "managed" by activists, in which a majority of individuals seeking regularization live, in Bordeaux. To better understand these "ways of doing" (de Certeau, Giard, Mayol 1994), the fieldwork I undertook was realized both on the side of people categorized as "migrants" and on the side of people supporting them, claiming their "solidarity," according to the tactics developed in response to constraints. Between 2019 and 2021, squat openings, (threats of) evictions, food quests, regularization projects, and Covid-19 punctuated my research. The engaged ethnography I practiced and the co-construction of knowledge through the use of sensitive and creative tools gave me access to the worlds of meaning of my interlocutors. This allowed me to better understand how all these people could connect, bond, and unbond, in a context of public hostility towards people categorized as "undesirable," which maintains a climate of urgency and uncertainty. Following the thread of these encounters, I question daily life: beyond mere "solidarity," what types of ordinary bonds are woven and broken among all these people who live in squats and in the city, resist, sleep, (re)organize, cook, eat (...) together?

Key words.

Migrations ; solidarities ; bonds ; squats ; foodscapes ; resistance ; everyday life ; Bordeaux

Table des matières

Remerciements. 5
Résumé et mots clés 9
Abstract and key words 10
Table des matières 11

Avant-propos 17
Informations utiles sur l'anonymisation et l'usage de l'écriture inclusive 17
Précisions lexicales 18

Introduction 21
Un autre visage du Bordelais 21
La diversité des liens dans l'urgence et la quotidienneté 28
Organisation de la thèse 32

Chapitre préliminaire. Réaliser une anthropologie des liens pour la (sur)vie en exil : méthode 37
L'enquête de terrain : construction pratique 38
Questions d'interlocution 65
Conclusion du chapitre préliminaire. 74

Chapitre 1. Un état de l'art scientifique pour penser les liens entre les « migrant·es », les « établi·es » et l'État 75
1.1 Les « solidarités », l'État et les « migrant·es » 77
1.1.1 Du désintérêt initial pour les questions migratoires 78
1.1.2 Entre l'État social et la préférence nationale 79
1.2 Résistances, mobilisations, « causes » 84
1.2.1 Considérer l'engagement des « migrant·es » : une conversation du regard 85
1.2.2 Ethnographier les résistances de la vie quotidienne 87
1.2.3 Les « établi·es » engagé·es auprès des « migrant·es » : deux ou trois choses que nous savons d'eux et elles 91
1.3 Le don d'hospitalité à l'épreuve des violences d'État 97
1.3.1 Réinventer l'accueil des « étranger·ères » 98
1.3.2 Quelles « solidarités alimentaires » avec les « migrant·es » ? 103
1.4 Les liens au prisme et au-delà des « solidarités » 107

1.4.1 L'agir-politique dans un monde globalisé incertain ... 108
1.4.2 L'ordinaire des liens, au-delà des « solidarités » ... 111
Conclusion du chapitre 1. ... 114

Chapitre 2. « Nous voulons être des exemples » : la « réquisition », une mise en acte du droit d'habiter ? ... 117
2.1 « Les mondes des squats » bordelais ... 118
2.2 « Le combat est partout et il est aussi à Bordeaux ! » ... 129
2.3 Les « migrant·es » à la porte ... 141
2.4 Chiffrer, réprimer, « résorber » : dialectique politique des squats du national au local ... 152
2.5 Face à la politique d'expulsion : agir pour avoir « un impact direct sur le malheur des gens ». . 161
2.5.1 « Squats de "migrant·es" » : les raisons structurelles de leurs existences ... 162
2.5.2 Accueillir coûte que coûte. ... 165
2.5.3 Pluralité des acteur·ices, diversité des points de vue. ... 169
Conclusion du chapitre 2. ... 179

Chapitre 3. (Se) nourrir dans un pays riche. ... 183
3.1 Des « migrant·es » et des squats au prisme de l'alimentation ... 184
3.1.1 Le concept de « paysages alimentaires » : un intérêt heuristique pour l'étude des liens pour la (sur)vie en exil ... 184
3.1.2 Esquisse du paysage alimentaire bordelais au prisme de la présence des nouveaux·elles venu·es ... 187
3.2 « Une solidarité en miettes »… qui se métamorphose ... 203
3.2.1 « De plus en plus de migrant·es » ... 205
3.2.2 La rencontre avec Berlinda… « c'est ce qui m'a lancé » ... 209
3.2.3 « Ça nous est un peu tombé dessus » : les bénévoles de l'aide alimentaire et les squats ... 214
3.2.4 Faire réseau ... 218
3.2.5 Faire ensemble « autrement » ... 222
3.2.6 Le jardin partagé ... 228
3.3 Bifurcation alimentation ... 236
3.3.1 « Nous, on ne fait pas de l'aide alimentaire ! » ... 236
3.3.2 Nourrir en situation de « crise » : le cas de la Covid ... 244
Conclusion du chapitre 3. ... 253

Chapitre 4. Survivre : Débrouilles imposées dans le chez-soi empêché ... 257
4.1 Comment aborder le « chez-soi » et l'habiter des personnes exilées ? ... 259
4.2 « Venir et vivre dehors, ça fait mal » ... 261
4.2.1 Biographies en exil ... 261

4.2.2 Arriver : itinéraires précaires d'hypermobilité ... 271
4.3 La faim : anatomie d'un sentiment pluriel ... 288
4.3.1 Pérégrinations alimentaires de « migrant·es » en errance ... 290
4.4 « There is no time » ... 302
4.5 En route vers le squat… ... 305
4.5.1 Découvrir le squat : le rôle des guides informels ... 306
4.5.2 Au quotidien, les premiers temps : dormir au squat sans y habiter ... 310
Conclusion du chapitre 4. ... 315

Chapitre 5. Vivre ! Dans la routine des squats ... 319
5.1 Existences et résistances en-partage : le cas du *Gars Rage* ... 321
5.1.1 Rejoindre le *staff* ... 322
5.1.2 Les *Chorbas sans frontières* : un "*meeting plate*" ... 335
5.2 Recréer un chez-soi : le cas de *L'Éclaircie* ... 347
5.2.1 La réquisition ... 347
5.2.2 Emménager, réaménager. ... 354
5.2.3 Habiter, cuisiner ... 360
Conclusion du chapitre 5. ... 375

Chapitre 6. Vivre ? Quand les liens sont ébranlés ... 377
6.1 Une rupture dans l'utopie ... 378
6.1.1 « Je suis chez moi ici ! » ... 378
6.1.2 Emménager « au *Fort* » ... 383
6.1.3 Devoir encadrer les mineurs ... 389
6.1.4 L'escalade de la violence ... 393
6.1.5 Résister aux résistants ... 397
6.2 Pouvoirs alimentaires ... 405
6.2.1 À la conquête de l'huile d'olive ... 405
6.2.2 La pression potagère ... 410
6.3 Tout proche, trop proche. Dominations de genre dans le squat ... 417
6.4 Se battre ou en rabattre : face à l'expulsion. ... 424
6.4.1 Tout-azimut : la mobilisation contre l'expulsion ... 427
6.4.2 Être relogé·es ou non par les pouvoirs publics : processus et effets d'une décision par le haut ... 433
6.4.3 Dans les méandres de l'expulsion : faire front, sauver sa peau ... 439
Conclusion du chapitre 6. ... 450

Conclusion générale ... 453

Annexe 1. 465
Annexe 2. 466
Annexe 3. 467
Annexe 4. 471

Bibliographie 473

Chaque texte écrit par des chercheurs en sciences humaines n'est pas le reflet d'une réalité mais plutôt celui d'une sensibilité.

Christian Ghasarian, 2002 : 13

Avant-propos

Informations utiles sur l'anonymisation et l'usage de l'écriture inclusive

- Pour essayer de préserver l'anonymat de mes interlocuteur·ices, j'ai modifié le prénom de la plupart d'entre eux et elles. La plupart, dans la mesure où certain·es m'ont signifié leur accord pour apparaître sous leur vrai prénom, quand d'autres m'ont expressément demandé de dévoiler leur « identité ». Ce processus d'anonymisation est critiquable, notamment parce qu'il est imparfait. En effet, par le croisement de bien des données figurant dans le présent tapuscrit, les lecteur·ices (du moins ceux et celles familier·ères avec le milieu enquêté) pourraient certainement reconnaitre de qui je parle. Je me suis longuement questionnée sur la possibilité de mobiliser des noms fictifs non seulement pour désigner les humain·es mais aussi pour les lieux : noms de collectifs, d'associations, de quartiers et même de ville. Cela me semblait difficile à réaliser pour plusieurs raisons. D'abord, du point de vue de ma méthodologie d'enquête. J'ai utilisé en effet des articles de presse que je référence et dans lesquels figurent ces informations mais aussi des extraits de publications que mes interlocuteur·ices réalisent sur le réseau social *Facebook*. Par ailleurs, je m'appuie sur des co-réalisations menées avec certain·es personnes avec qui je me suis liée sur le terrain (un court-métrage documentaire, une carte sensible, des photographies). Ensuite, cela me semblait problématique dans la mesure où certaines informations sont, à mon sens, capitales pour la compréhension du propos et pour le situer dans la spécificité de son contexte historique, géographique, sociologique. Ce point reste discutable : ne serait-il pas envisageable d'indiscipliner nos écritures académiques et de placer l'imagination et la créativité au centre du processus scientifique ? C'est ce qu'invite notamment à faire, Outre-Atlantique, l'anthropologue Denielle Elliott (2021) dans un chapitre de l'ouvrage *Réinventer l'ethnographie : pratiques imaginatives et méthodologies créatives*.
- J'ai fait le choix de rédiger ma thèse en adoptant une version (elle aussi probablement imparfaite !) de l'écriture inclusive basée sur l'emploi du point médian. C'est un sujet qui fait débat, y compris dans l'arène scientifique. Après mûre réflexion, des discussions avec ma directrice de thèse, des collègues et ami·es ainsi que des lectures à ce propos, la décision d'opter pour un langage non sexiste m'apparait comme une prise de position politique : celle de « rendre visibles des femmes […] en s'opposant à l'idée que le masculin et les hommes représenteraient l'universel » (Loison, Perrier et Noûs, 2020)[2].

[2] Je renvoie également les lecteur·ices à l'ouvrage *L'écriture inclusive. Le langage est politique !* (Loison et Perrier, 2024).

Précisions lexicales

Les lecteur·ices constateront l'occurrence répétée de certains termes dès les premières pages de cette thèse. Certains parmi eux sont *émics* : ils remontent du terrain. J'ai appris à les utiliser en étant au contact de mes interlocuteur·ices et par le travail d'imprégnation (Olivier de Sardan, 1995) qui s'est déroulé durant les trois années au cours desquelles j'ai partagé les routines de ces personnes. Il y en a qui sont liés à un vocabulaire juridique (l' « expulsion » par exemple) mais font aussi partie intégrante du langage courant de certaines personnes que j'ai côtoyées. Certains mots utilisés par ces dernières sont aussi travaillés par la recherche en sciences sociales et font l'objet de réflexions théoriques et éthiques – ces dernières n'étant pas (nous le verrons) l'apanage des chercheur·es.

Le vocabulaire dont il est question regroupe à la fois des mots qui servent à désigner des êtres humains, des lieux et des actions.

Ceux qui consistent à nommer des individus ou des groupes d'individus font l'objet d'une réflexion dans la dernière partie du chapitre préliminaire. J'y discute les usages des termes tels que « militant·es » et « bénévoles », qui sont des manières dont certaines personnes se qualifient elles-mêmes, et propose le vocable « engagé·es ». J'entends ainsi désigner de manière plus large celles et ceux qui s'engagent certes dans des mobilisations (tout aussi intimes que politiques [Agier, Gerbier-Aublanc et Masson Diez, 2019]) mais plus largement dans des relations où des liens sont créés. Ainsi retrouverons-nous des personnes engagées à la fois « établies » et « migrantes » : des termes que je mobilise avec précaution à la suite de Norbert Elias et John L. Scotson (1997 [1965]). « Migrant·es », « exilé·es », « réfugié·es » ne sont pas neutres. J'engage ainsi une conversation plus spécifique sur les mots qui apparaissent dans ce travail et sont employés pour nommer les hommes, femmes, enfants, venu·es de pays étrangers et en quête de « papiers » et d'installation (à Bordeaux au moment de l'enquête). Pour guider les lecteur·ices, je précise d'ores et déjà avoir fait le choix d'utiliser différents mots (« nouveaux·elles venu·es » par exemple), mais d'opter pour un usage plus fréquent de « migrant·es », après une réflexion partagée avec les principaux·les concerné·es et un tour d'horizon des discussions scientifiques à ce sujet. Parler de « migrant·es » n'a pas vocation à empêcher de penser l'installation en limitant son sens à un déplacement géographique. Au contraire, nous le verrons, ce terme implique de penser les vécus de transformations des positions sociales de ces individus dans la société d' « accueil » et le partage d'expériences de mises en difficulté de leur projet d'installation par des politiques inhospitalières d'État. Je conserve les guillemets lorsque j'écris « migrant·es » pour souligner ma distance avec ce terme qui reste

problématique tant il détient un pouvoir réifiant[3]. Beaucoup de mes interlocuteur·ices (« migrant·es » et engagé·es auprès d'eux et elles) l'emploient eux et elles aussi avec précaution.

Le mot « squat » est utilisé par la plupart de mes interlocuteur·ices, qu'ils et elles y résident, y militent ou y soient de passage plus ou moins fréquent pour rendre visite à leurs habitant·es, pour participer aux activités qui y sont organisées et/ou pour apporter un soutien en déposant de la nourriture par exemple. Comme l'écrit Florence Bouillon (2009 : 4) dans l'introduction du livre issu de sa thèse, « le terme squat est souvent utilisé de manière péjorative » et préféré par leurs initiateur·ices par des termes tels que « occupation ». Mes interlocuteur·ices préfèrent ainsi parfois employer les termes « lieu de vie », « bâtiment » ou « bât' » en fonction des situations d'interlocution (Chauvier, 2011a) mais l'usage du mot squat reste dominant y compris parmi les personnes migrantes qui y vivent. Le vocable squat est parfois remplacé par le nom donné au lieu par les militant·es qui le « réquisitionnent » (un autre terme issu du terrain) et/ou les habitant·es : le *Gars Rage*, le *Fort Life*, *L'Éclaircie*… Je reviendrai plus abondamment sur ces questions dans le chapitre 2. Dans la conversation, certaines personnes me parlent aussi de « chez elles » et je m'emparerai de cet aspect lié à l'*appropriation* (Serfaty-Garzon, 2003a) plus particulièrement dans le chapitre 5. Je propose pour le moment, à la suite de Florence Bouillon (*Ibid.*) qui se réfère elle-même au *Dictionnaire de l'habitat et du logement* (2002), de définir le squat comme « le fait d'occuper illégalement un lieu privé » (Marpsat et Firdion, 2002 : 392). Nous verrons ensuite au fil de cette thèse comment les squats sont considérés par les différent·es protagonistes qui y jouent un rôle.

Accolé bien des fois au mot squat, c'est le terme « expulsion » qui revient dans de nombreuses lignes à venir. Ces dernières rythment en partie les (sur)vies de mes interlocuteur·ices et ont ainsi donné le ton à mon engagement sur le terrain. L'expulsion correspond à différentes réalités : elles peuvent être réalisées *manu militari* ou suite à une procédure judiciaire mais aboutissent en tous cas à une « mise au ban […] d'un logement », à un « déplacement forcé, contraint […] conjointement spatial […] et social » (Aguilera, Bouillon et Lamotte, 2018 : 29). J'y reviendrai plus spécifiquement dans les chapitres 2 et 6. Dans les bouches des personnes avec qui je me suis liée, les expulsions deviennent parfois des expressions : « C'est fini ici », « ils ont fermé là-bas », « mettre à la rue », « jeté dehors », par exemple.

Pour certains de ces termes, j'emploierai des guillemets à leur première occurrence dans le texte afin de souligner leur origine : il s'agit bien des mots de celles et ceux avec qui j'ai été en relation dans la métropole bordelaise. Pour ne pas trop alourdir la lecture, je supprimerai ensuite

[3] Pour essayer d'alléger le texte, j'emploie aussi parfois les termes « personnes migrantes » et me passe alors des guillemets.

les guillemets, à l'exception du terme « solidarité », pour souligner, là aussi, la distance que je prends avec cette notion fourre-tout.

Introduction

Un autre visage du Bordelais

> *On va faire une opération occupation ! Etant donné que ça ne gêne pas la préfecture de mettre 60 personnes à la rue !! Les flics sont venus, ils nous ont matraqués. Une trentaine de gardes mobiles a évacué les habitants. Ils contrôlent les copains qu'ils ont expulsés hier, sans leurs papiers, sans leurs affaires, en leur disant qu'ils n'ont qu'à venir à la police récupérer leurs papiers et expliquer qu'ils ont été expulsés d'un squat ! On a décidé, les hébergés et les bénévoles, de lancer une occupation, avec matelas, un peu à bouffer, un peu d'eau, des couvertures, des jeux de société, tout ce qu'il faut ! Pour demander pacifiquement, à la Préfète, de reloger les gens qu'elle a expulsés ! Ne rien faire, c'est laisser faire ! Il est temps que les gens se bougent et ne laissent pas faire ça : les réfugiés, les bénévoles, tout le monde !*
>
> Jo, 38 ans, *leader* du *Squid*[4].

Juillet 2019. Les thermomètres affichent des températures caniculaires : 42,6 degrés le mardi 23. Au milieu de l'asphalte, le climat est étouffant. L'été à Bordeaux, les habitant·es qui le peuvent ont l'habitude de s'exiler vers d'autres contrées. La ville prend une allure un peu différente, la chaleur semble la faire tourner au ralenti, tandis que ses artères se désertent partiellement. Les terrasses de café restent cependant peuplées de personnes en quête d'un rafraichissement. Des touristes surtout, venu·es découvrir la « belle d'Aquitaine ». Cet été-là, la Préfecture place le département en « niveau alerte canicule » et appelle à la vigilance. Elle rappelle quelques précautions pour se protéger de la chaleur : boire de l'eau, bien manger, éviter les activités sportives et de sortir aux heures les plus chaudes, entre autres. Pourtant, au même moment, elle orchestre aussi une vague massive d'expulsions des lieux de vie informels. Ces derniers, appelés « squats », sont littéralement vidés, des centaines de personnes se retrouvent à naviguer dans les rues à la recherche d'une « solution » : au pire d'un abri temporaire, au mieux d'un endroit où refabriquer un chez-soi, soit-il éphémère. Cet été-là, l'écho d'un grondement résonne dans la cité. Des corps s'agitent en tous sens. Le mien avec.

Deux mois plus tôt, je viens de commencer ma thèse et suis membre de l'équipe de recherche de « *FOOD2GATHER*[5] ». Dans ce projet européen, les chercheur·es réuni·es répondent

[4] J'explique dans les lignes qui suivent ce qu'est le *Squid* et y reviens plus en détails dans le Chapitre 2.

[5] Le nom complet du projet est « *FOOD2GATHER : Exploring foodscapes as public spaces for integration* ». L'équipe française est composée de Chantal Crenn, Isabelle Techoueyres et moi-même. Nous avons coopéré avec des collègues localisé·es en Norvège, Italie, Belgique, Allemagne et Pays-bas. Pour d'avantage d'informations sur le projet (2019-2022), je

à une commande en proposant de prendre comme objet d'étude les liens entre alimentations et migrations. Ce programme de recherche financé par les agences de financement des sciences humaines de vingt-quatre pays participants, avec l'appui de la Commission européenne, vise en effet à interroger l' « intégration[6] » des nouveaux et nouvelles venu·es dans les espaces publics des sociétés dites « d'accueil ». Par le biais d'un tel appel à projet, mes collègues et moi percevons ainsi comment les instances européennes sont à la fois soucieuses de favoriser la participation (sociale, économique…) des « migrant·es » à la vie des sociétés dans lesquels ils et elles résident, tout en étant pourvoyeuses de normes et de règles qui la rendent particulièrement complexe[7].

Aux prémices de l'ethnographie, je pars alors en quête d'un terrain. Au départ, je tâtonne à travers la métropole. En quelques jours, je me retrouve à Saint-Michel, un quartier façonné dans l'imaginaire – par celles et ceux qui y habitent ou viennent y chercher un temps de convivialité – comme possédant une longue tradition d'accueil des « populations étrangères et démunies » (Villechaise-Dupont, 2000). Des ami·es m'avaient parlé « du *Squid* » : un « collectif de militant·es »[8] qui visiblement avait « ouvert un squat » où vivaient des « migrant·es », avec lesquel·les ils et elles organisaient des *Chorbas sans frontières*[9]. Serait-ce donc un lieu d'hospitalité pour les personnes migrantes ? Curieuse, je consulte alors leur page *Facebook*. Jo, le *leader* du collectif, y diffuse des vidéos et des textes dans lesquels il invite « tout le monde » à venir participer à ces « popottes collectives » dans un squat nommé le *Gars Rage*. Je décide d'y aller. En pénétrant dans le bâtiment, je découvre une facette de Saint-Michel qui m'était jusqu'alors inconnue. Le « Saint-Mich' » que je côtoie depuis une décennie bientôt, c'est le café à 1€ *Chez Georges*, un thé à la menthe à *La Fraternité*, une bière au *Teatro*, une tortilla chez *Los Dos Hermanos*, une pastilla au *Dadès*… Sans oublier les jours de marchés et leur effervescence ! La scénographie commerciale (Raulin, 2000 ; 2009) fait naître le sentiment de pouvoir « manger le monde ». Ici, la quotidienneté est ethnique (Raulin, 2000). En déambulant dans les ruelles, j'ai toujours eu le sentiment d'être dans le fief d'une « ville-monde » (Hassoun, 2014), cosmopolite. Les minorités sont encore centrales (Raulin, 2009) et font vivre le

renvoie les lecteur·ices au site internet de l'organisme financeur et à celui créé par l'équipe de chercheur·es. Respectivement : https://heranet.info/projects/public-spaces-culture-and-integration-in-europe/food2gather-exploring-foodscapes-as-public-spaces-for-integration/ et https://uni.oslomet.no/food2gather/

[6] L'équipe française a décidé de ne pas le prendre comme un donné mais comme un révélateur d'enjeux politiques anciens, ainsi réactualisés, au cœur de l'Europe. Le discours sur l' « intégration » desdits « migrant·es » est en effet historiquement construit dans un lien étroit avec la conception de l'État-nation. La recherche en a déjà souligné le caractère idéologique performateur d'une mise à l'écart (Streiff-Fenart, 1987 ; Sayad 1994 ; Neveu 2004), ainsi que la difficulté de s'en extraire, y compris parmi les chercheur·es (Beaux et Noiriel, 1990).

[7] Je détaillerai davantage ce point dans le chapitre 1.

[8] Les membres de ce collectif se désignent ainsi et présentent le *Squid* de la sorte.

[9] Le hasard a voulu (quoique je pourrais questionner la notion de « hasard ») que je connaisse vaguement ce collectif en amont de la thèse et de manière très furtive, par effet de bouche-à-oreille. Je m'étais rendue à un événement « soirée crêpes et bœuf musical » un an plus tôt, en 2018, dans le tout premier squat nommé le *Squid*, réquisitionné par le collectif du même nom. Je n'avais alors aucune connaissance du fait qu'ils « hébergeaient des migrant·es » et m'y rendais comme j'aurai été susceptible d'aller dans d'autres lieux proposant des événements « culturels ».

quartier, malgré le processus de gentrification (Lévy, 2002) en cours. Les associations « culturelles » et de « solidarités »[10] sont nombreuses et implantées de longue date. Elles participent à façonner les résistances et les imaginaires faisant de ce territoire un quartier pensé comme étant « de gauche »[11]. En « consommant la ville » (Raulin, 2009), majoritaires et minoritaires sociologiques (Guillaumin, 1985 ; Pietrantonio, 2005 ; Simon, 2006 ; Bertheleu, 2007) se rencontrent. Ils et elles « s'articulent » en quelque sorte (Raulin, 2009). En flâneuse[12], c'est là que j'avais appris à me sentir chez-moi, dans cette ville symbole de ma propre migration depuis le Pays Basque. Bientôt pourtant, la familiarité allait être rompue (Chauvier, 2006a).

Derrière sa façade en pierre typique du coin, c'est une ancienne imprimerie du XIXème siècle qui abrite le *Gars Rage*. En plein cœur de Saint-Michel, ce lieu bénéficie d'une « localisation idéale » : c'est ce que je lis sur les sites d'investissement immobilier. Bordeaux est insérée dans un jeu de concurrence internationale (Godier, Oblet et Tapie, 2018) et le bâtiment fait l'objet d'un projet de rénovation : un jour il accueillera un « lot d'habitations avec des prestations soignées et un local commercial en rez-de-chaussée »[13]. En attendant, une soixantaine d'hommes, presque tous originaires d'Afrique sub-saharienne, y ont trouvé refuge. En cherchant des « migrant·es », je rencontre ainsi une facette des « mondes du squat » (Bouillon, 2009) bordelais, et des dizaines de personnes qui s'affairent à l'intérieur : des « établi·es », au sens de Norbert Elias et John L. Scotson (1997 [1965]), implanté·es sur le territoire, installé·es et « papiérisé·es » (Meïer, 2024)[14], et des nouveaux et nouvelles venu·es, en cours d'installation, qui cuisinent, jardinent, ensemble. En épluchant des légumes, nous nous racontons. Je comprends que le *Squid* a ouvert d'autres squats à Saint-Michel et ailleurs. Ils ne sont pas les seuls. Des maisons individuelles, du patrimoine immobilier public, des bâtiments privés, se dévoilent à moi tandis qu'ils m'étaient jusqu'alors

[10] Loin d'être exhaustive, je citerai par exemple l'association Promofemmes créée en 1994 pour « l'accueil des femmes migrantes », l'ASTI (association de solidarité avec tou-te-s les immigré-e-s) installée à Saint-Michel depuis la fin des années 1970, l'association de lutte contre les discriminations le Boulevard de Potes fondée en 1991, organisatrice de repas de quartier, ou encore, la présence du centre d'animation Saint-Michel. À noter également la tenue du Festival *Musique en Couleurs* organisé de 1994 à 1997, affichant une volonté de lutte contre le racisme et pour l'égalité (Perrot, 2006).

[11] En témoigne par exemple les discours de militant·es encarté·es dans des partis « de gauche », lorsqu'en périodes électorales ils et elles tractent les jours de marché : « ici, on sait qu'on est en territoire conquis » me racontent certain·es d'entre eux et elles.

[12] La figure du « flâneur » a été, comme l'écrit très justement Anne Raulin (2009), introduite par la littérature et reprise par de nombreux chercheur·es, parmi lesquel·les Michel de Certeau (1990 [1980]) ou Colette Pétonnet (1982b).

[13] C'est ce qu'on peut lire sur l'un des site d'investissement immobilier : https://kacius-invest.fr/programmes-immobiliers/loi-malraux/bordeaux/4000/le-18-rue-des-cordeliers.php

[14] À la suite de Sabine Meïer, dont les travaux de doctorat en cours portent sur la « place et le rôle des systèmes alimentaires comme instrument politique dans l'accès aux droits des exilé.e.s » (titre temporaire de sa thèse), je choisis d'employer le terme « papiérisé·es » et par opposition celui de « non papiérisé·es » pour évoquer une situation administrative sans enfermer les personnes concernées par l' « irrégularité » dans une dimension du « sans » et appuyer ainsi sur la dimension politique et administrative de fabrication d'une catégorie stigmatisante.

invisible[15]. En plein cœur de la ville et jusque dans les interstices de la métropole, des lieux habités de l'informel aux différents visages (Bouillon, 2009 ; Péchu, 2010 ; Bergeon, 2014), traçant un *continuum* entre discrétion et revendication, semblent mettre en acte le droit au logement (Aguilera et Bouillon, 2013). Des hommes, des femmes, des enfants, des « mijeurs » (Halder, 2015 ; Perrot, 2016)[16], venu·es des quatre coins du monde, « non papiérisé·es » (Meïer, *op. cit.*) pour la plupart, peuplent majoritairement les squats de la métropole girondine. À leurs côtés, des dizaines de personnes, associations, collectifs, voisin·es (…), militant·es ou bénévoles, agissent en « soutiens[17] ». Certain·es vivent eux et elles-mêmes dans ces squats. Dans la ville, derrière les portes du *Gars Rage*, résonne ainsi le bruit insoupçonné des marmites qui frétillent, s'animent des corps acteurs d'un autre versant du cosmopolitisme (Appadurai, 2013) à la bordelaise.

9 juillet 2019. Des complicités (Althabe et Hernandez, 2004) commencent à naître avec mes interlocuteur·ices (Chauvier, 2011a). Comme tous les mardis, j'ai prévu d'aller « mettre les mains à la pâte » au *Gars Rage*. Cette journée-là ne se déroule pourtant pas comme les autres. Un vent de panique sème la tempête sur Saint-Michel. Une trentaine de personnes en uniforme ont pénétré dans le squat. Ce jour-là, nos sens ne sont pas réconfortés par l'odeur, le goût, la texture des couscous dont Ilyes et Omar, deux habitants « migrants », sont les chefs d'orchestre habituels. Devant les portes désormais fermées de ce lieu de vie, un face à face prend forme. Il oppose celles et ceux que j'ai appris à identifier comme « militant·es du *Squid* », des soutiens que je ne connais pas (encore), ainsi que quelques résidents[18] avec qui j'avais pris l'habitude de cuisiner, à ces individus tout de sombre vêtus. Rangers aux pieds, gilets par balle, lunettes noires, arme à la ceinture, talkie-walkie. Les CRS[19] me font l'effet d'hommes-statues (je ne vois pas de femmes). Poings sur les hanches, jambes écartées. Le rapport de force me semble tellement déséquilibré. Dans l'affrontement verbal, un des policiers justifiant la politique de l'expulsion lance à un groupe de soutiens : « Vous n'avez qu'à les prendre chez vous ». La sidération gagne les esprits, les policiers sont traités de « fachos », de « salauds ». De cette situation est née pour moi une émotion

[15] Les squats existaient déjà dans le bordelais mais n'étaient pas aussi nombreux, ni destinés majoritairement aux « migrants » (Chapitre 2).
[16] La dénomination de « mijeur » illustre le caractère construit des catégories de « mineur » et de « majeur », de la « jeunesse », de l' « enfance » et de l'âge « adulte », tout en permettant de souligner la situation d' « entre-deux » dans laquelle se trouvent les personnes ainsi désignées. Cette catégorie désigne l' « entre-deux » dans lequel sont plongé·es les acteurs et actrices concerné·es. Ni « majeur », ni « mineur », ils font face à un flou juridique qui les conduit vers les formes d'hébergement informel, telles que le squat, et les excluent des dispositifs destinés aux majeurs, tels que l'hébergement d'urgence institutionnel du 115.
[17] Le terme « soutiens » est largement employés par mes interlocuteur·ices mobilisé·es dans les squats et auprès des personnes migrantes. Il est ainsi un terme *émic* désignant celles et ceux qui manifestent leur soutien, notamment dans le cadre des mobilisations contre les expulsions des lieux de vie et pour le relogement des personnes délogées.
[18] J'emploie le masculin ici car, comme je l'écrivais plus haut, le *Gars Rage* a été pensé par les militant·es du *Squid* comme un lieu d'accueil pour hommes. J'y reviendrai dans le chapitre 2.
[19] Compagnies Républicaines de Sécurité (CRS). Il s'agit d'un corps spécialisé de la Police nationale en France.

particulière, un trouble, dont je me sors en redoublant mon engagement auprès des « expulsés » avec lesquels j'ai déjà commencé à créer des liens d'amitié. Bordeaux la magnifique, Bordeaux la touristique[20]… La « ville globale » (Sassen, 2001 ; 2004) se révèle aussi théâtre urbain de la « condition cosmopolite » décrite par Michel Agier (2013) en Grèce. Dans l'introduction de cet ouvrage, l'anthropologue relate une scène qu'il observe en 2009, dans la petite ville grecque de Patras. De jeunes Afghans tentent de monter clandestinement à bord de camions en partance pour l'Italie. Des locaux les regardent depuis la salle de *fitness* en faisant du sport. Les policiers sont présents aussi. Ils sont chargés du contrôle aux frontières. L'analogie avec les scènes dont je suis témoin à Bordeaux me semble bienvenue : le contraste entre la vie citadine, le tourisme et l'exil était alors frappant.

Dès le lendemain, à Saint-Michel, l'ambiance urbaine est inhabituelle. Plantée au cœur de la place centrale du quartier, l'imposante basilique gothique domine. Le clocher de l'édifice, que l'on nomme « la flèche », défie le ciel et offre une vue panoramique sur la ville. Il a la particularité d'être indépendant de la basilique, et constitue un monument emblématique du quartier, participant à en faire un haut lieu du tourisme local. Cet été-là pourtant, la place Saint-Michel est réquisitionnée par un groupe de personnes, à l'initiative des membres du *Squid*. Ils et elles entendent ainsi protester contre les expulsions. Des banderoles sont accrochées sur les pourtours de la flèche. Sur l'une d'elles, je lis « La police nous chasse, la Préfète veut notre tête. Nous voulons une maison. 1 toit c'est un droit ». Des matelas jonchent le sol, des associations, des habitant·es du quartier, des restaurateur·ices, font dons de nourriture et de bouteilles d'eau. Une après-midi, Jo et quelques bénévoles[21] organisent une distribution de crêpes qu'ils offrent aux passant·es, tentant ainsi de les sensibiliser à la situation qu'ils et elles jugent « inhumaine ». Finalement, ces personnes décident d'occuper la flèche. Je grimpe les quelques marches qui me séparent d'eux et elles. J'y découvre canapés, fauteuils, matelas, tentes, étagères remplies de victuailles, tables, chaises, couverts... Un homme joue de la guitare pendant qu'un autre dessine. Certain·es se sont assoupi·es. Mes interlocuteur·ices s'amusent à dire qu'ils y ont installé un « appartement à ciel ouvert ».

Cet été-là, l'expulsion du *Gars Rage* est loin d'être la seule. J'habite Bordeaux depuis bientôt 10 ans et c'est la première fois que je la vis ainsi. Le sans-abrisme n'est pas un phénomène récent[22],

[20] En témoignent le travail d'embellissement impulsé par Alain Juppé (maire de Bordeaux entre 1995 et 2019) qui se poursuit encore aujourd'hui, les nombreux appartement en *Airbnb*, l'inscription de la ville au patrimoine de l'Unesco au titre d' « ensemble urbain exceptionnel » en 2007, ou encore, l'élection en 2016 par le guide touristique *Lonely Planet*, de « ville la plus tendance au monde ».

[21] Je reviendrai sur les termes employés pour nommer les personnes que j'ai rencontrées dans la partie méthodologique.

[22] Pour une recension des travaux sur le sujet, voir notamment l'ouvrage coordonné par Katai Choppin et Edouard Gardella (2013). Pour une étude du « phénomène sdf » à Bordeaux, voir les travaux de la géographe Djemila Zeneidi (2002 ; 2006). Sur la question des liens entre sans-abrisme et migrations, voir l'article de Pierre Eloy et Marion Lièvre (2023), qui recensent les recherches en sciences sociales sur le sujet entre 1970 et 2020.

et je le côtoie tous les jours aux quatre coins de la ville. Pourtant, à ce moment-là du commencement de ma thèse, cet aspect de la ville me semble prendre de plus en plus d'importance dans mon existence. En traversant la rue Sainte-Catherine, je vois et j'entends plus que jamais des hommes, des femmes mais aussi des enfants, venu·es d'ailleurs. Ils et elles dorment sur des matelas, au milieu des *H&M*, *Zara*, *McDonald's* et autres enseignes mondialisées qui se succèdent le long de cette artère commerçante de plus d'un kilomètre. Je traverse la ville, bouleversée, en laissant ces gens derrière moi. L'affect soulevé par les *Chorbas*[23] puis la sidération face à l'expulsion du *Gars Rage*, laissent place au tournis. Comment ai-je pu ignorer tout cela ? À ce moment-là, j'ai l'impression que rien n'a de sens. Il fait chaud, la ville est belle. Paris n'est plus qu'à deux heures[24] et les touristes trempent leurs pieds dans le miroir d'eau face à la Garonne. Pourtant à quelques pas de là, des personnes se reposent à l'ombre d'un arbre où elles passeront la nuit. Mais où suis-je ? Qui sont ces gens qui errent dans les rues ? J'ai encore une fois à ce moment-là une pensée particulière pour l'introduction de *La condition cosmopolite* de Michel Agier (*op. cit.*). Les « situations de frontières » (*Ibid.*) sont partout.

Pourtant, dans les médias et parmi les chercheur·es travaillant sur les conditions de vie quotidiennes des « migrant·es » dans la France contemporaine, c'est de ladite « Jungle de Calais » (Agier et *al.*, 2018), de la vallée de la Roya (Lendaro, 2018) ou encore, des campements parisiens et des opérations policières musclées de délogement, dont j'entendais parler. La répression subie par les soutiens aux personnes en migration, notamment à travers la question du « délit de solidarité » (Slama, 2017 ; 2018), me paraissait appartenir à d'autres espaces du territoire national – à la frontière franco-italienne notamment (Lendaro, *op. cit.*). Ailleurs en Europe et dans le monde, il est question des camps aux frontières de l'Europe, ou, pour suivre Michel Agier, de l' « encampement du monde » (Agier, 2011 ; 2014a et b), ou encore, des squats de « migrant·es » du quartier athénien d'Exarcheia[25]. Bordeaux, au milieu de tous ces lieux de transit, d'enfermement, d'habitation et de résistances, semblait tenue à l'écart des effets de foule provoqués par la réunion de centaines de personnes, essayant coûte que coûte de s'en sortir en réinventant un quotidien (de Certeau, 1990

[23] Les membres du *Squid* disent régulièrement *Chorbas* en synonyme ou diminutif de *Chorbas sans frontières*. Dans le présent texte, j'emploierai l'un ou l'autre de ces termes *émics*.

[24] Dans le processus de métropolisation (Pinson et Luce, 2023) qui aboutit au 1er janvier 2015, Bordeaux gagne en popularité. En 2017, une nouvelle ligne LGV est ouverte. Elle permet de relier cette ville du Sud-Ouest à la capitale. Bordeaux attire. Son miroir d'eau, sa cité du vin, l'océan Atlantique, Arcachon et le Cap Ferret à l'ouest, ses vignobles aux grands crus, Saint-Emilion à l'est. Ville attractive donc, mais aussi ville qui donne le sentiment d'être « à taille humaine ». De nombreux·ses habitant·es d'Île-de-France viennent s'y installer ces dernières années. Le succès bordelais se traduit donc notamment par l'augmentation du nombre d'habitant·es : de 239 157 en 2010, à 261 804 en 2021 pour la seule commune de Bordeaux. Aux mêmes années, la métropole bordelaise, qui regroupe 28 communes, passe, elle, de 721 436 à 831 534 habitant·es (à noter qu'avant 2015, on parle de la Communauté Urbaine de Bordeaux et non de la métropole). Je renvoie les lecteur·ices au site de l'INSEE pour davantage de détails.

[25] Plusieurs de mes interlocuteur·ices militant·es y font référence comme un « modèle de lutte ».

[1980]) placé sous le signe de l'incertitude (Castel, 2009). Et pourtant, les « migrant·es » étaient là. Leurs soutiens aussi.

Comme d'autres habitant·es de la métropole devenu·es témoins *in situ* ou par les réseaux sociaux, je me suis demandée ce qu'il nous arrivait. La présence et la répression policière dans les ruelles, les bribes de discours dont nous sommes les spectateur·ices ou les récepteur·ices, laissent peu de place à l'indifférence. « Ne rien faire c'est laisser faire » scande Jo[26]. À ce moment précis, je dirais avoir ressenti une émotion particulière. Ne rien faire, m'aurait donné le sentiment de devenir *complice* (Mahieddin et Soldani, 2022) avec des politiques répressives, sécuritaires, menaçantes. La métamorphose de l'espace public « nous » confrontait, de manière brutale, avec un contexte politique d'inhospitalité globale au long cours (Fassin, Morice et Quiminal, 1997), prenant corps à présent pour moi de manière visible « en bas de chez soi » (Coutant, 2018). Les « migrant·es » et les squats étaient nombreux et nombreuses à Bordeaux, les expulsions orchestrées par la préfecture aussi[27]. Dans la ville, par le processus de mise à l'écart (Agier, 2013), ces lieux, ces individus, étaient devenus visibles. Aux personnes rompues à l'exercice des mobilisations, déjà engagées aux côtés des « migrant·es », et militant·es du milieu squats, de nombreuses autres se sont senties concernées. En pleine canicule, « gens d'ici, gens d'ailleurs » (Quiminal, 1991), organisent les résistances, à haut et à bas bruit (Scott, 2009 ; Hayem, 2020). Certain·es dorment, cuisinent, mangent, manifestent, de concert. C'est à présent le « faire ensemble » qui anime la mobilisation. « Établi·es » (Elias et Scotson, *op. cit.*) et « migrant·es » brouillent les frontières entre marges et centres, mettant au cœur de la cité ce que d'aucun ne saurait voir : par-delà les exilé·es et les squats, la question de la précarisation généralisée se dévoile (Fassin, Morice et Quiminal, *op. cit.* : 7) et face à elle, ceux et celles qui se disent « solidaires ». Le mot est dans toutes les bouches, ou presque. Il s'agit pour eux et elles de se mettre en branle pour aider les personnes exilées et expulsées dans leurs quêtes quotidiennes de survie. Poussées à l'errance, ces dernières se retrouvent, en effet, à devoir gérer l'incertitude du quotidien et à répondre à leurs besoins vitaux de manger et de dormir. L'expression publique qui s'affiche devant moi en soutien à ces individus venus de Géorgie, d'Irak, de Guinée Conakry, du Sénégal etc., se veut une réponse qualifiée de « contestataire et massive »[28] face aux expulsions.

[26] Je renvoie les lecteur·ices au *verbatim* en épigraphe de la présente introduction.
[27] La nouvelle Préfète de la Gironde venait de prendre son poste en mars de la même année. Entre 2015 et 2017, elle exerçait ses fonctions dans le Pas-de-Calais où elle avait orchestré le démantèlement de la « Jungle ». En arrivant dans le Sud-Ouest, elle verbalisait rapidement sa « surprise » face à la quantité de squats et bidonvilles et annonçait son intention d'éradiquer un phénomène jugé indésirable. La mise en acte ne se fit pas attendre.
[28] Selon les termes de plusieurs de mes interlocuteur·ices militant·es et notamment de Jo, dont j'ai rapporté les propos en épigraphe de cette introduction.

La diversité des liens dans l'urgence et la quotidienneté

C'est dans ce tourbillon que démarre mon enquête. Tandis que j'étais censée chercher les signes d'une « intégration », je me retrouvais face aux squats, aux expulsions en chaîne et aux mobilisations et résistances. Le trouble ressenti dans ma propre quotidienneté a éveillé des interrogations (Chauvier, 2006a). Ces liens qui semblaient se tisser entre toutes ces personnes, et moi avec, alors que l'État menace (Le Courant, 2022) et contraint – ou contient – à la rue, sont devenus pour moi une question anthropologique. Dans ces circonstances, ma décision d'embarquer aux côtés des « migrant·es » et des « établi·es » est née. Par le fil de l'engagement et des quotidiennetés, j'ai impulsé une ethnographie multisituée dans les lieux du proche (Abélès et Rogers, 1992), en emboitant le pas de mes interlocuteur·ices. Sur les routes de la métropole bordelaise et parfois au-delà (jusqu'en Guinée Conakry), je les ai suivi·es dans les différentes sphères de leurs existences (Althabe, 1990) et de leurs résistances. Alors, toutes ces rencontres inattendues ont pris l'apparence d'une fenêtre nouvelle par laquelle j'ai regardé ces « espèces d'espaces » (Perec, 1974) qui m'étaient à la fois familiers et tout à fait étrangers. Cette posture a donné corps à mon implication dans le projet européen *FOOD2GATHER*. Au côté de l'alimentation, la question résidentielle et, par extension, celle des cohabitations se sont donc invitées à la réflexion par sérendipité, dans une logique inductive chère à l'anthropologie. A la suite de Florence Bouillon, Marine Maurin et Pascale Pichon (2022 : 11), je propose d'entendre la notion de cohabitation comme l' « habiter ensemble », à la fois dans des espaces dits « solidaires » et au-delà, dans la ville. Les situations de cohabitations ne se restreignent donc pas à une forme d'habiter entre proches mais intègrent la présence d'inconnu·es avec qui il est question d'interagir à l'intérieur d'espaces pluriels, publics et/ou privatifs. Ces situations provoquent à la fois des troubles, des résistances et des coopérations (*Ibid.*)[29] qu'une approche anthropologique permet de mettre au jour.

Outre lesdites « solidarités » affichées, de nombreuses questions se sont posées à l'anthropologue. *In fine* a émergé celle des liens multiples qui se font, se métamorphosent, se défont, au fil des relations, du temps qui passe et des épreuves qui le traversent. Dans son ouvrage où le *Matsutake* est pris en fil directeur, Ana Tsing (2017) décortique la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme à partir d'enjeux (économiques, culturels, symboliques, politiques) transnationaux qui se forment autour d'un champignon. Elle donne à lire et à penser les manières dont la précarité, entendue comme condition de notre époque, empêche la prévision, la planification, tout en stimulant les capacités d'attention : chacun·e fait avec ce qui est disponible (pp. 55-56). Dans le

[29] Voir également le rapport de l'action financée par le programme Habitat et vie urbaine, « Tenir ensemble et vivre avec. Explorations sociologiques de l'inclination à cohabiter » (Breviglieri et *al.*, 2003)

Bordelais, des personnes s'affairent à coups de pied de biche lorsqu'il s'agit d'ouvrir un bâtiment vacant[30], en épluchant des pommes de terre dans des cuisines collectives, ou encore, en chantant « leurs solidarités » dans l'espace public pour faire réagir les décideur·euses, dénonçant l'inhospitalité manifeste à laquelle sont particulièrement confronté·es les exilé·es, « non papiérisé·es » (Meïer, *op. cit.*) et non protégées. L'équation réquisition-expulsion participe à donner le rythme d'un monde ordinaire sous haute tension où se conjuguent attente, espoirs parfois déçus, entraides et solidarisations, en-partages, parentés réinventées, conflits… aux prises avec les « crises » qui s'empilent (Fassin, 2022 ; 2023). Les « ruines du capitalisme » se matérialisent ici par les restes et les surplus alimentaires auxquels les corps de mes interlocuteur·ices venu·es d'un peu partout dans le monde semblent s'habituer. Manger, dormir et finalement habiter, même dans l'éphémère, dans tout ce que cela comporte à la fois de plus intime et de plus social, dans le quotidien et dans la célébration, ne raconte-t-il pas pour autant des « arts de faire » et d' « habiter » (de Certeau, 1990 [1980] ; de Certeau, Giard et Mayol, 1994) avec ce qui est disponible ainsi qu'avec les personnes présentes ? Comment s'expriment les liens entre ces personnes que rien ne destinait à se faire rencontrer, entre vulnérabilité et agentivité (Butler, Gambetti et Sabsay, 2016) ?

Privé·es de leurs droits fondamentaux d'accès à un logement, à une nourriture « bonne à penser », à la santé, au travail (Butler, 2019), mes interlocuteur·ices étranger·ères sont ainsi placé·es en situation de dépendance plus ou moins soutenue à l'égard des individus affichant envers eux et elles leurs « solidarités ». Certaines de ces personnes qui se disent « solidaires », sont elles-mêmes directement concernées par les expulsions, les fins de mois difficiles et constatent avec inquiétude que les étagères de l'aide alimentaire peinent à se remplir. Dans ce contexte où l'État n'apparait plus aux yeux de mes interlocuteur·ices militant·es comme protecteur (Abélès, 2006), les relations d'aide entre exilé·es et « engagé·es »[31] sont-elles alors cantonnées au registre de la subordination et de la dépendance ? Au-delà des seuls processus de solidarisation, quels types de liens se créent dans la quotidienneté, lorsqu'il s'agit non seulement de « lutter », mais aussi de cuisiner, d'habiter ensemble ? N'y-a-t-il pas de nouvelles familiarités qui s'établissent ? Des reproductions de hiérarchies entre des personnes ne jouissant pas des mêmes statuts administratifs ? Qu'est-ce que

[30] Notons d'ores et déjà que la « vacance » désigne le fait qu'un bâtiment soit inutilisé ou inhabité, autrement dit, laissé à l'abandon, selon les termes employés par mes interlocuteur·ices qui se revendiquent « squatteur·euses » et/ou qui dénoncent ladite « vacance » (voir chapitre 2). Les squats désignent des réalités extrêmement variés (Bouillon, 2009). La plupart des personnes que j'ai rencontrées dans ledit « milieu squats » s'orientent préférentiellement vers des bâtiments appartenant à des propriétaires publics (une Commune, la Région, le Département) mais réquisitionnent aussi des biens immobiliers appartenant à des propriétaires privés après s'être assurées de l'innocupation de ces derniers.

[31] J'emploie le terme « engagées » pour désigner des personnes aux parcours biographiques hétérogènes ayant en commun de se sentir concernées par « le sort » des personnes exilées et entrant en relation avec ces dernières pour tenter de leur apporter un soutien (pouvant prendre de nombreuses formes). Je reviendrai sur cette dénomination à la fin du chapitre préliminaire.

l'ensemble de ces interactions nous disent plus précisément des rapports qu'entretiennent, les un·es aux autres, les « migrant·es », les « établi·es » (Elias et Scotson, *op. cit.*) et l'État (Abélès, 2006 ; Le Courant, 2022) ?

En apportant des éléments de réponse à ces questions, le présent travail s'interroge : qu'est-ce qui se joue dans nos sociétés contemporaines autour des liens qui se tissent avec les personnes migrantes, dans ou autour de lieux devenus des squats ? Cela entraine un questionnement sur la cité (entendue comme un espace d'échanges entre les humain·es, un espace social et politique [Agier, de Gaulejac, Martuccelli et de Villers, 2010]) en tentant de comprendre les sens des rencontres entre des personnes nouvellement arrivées faisant l'objet d'une mise à l'écart structurelle et des personnes installées possédant la nationalité française, un toit, un emploi, etc. En m'appuyant sur la description contextualisée (Piette, 1996) de leurs existences et de leurs résistances, j'interroge ainsi ce qui les unit, les sépare et comment ils et elles parviennent à partager leur quotidien, à cohabiter (Bouillon, Maurin et Pichon, *op. cit.*) avec les frictions que cela suppose. En ethnologue, je me suis alors intéressée aux nombreux arrangements, ruses, braconnages (de Certeau, 1990 [1980]) du quotidien qui permettent à ces personnes de « tenir ensemble » (Breviglieri, 2006), sans qu'elles aient toujours une entière maîtrise de la temporalité de leur cohabitation. Cela pose la question du découpage et du partage de l'espace habité (Breviglieri et Pattaroni, 2005 ; Bouillon, 2009 ; Stavo-Debauge, 2014 ; Babels, 2019), de la promiscuité, des tensions et des conflits qui peuvent en découler mais aussi des coopérations, des créativités ou encore des entraides entre ces personnes qui, le plus souvent, ne se sont pas choisies. L'ensemble de cette analyse s'inscrit ainsi dans une perspective relationnelle et suit une approche goffmanienne des interactions sociales.

Ma recherche se situe dans le champ des migrations, amendée par celui de l'alimentation, des squats et à travers eux, des engagements. Cette thématisation s'est construite au fil du terrain d'enquête. Elle m'a permis de développer une anthropologie des liens et de prêter attention à tout ce qui compose l'ordinaire des vies de celles et ceux avec qui j'ai vécu une co-présence, selon la belle expression de Johannes Fabian (2006). Autrement dit, j'ai cherché à saisir les relations entre tous et toutes ces protagonistes – dont j'ai fait partie – en me demandant ce que la nourriture et les lieux de vie y jouaient comme rôles. En tenant compte de l'alimentation et du logement, j'ai pu accéder aux réalités biographiques des vies de mes interlocuteur·ices (Fassin, 2018), qu'ils et elles soient d'ici ou venu·es d'ailleurs. Cela me permet de souligner l'articulation entre les diverses facettes matérielles, symboliques, politiques, économiques, sociales, culturelles, hédoniques de ces composantes essentielles de la vie humaine.

En proposant une anthropologie des liens, je suggère de dépasser les seules « solidarités » ou « solidarisations » (pour en souligner le caractère processuel), pour montrer de quoi sont faites, dans la durée, les quotidiennetés entremêlées de personnes qui, *a priori*, n'étaient pas, comme je l'ai déjà précisé, prédestinées à se rencontrer. Je m'intéresse ainsi aux configurations sociales (Elias, 1991), notion qui permet de penser la « société comme une configuration de nombreux individus fondamentalement interdépendants, tributaires et dépendants les uns des autres » (*Ibid.* : 167). Des squats de la métropole bordelaise aux associations d'aide alimentaire, dans des habitats aux multiples visages et dans la rue, mon enquête et les liens que j'ai moi aussi noués avec celles et ceux qui m'étaient jusqu'alors étranger·ères, s'ancrent dans *les* villes et leurs quartiers. Le pluriel me semble important : réquisitionner un bâtiment, se mobiliser, rencontrer, cohabiter… se comprend dans la spécificité de chaque territoire et des enjeux (d'aménagement urbain notamment) qui lui sont propres. Mes travaux participent ainsi d'une anthropologie urbaine (Raulin, 2001) et réflexive dont l'inspiration se niche dans les travaux de l'École de Chicago et a permis de pratiquer une discipline longtemps associée aux terrains lointains, à l'intérieur de nos sociétés contemporaines, comme a pu le mettre en évidence Gérard Althabe (1986). Je pense aussi aux travaux précurseurs de Colette Pétonnet dont le regard novateur porté sur les bidonvilles des années 1960-1970 tranchait avec la perception dominante, misérabiliste et stigmatisante de ces habitats et de leurs habitant·es, en réintroduisant leurs subjectivités ainsi que leurs ancrages dans la ville.

Enrichi par tous ces apports scientifiques, mon travail vise à apporter une contribution à la compréhension de notre société contemporaine en partant des expériences vécues par et avec des personnes qui se lient et cohabitent et donc, de leurs pratiques quotidiennes, leurs tactiques et créativités (de Certeau, *op. cit.* ; de Certeau, Giard et Mayol, *op. cit.*). J'entends ainsi mettre en évidence comment celles-ci « font ensemble » (Copans et Adell, 2019 : 101) société dans les interstices de nos cités, y créant de nouvelles centralités urbaines (Raulin, 1999). L'étude des routines de celles et ceux qui coexistent en habitant sous le même toit, en faisant ensemble du bénévolat, en résistant parfois de concert, met alors au jour des fabriques d' « en-partage » de l'humanité (Augé, 2021), dans des « lieux » ou des « non-lieux » (Augé, 1992) du Bordelais. Cet « en-partage », qui s'exprime notamment à travers l'alimentation (Crenn, 2022), ne tend-il pas vers la création de formes d' « en-commun » (Tibère, 2018), au cœur de la vie collective qu'ils et elles tissent au quotidien ? Les hommes, femmes et enfants venu·es de pays étrangers, sont perçu·es par de nombreuses personnes se mobilisant à leurs côtés, comme des êtres humain·es à protéger, incarnant à la fois une extrême vulnérabilité (Naepels, 2019) et des allié·es potentiel·les pour la réalisation d'une « utopie concrète » (Autin, 2016) ou d' « hétérotopies » (Foucault, 2004 ; Agier, 2013b ; Aguilera, 2021). Je chercherai ainsi à montrer comment toutes ces personnes essaient de

co-construire une société qui s'oppose au climat dominant de repli identitaire (Agier, 2022) et de montée des extrêmes droites, tout en affrontant des défis pluriels, inhérents aux cohabitations (Breviglieri et *al.*, 2003) et renforcés par les politiques inhospitalières. Aussi, cette thèse investiguera-t-elle les moments de glissements relationnels qui s'opèrent dans des squats revendiqués « anarchistes » mais dévoilant des (re)productions de hiérarchies et des relations de dominations entre « établi·es » et « *outsiders* » (Elias et Scotson, *op. cit.*). Autour de ces personnes venues d'ailleurs se joue en effet également la « carrière morale » (Goffman, 1961) de certain·es « établi·es » en quête de reconnaissance. En somme, en ayant embarqué dans les réalités quotidiennes de mes interlocuteur·ices, je questionne à travers cette enquête anthropologique tout ce qui lie, relie, délie, les personnes catégorisées de « migrantes » et celles par opposition « établies », dans un climat politique menaçant.

Organisation de la thèse

Pour proposer des pistes de réflexion aux nombreuses questions soulevées, j'ai articulé mon propos autour de six chapitres, précédés d'un chapitre préliminaire, dans lesquels la question de la fabrication des liens est transversale.

Dans un chapitre préliminaire, je présenterai mon entrée et mon vécu sur le terrain et *in fine*, les choix méthodologiques m'ayant permis de recueillir des informations à propos des mondes ordinaires des squats et de leurs habitant·es, en croisant les points de vue (Olivier de Sardan, 1995). Ceci me semble d'autant plus important que l'anthropologie « embarquée » (Dubey, 2013) et « impliquée » (Chauvier, 2006b) vécue sur ce « terrain sensible » (Bouillon, Fresia et Tallio, 2005), est constitutive du développement de ma problématique de recherche : c'est ce qui m'a permis de dépasser les solidarisations affichées, pour effectuer une anthropologie des liens au quotidien et montrer leur centralité urbaine (Raulin, 1999), alors même qu'ils s'exercent dans les interstices de la métropole de Bordeaux. En donnant accès au « sous-terrain » (Abélès, 2002), je souhaite ainsi expliciter aux lecteur·ices de quelle manière j'ai récolté des données fines de premières mains, grâce aux relations tissées avec les personnes dont j'ai partagé un fragment de vie.

Entrée sur le terrain par les « solidarités », il m'était important de comprendre comment ce terme chargé d'idéologies s'était construit au travers de l'histoire, dans le contexte national et au sein des recherches en sciences sociales. Le premier chapitre est ainsi un état de l'art qui vise à déconstruire un terme très usité par mes interlocuteur·ices – à tel point qu'il m'a semblé m'empêcher au départ d'accéder aux mondes ordinaires des squats si je ne l'interrogeais pas à l'aide d'autres chercheur·es. Cette démarche m'a permis de ne pas être en quelque sorte « anesthésiée » par trop de proximité idéologique. Les « solidarités » apparaitront dès lors comme *une* manière

d'aborder ce qui unit ou attache les individus entre eux et à l'État. La vie quotidienne est en effet composée d'une pluralité de gestes, d'échanges, qui forment la vie sociale à l'échelle d'une cohabitation dans les squats, dans les domiciles de tiers, dans une association, un quartier, une ville… ici, en contexte (de menaces) d'expulsions (Aguilera, Bouillon et Lamotte, 2018 ; Le Courant, 2022). Ce chapitre me permettra également de mieux dépeindre le contexte global (vis-à-vis des politiques migratoires en particulier) dans lequel mon enquête prend place, par un travail d'articulation entre les productions scientifiques et l'évolution du contexte politique dans lequel elles s'inscrivent.

Dans un deuxième chapitre, je propose de faire connaissance avec des personnes rencontrées engagées dans ce qu'elles nomment le « milieu squats », à partir du cas du collectif militant le *Squid*. Ce chapitre me permettra d'apporter les précisions nécessaires pour commencer à dessiner un des visages méconnus de Bordeaux et sa métropole : celui des habitats informels, à travers la question de l'accueil des personnes exilées, des utopies qui tentent d'y être concrétisées (Autin, *op. cit.*) et de la politique d'expulsion menée par les autorités politiques. Quand et comment sont nés des « squats solidaires », où se situent-ils, à quoi ressemblent-t-ils, qui y habite, à quoi servent-ils, comment sont-ils pensés par la diversité des acteur·ices établi·es qui y joue un rôle… sont autant de questions auxquelles ce chapitre entend répondre, dans un dialogue entre mes données empiriques, des archives journalistiques et les apports théoriques existant sur le sujet. Je m'attarderai sur les « combats » que les personnes agissant dans et par les squats estiment mener et sur les lieux de vie qu'ils et elles racontent « gérer », « défendre » et dans lesquels certain·es disent « accompagner » les habitant·es exilé·es pour la plupart tout juste arrivé·es à Bordeaux. Je commencerai en outre à donner des éléments ethnographiques permettant de saisir la centralité de l'alimentation dans la vie des squats, à partir du cas des *Chorbas sans frontières*.

Dans la continuité, le chapitre trois s'empare à part entière de la question alimentaire. En mobilisant le concept de « *foodscapes* » (Dolphijn, 2004 ; Ayora-Díaz, 2012 ; Crenn, Ka, Leport, 2015 ; Dolphijn et Amilien, 2020 ; Matta, 2023), j'investiguerai d'abord les manières dont les personnes exilées vivant en squat contribuent à leurs fabriques afin d'esquisser un paysage alimentaire bordelais, au prisme de la présence des nouveaux·elles venu·es. Ceci me permettra d'explorer la place occupée par l'aide alimentaire dans leurs existences, pour ensuite aller à la rencontre de celles et ceux qui distribuent des denrées. Nous poursuivrons donc la rencontre avec les personnes qui s'engagent auprès (parfois avec) les personnes migrantes, cette fois-ci sous l'angle de la nourriture. Je m'appuierai d'abord sur le terrain que j'ai mené au Secours Populaire. À cet endroit de la réflexion, j'analyserai la manière dont un engagement centré sur l'aide alimentaire peut basculer vers une implication non-anticipée dans le « milieu squats », à mesure de complicités

développées avec des hommes, des femmes et des enfants arrivé·es de pays étrangers, « dans la galère ». Nous verrons comment cela traduit également un malaise naissant chez certaines personnes bénévoles qui commencent à se sentir lasses de « donner à bouffer » (Delavigne et Montagne, 2008 ; Duboys de Labarre et Crenn, 2019 ; Bonzi, 2023). À l'inverse, d'autres personnes se mobilisent initialement auprès des « migrant·es » dans les squats mais finissent par prendre l'alimentation à bras le corps. Qu'il s'agisse de « nourrir » et/ou de créer et de maintenir un lien, notamment dans la temporalité hors norme de la pandémie de Covid en 2020, les circulations des individus se structurent autour d'une tension entre le « faire ensemble » et la nécessité de pallier la faim. Finalement, l'approche des liens tissés autour ou à partir de l'alimentation me permet de montrer comment celle-ci peut devenir un outil de réciprocité, d'en-partage (Crenn, *op. cit.*) qui s'étire vers la fabrique d'en-commun (Tibère, *op. cit.*) et d'expression de nouvelles citoyennetés ordinaires (Carell et Neveu, 2014).

En filigrane, les chapitres deux et trois répondent à la question de savoir pourquoi et comment les personnes migrantes en quête d'installation, construites en « *outsiders* » (Elias et Scotson, *op. cit.*), deviennent une « cause » à défendre pour des personnes établies qui les « regardent » arriver et cherchent à créer une relation avec elles (Agier, 2016 : 9). Dans un contexte où, nous le verrons, les « nationaux » ressentent eux et elles-mêmes un sentiment de « survivance » (Abélès, 2006) vis-à-vis de l'État considéré comme défaillant, je formule l'hypothèse que leur mobilisation auprès des « migrant·es » peut représenter une manière de donner un souffle nouveau au « combat » que beaucoup estiment mener contre un « ennemi commun » (Sénac, 2021). Ainsi, c'est à travers les rencontres entre des majoritaires et des minoritaires sociologiques (Bertheleu, 2007), que des engagements se « migrantisent » en quelque sorte. Ils sont, dans toute leur diversité, la base à partir de laquelle des liens ordinaires se tissent. Peu à peu, les « solidarités » se révèlent être confiance, cohabitation, amitiés ou encore, nouvelles filiations, voir expérimentation d'un « faire société autrement ».

Cependant, me gardant du présentisme (Hartog, 2003), j'ai voulu appréhender dans un quatrième chapitre quels types de liens avaient pu se fabriquer en amont de ces mobilisations auxquelles j'ai pris part. Cela m'a conduite à interroger, avec plusieurs de mes interlocuteur·ices en quête de régularisation, les temporalités qui se sont étirées de leur départ en migration jusqu'à leur arrivée à Bordeaux. Beaucoup d'entre eux et elles m'ont raconté faire une distinction entre des phases de « vie » et des phases de « survie » tout au long de leur parcours d'installation (ou de tentative d'installation). Le chapitre quatre, dans lequel nous allons ainsi découvrir les personnes venues de pays étrangers avec qui j'ai co-construit cette enquête, s'arrête sur les temporalités dans lesquelles ce second sentiment domine, au travers d'extraits de leurs parcours biographiques. Ces

configurations de survie prennent essentiellement corps lorsque ces personnes n'ont pas la possibilité de se loger dans un endroit où fabriquer un « chez elles », de s'installer quelque part, y compris dans un squat. Comment se débrouiller « pour tenir » lorsque c'est l'errance qui caractérise prioritairement les journées et les nuits ? Quels sont les liens, les affects, qui permettent de s'en sortir, de combler sa faim, de se reposer mais aussi de faire groupe et de créer des moments de commensalité ? Comment se matérialisent-ils ? Tandis que ces individus sont poussés à une forme d'hypermobilité, je me saisis ici de la notion de « chez-soi » pour interroger les manières dont ils et elles habitent coûte que coûte leur monde (Chambon, 2019a). Ces situations vécues, qui m'ont donc été la plupart du temps racontées *a posteriori*, font l'objet d'un questionnement complémentaire : comment les acteur·ices exilé·es que j'ai côtoyé·es se saisissent de ma présence pour prendre la parole et formuler des critiques du modèle d' « accueil » du pays par lequel nous sommes entré·es en relation ? L'analyse de ces « carrières de survie » (Pichon, 2007) aboutira sur une dernière partie correspondant à la temporalité d'arrivée dans les lieux de vie informels, principalement à partir des situations d'entre-deux vécues par plusieurs hommes « hébergés », à la nuitée, dans les squats du *Squid*. Je reviendrai ainsi là où je suis entrée sur le terrain en me saisissant des expériences singulières de mes interlocuteur·ices, qui dessinent un *continuum* entre la « survie » en errance et les prémices de l'installation dans le squat. Cela donne à penser les façons dont ces « migrant·es » entrent dans l'illégalisme (Péchu, 2010) que représentent pour eux ce type d'habitats : en y étant « guidé·es ».

Les chapitres deux, trois et quatre, en ayant permis de faire connaissance de manière plus approfondie avec la plupart de mes interlocuteur·ices principaux·ales et quelques-uns des lieux dans lesquels ils et elles vivent et/ou se mobilisent, montrent que mon travail ne s'inscrit pas dans une recherche de représentativité statistique mais dans la force compréhensive de l'interprétation du singulier (Beaud, 1996). A leur suite, les deux derniers chapitres proposent une ethnographie de la routine de squats « gérés » par des membres et ex-membres du *Squid*. Avec le chapitre cinq, nous entrerons dans la quotidienneté du *Gars Rage*, « squat pour hommes seuls », puis de *L'Éclaircie*, « squat pour femmes et famille », en détricotant les fabriques du « chez-soi » dans ces espaces habités aux configurations résidentielles et relationnelles (Béguin, Lévy-Vroelant, 2012) très différentes. Je m'appuierai d'abord sur les événements culinaires appelés *Chorbas sans frontières* qui étaient organisés par le collectif du *Squid* au *Gars Rage* avant sa fermeture. Nous verrons à travers ce cas concret comment certains résidents rencontrés dans le chapitre précédent sont passés d'un statut d' « hébergés » à un statut inédit de « responsables », fait d'obligations et de nouvelles opportunités habitantes. Dans cet espace où s'articulent expérimentation politique et créative d'un « vivre ensemble autrement » (Péchu, *op. cit.*) et accompagnement social des hommes exilés,

l' « habiter » prend corps dans l'en-partage festif et culinaire et s'étire vers la ville ainsi rendue familière (Agier, 2015). Les cohabitations et les rencontres faites dans ce bâtiment sont évoquées par la plupart de mes interlocuteur·ices (militant·es du *Squid* et « responsables ») comme une « utopie » (Autin, *op. cit.*). Nous verrons comment celle-ci s'est articulée au développement de nouveaux sentiments d'appartenance, brouillant les lignes entre les catégories d'« établi·es » et d'« *outsiders* ». Pour continuer à questionner les possibilités variables de recréer un *home* (Matta, de Suremain et Crenn, 2020), cette fois-ci « en famille », je centrerai ensuite l'analyse sur les quotidiennetés du squat *L'Éclaircie*. À partir des créativités des cohabitant·es mais aussi de leurs débrouilles, des conflits, des entraides, ou encore, des échanges, autour de la question de l'aménagement des espaces collectifs et des zones d'intimité, ainsi que de la nourriture, j'explorerai les dimensions concrètes, pratiques et symboliques de la fabrique du « chez-soi », depuis l'entrée dans le squat jusqu'au processus de « stabilisation » (Bergeon et Hoyez, 2015) en son sein.

En contrepoint de l' « utopie » (Autin, *op. cit.*) qui est en partie donnée à lire dans le chapitre cinq, le sixième et dernier chapitre interroge, quant à lui, d'autres facettes, moins visibles au premier regard, des mondes ordinaires des squats où j'ai vécu à la journée. Les membres qui se désignent comme militant·es des collectifs à l'origine de ces habitats se retrouvent confronté·es aux limites de l'exercice de l' « autogestion » (Graeber, 2018 [2006] ; Schaepelynck et Sustam, 2018) qu'ils et elles prônent. Dans ce cadre, les liens tissés entre ces dernier·ères et les exilé·es « protégé·es » s'avèrent plus complexes et se métamorphosent tout en étant aux prises avec l'empilement de « situations critiques » (Fassin, 2022). Ici se donnent à voir des fabriques de hiérarchies, des relations de pouvoir et de domination, mais aussi des formes d'infra résistances (Scott, 2009) : quand les tiers cohabitant·es deviennent « insupportables » voire tyranniques (Breviglieri, 2006), il s'agit pour certain·es habitant·es « migrant·es » de résister aux militant·es Cet ébranlement desdites « solidarités » semble à son paroxysme dans les temporalités d'expulsions des squats et de ce qui leur succède. Comment les liens se font, se défont, se recomposent, se fragilisent et se renforcent, dans des situations où l'urgence est vécue comme étant à son comble par l'ensemble des personnes avec lesquelles j'ai partagé ces années de terrain ? Je terminerai ainsi par la situation d'expulsion de *L'Éclaircie*, qui a par ailleurs signé ma sortie principale du terrain. La destruction du lieu habité met au jour l'impact de l'inhospitalité d'État sur les liens entretenus entre toutes ces personnes qui cohabitent, s'entraident. Elle montre aussi comment les « migrant·es » poursuivent leurs tentatives d'installation en mobilisant leurs propres réseaux, se reliant autant que possible à tout ce qui leur permet de limiter le temps de la survie, pour retrouver un lieu où fabriquer de nouveau une quotidienneté « normale » où parentés, fêtes, convivialités, ritualités, autorisent un temps à s'émanciper du statut d' « irrégulier ».

Chapitre préliminaire. Réaliser une anthropologie des liens pour la (sur)vie en exil : méthode

> *Quelle que soit notre volonté et notre conscience, une fois sur le terrain l'immersion est totale ; nos interlocuteurs nous investissent dans leur monde et c'est à partir de cette place qui nous est imposée que nous construisons notre démarche.*
>
> Gérard Althabe & Valeria A. Hernandez, 2004 : 9.

> *[…] une enquête n'est possible que parce que s'échangent marques d'intérêt et de respect mutuels, parce que se construisent liens d'amitié et de confiance.*
>
> Florence Boullion, 2005 : 91.

Dans ce chapitre de méthodologie, je souhaite mettre en évidence la manière dont j'ai vécu mon terrain d'enquête. En donnant accès à ce que Marc Abélès nomme le « sous-terrain » (2002), j'espère guider la compréhension de l'ensemble du propos de cette thèse. Cela ne s'ancre pas simplement dans une logique convenue. Dévoiler les coulisses de l'ethnographie est indispensable à la démarche anthropologique. Mais, dans le cas présent, ce dévoilement est d'autant plus nécessaire que la fabrique du sujet puis de l'ensemble du questionnement auquel cette thèse essaie de répondre, sont indissociables de la manière dont le terrain s'est déroulé. J'ai été embarquée (Dubey, 2013) et affectée (Favret-Saada, 1990). J'entends d'abord donner à voir et à comprendre comment le sujet des liens pour la (sur)vie en exil s'est imposé à moi, à travers une succession de rencontres et d'événements. Dans la continuité du propos, je détaillerai les places que j'ai occupées au long de l'enquête, ainsi que les outils que j'ai employés pour collecter les données empiriques. Je terminerai par une réflexion sur la façon dont je choisis de nommer les personnes qui apparaissent dans ce texte. L'objectif est de mieux situer l'enquête, à la fois d'un point de vue géographique, relationnel, en permettant de comprendre mon propos.

L'enquête de terrain : construction pratique

Explorer, puis embarquer

Comme je l'exposais dans l'introduction, aux prémices de ma recherche le *Gars Rage* était un lieu d'enquête parmi d'autres. À ce moment-là, je cherchais à me familiariser avec la thématique du projet *FOOD2GATHER*. Les possibilités de terrain me semblaient quasi-infinies. Il fallait faire des choix, mais pour cela, il me fallait d'abord tâtonner, essayer, pour m'imprégner de cette vaste étendue qui correspondrait peut-être à un « sujet ». Me rendant compte de mon ignorance, je décidais d'essayer de comprendre ce à quoi pouvaient ressembler des quotidiens de personnes catégorisées (dans les médias et sur le terrain) de « demandeuses d'asile », « réfugiées », « sans-papiers », « migrantes »[32]. Je cherchais des lieux dans lesquels la porte d'entrée serait alimentaire et découvrais le *Refugee Food Festival*[33], les ateliers cuisines et « salon de thé » de l'association Promofemmes[34], les « repas interculturels » organisés par une jeune femme en service civique au COS Quancard[35], mais également les « relais popotes » mis en place par le CCAS de Bordeaux[36]. L'alimentation y jouait des rôles pluriels à l'interface entre nécessité biologique, objet de convivialité, moyen de mettre en scène une « culture », manière de gagner de l'argent, ou encore, de faire circuler un discours nutritionnel. *A priori* centrale dans ces divers espaces et au cœur des liens tissés entre ceux et celles y interagissant, l'alimentation restait pourtant paradoxalement périphérique dans les discours des personnes fraîchement arrivées à Bordeaux que je rencontrais. C'est du moins le sentiment que j'eue, rapidement. Plus que de nourriture, mes interlocuteur·ices me parlaient du logement et des papiers, bien souvent sous l'angle de leur commune absence ou fragilité. Cela constituait déjà une donnée empirique centrale. C'est donc vers l'habitat que j'ai commencé à réorienter les lieux de l'enquête au stade préliminaire de celle-ci : Centre d'Accueil pour Demandeurs d'Asile (CADA), Maisons d'Enfants à Caractère Social (MECS) accueillant des

[32] Je reviendrai plus loin sur la question des catégories / catégorisations dans la relation d'enquête.

[33] Le festival est présenté par Suzanne, bénévole coordonnant à ce moment-là l'édition bordelaise, comme une manière de valoriser la cuisine des « réfugiés » (statutaires), tout en pouvant servir de tremplin vers l'emploi et la formation, afin de favoriser leur « intégration ». Dans sa bouche, « être intégré » est synonyme de « ne pas être isolé » et « pouvoir parler et être avec tout le monde » (sous-entendu, pas uniquement avec « sa communauté »). Lien vers le site internet du festival : https://refugee-food.org/festival/

[34] Association se donnant « pour mission d'accueillir et d'accompagner des femmes provenant de pays et de cultures différentes, sans distinction d'origines sociale, politique, culturelle et confessionnelle » : https://www.promofemmes.fr/

[35] Fondation qui gère notamment des centres d'accueil pour demandeurs d'asile (CADA) et un centre provisoire d'hébergement pour réfugiés statutaires (CPH) : https://fondationcos.org/nos-etablissements?field_region_target_id=All&field_type_d_etablissement_target_id=6

[36] Le Centre Communal d'Action Sociale (CCAS) est une structure publique présente dans chaque commune en France. Il « coordonne les actions menées dans le champ social sur le territoire communal. Il est un des principaux acteurs de la ville en matière d'actions sociales » (https://www.bordeaux.fr/o985/ccas). Le dispositif des « relais popotes » du CCAS de Bordeaux consiste en la mise à disposition d'espaces pour cuisiner pour des personnes sans domicile ou mal logées, prioritairement les familles hébergées en hôtel faisant l'objet d'une « orientation » par les travailleur·es sociaux·ales.

Mineurs Non Accompagnés (MNA), associations d'hébergeurs dans lesquelles des particulier·ères proposent d'accueillir – selon des modalités variables – des nouveaux·elles venu·es en quête d'installation (rarement « sans-papiers »)[37]. Après tout, le domicile n'est-il pas un lieu d'enquête privilégié pour l'observation des pratiques alimentaires ? Le travail d'imprégnation (Olivier de Sardan, 1995) démarrait ainsi.

Comme j'avais été familière de l'aide alimentaire pendant mes enquêtes de master[38], je décidais aussi de recontacter Patrick, le secrétaire général de l'antenne béglaise du Secours Populaire[39]. Dans la discussion, il me faisait part d'un constat sans appel : « les migrants » étaient de plus en plus nombreux parmi les « personnes aidées ». Certain·es avaient rejoint les rangs des bénévoles. Beaucoup de ces personnes étaient « dans la galère » : en demande d'asile, déboutées, « sans-papiers ». Quelques-unes vivaient en squat. Patrick et Marie-Claire, sa compagne, avaient ouvert leur maison à Berlinda, une jeune femme kosovare déboutée du droit d'asile. C'était chez lui et elle ou la rue. Le choix était vite fait. C'est dans cette même période que je (re)découvrais l'existence du collectif le *Squid* (et avec lui, du squat le *Gars Rage* et des *Chorbas sans frontières*)[40]. Patrick connaissait le collectif et avait développé des liens avec les « ouvreurs » et « ouvreuses » de squats (ainsi que sont souvent nommées celles et ceux qui réquisitionnent des bâtiments vacants). Une autre antenne du Secours Populaire, me racontent plusieurs membres du *Squid*, leur « filait une récup' »[41] pour leurs *Chorbas sans frontières*. Des personnes migrantes que je rencontrais me racontaient manger et récupérer des colis dans de nombreuses associations d'aide alimentaire et y être bénévoles également[42]. Une pluralité d'acteur·ices établi·es et « migrant·es » étaient en relation. J'entendais l'écho des noms d'associations, de collectifs, de personnes, d'un endroit à l'autre. Ces liens qui semblaient exister entre tous ces individus m'interrogeaient de plus en plus. Autour d'elles

[37] Sur la question des hospitalités déployées à domicile, « réinventées », voir notamment l'ouvrage collectif coordonné par Michel Agier, Marjorie Gerbier-Aublanc et Evangeline Masson-Diez dans la collection Babels (2019).
[38] J'ai enquêté entre 2014 et 2016 dans la commune de Bègles aux côtés de familles « roms » originaires de Roumanie, vivant dans des maisons individuelles squattées, et des « gadjé » agissant en « soutiens » à leurs côtés (Marchiset, 2017)
[39] Il a cessé d'être secrétaire général de l'association en 2024.
[40] Comme je l'évoquais en note de bas de page 9 (page 18), j'avais été une fois dans le premier squat du collectif à l'occasion d'une soirée organisée en son sein, non pas tant en « militante » qu'en habitante de Bordeaux curieuse de découvrir un nouveau lieu que je pensais alors plutôt comme « culturel ». J'y reviendrai dans le chapitre 2, ainsi que sur les événements culinaires des *Chorbas sans frontières*.
[41] Le terme « récup » désigne les récupérations alimentaires que des associations ou des collectifs font dans des commerces de bouche avec qui un accord officiel ou tacite est passé. J'y reviendrai plus loin dans cette thèse – notamment dans le chapitre 3.
[42] Les personnes que je rencontre citent notamment la Banque Alimentaire où certaines sont bénévoles et peuvent manger sur place (une collation est proposée le matin et un *self-service* est mis en place le midi), les Restos du Cœur, le Secours Catholique, le Secours Populaire – pour les associations à envergure nationale. D'autres associations, locales, figurent également dans les expériences de beaucoup de mes interlocuteur·ices : le Pain de l'Amitié, Graines de Solidarité, par exemple. Parfois, c'est le nom de la rue ou de la place qui remplace celui de l'association. Ainsi, beaucoup de résidents du *Gars Rage* me parlent de « la *République* » où ils peuvent manger un sandwich ou une soupe. Il s'agit d'une place localisée non loin du squat, sur laquelle un camion des Restos du Cœur s'installe le soir venu. Des bénévoles y distribuent des repas à emporter.

et eux, les thématiques des migrations, de l'engagement, du logement et de l'alimentation se recoupaient sans cesse.

D'emblée, j'ai construit mon terrain en « arborescence » ou en « buissonnement » (Olivier de Sardan, *op. cit.*). Je me suis laissée guidée par les rencontres, les événements et mes intuitions (*Ibid.*). Mon sujet d'enquête se précisait ainsi dans l'action et dans la conversation (Prigent, 2021 ; Pedezert, 2022). En revanche, l'expulsion du *Gars Rage* et les mobilisations qui sont nées en réaction ont agi en élément déclencheur d'un engagement que je n'avais pas à ce point anticipé. Les réactions des personnes désormais à la rue et de celles qui les soutiennent dans leur désarroi, m'ont donné l'impression d'une tentative de résistance au chaos. De ces émotions partagées est née mon immersion (Althabe et Hernandez, 2004) sur un terrain qui a peu à peu imprégné chaque recoin de mon quotidien (Cohen, 2004). Ainsi, mon « embarquement » peut-il être qualifié de « "traversée", d'une expérience située dans le mouvement, c'est-à-dire dans le temps » (Poirot-Delpech, 2013 : 104). En acceptant de me laisser affecter (Favret-Saada, 1990), j'ai aussi souhaité adopter une posture de flexibilité, d'ouverture face à l'imprévu : celle de la sérendipité, entendue comme « capacité à accueillir et exploiter des découvertes inopinées, rencontres imprévues et autres bienfaits du hasard » (Genette, 2012 : 283, cité par Wyart et Fait, 2013). C'est un parti pris, qui a consisté à me laisser guider pour appréhender de manière sensible les existences de toutes ces personnes – ou du moins, de ce qu'elles désiraient partager avec moi. La dynamique est donc intrinsèquement relationnelle : j'ai choisi de suivre mes interlocuteur·ices dans leurs quotidiennetés, elles-mêmes prises dans un contexte de tension – je le découvrais sur le vif – entre vie et survie. Enquêter aux côtés des personnes migrantes et de leurs soutiens, en contexte d'expulsions, est ainsi un plongeon en terrain sensible (Bouillon, Fresia et Tallio, 2005). Mes interlocuteur·ices sont confronté·es à des situations de violences (Héritier-Augé, 2005)[43], développent des ruses (de Certeau, 1990 [1980] ; de Certeau, Giard et Mayol, 1994) pour survivre et sont poussé·es à devenir sans cesse mobiles du fait des expulsions répétées. Pourtant, partout où ils et elles passent, ils et elles développent aussi des « arts d'habiter », de se lier. Ils et elles créent, résistent, et s'aménagent autant que possible des espaces de liberté dans la contrainte. Ils et elles vivent, aussi. Je leur ai emboité le pas en suivant le mouvement imposé. Ainsi, puisque l'installation des « migrant·es » est entravée par des politiques inhospitalières, l'ethnographie pouvait difficilement « s'installer » elle aussi, exception faite des

[43] À la suite de Françoise Héritier-Augé (2005 : 17), je propose d'entendre la « violence » comme suit : « Appelons violence toute contrainte de nature physique ou psychique susceptible d'entraîner la terreur, le déplacement, le malheur, la souffrance ou la mort d'un être animé ; tout acte d'intrusion qui a pour effet volontaire ou involontaire la dépossession d'autrui, le dommage ou la destruction d'objets inanimés (cela pour parler d'autres aspects de la violence contemporaine que nous laisserons de côté). Des violences se veulent légitimes : ce sont celles de la loi, et des peines appliquées à ceux qui l'enfreignent. Selon leur nature et leur diversité, elles posent la question des conditions de légitimité de la révolte et de l'insoumission ».

temporalités de « pauses » : dans certains squats, parfois chez des tiers « hébergeurs » et « hébergeuses » (que j'ai moi-même été), le mouvement pouvait, pour ainsi dire, ralentir.

Suivre les quotidiennetés squattées

Les squats ont joué un rôle majeur dans la fabrique de l'enquête, parce qu'ils se sont révélés heuristiques pour l'approche anthropologique de la fabrique des liens en exil et dans la cohabitation. Endroits où les gens dorment, cuisinent, mangent, cohabitent, militent mais aussi draguent, créent des amitiés… dans l'ordinaire comme dans l'événement, ils sont des lieux d'existences et de résistances aux prises avec les politiques d'expulsions. C'est par ces lieux vécus (et leur expulsion) que j'ai compris à la fois comment toutes ces personnes vivaient ensemble et se mobilisaient, dans et en dehors des squats. C'est par eux que je suis moi-même devenue une « engagée ». En m'immergeant dans les squats, j'ai appris à les regarder comme une sorte de liant : des endroits traçant un trait d'union entre toutes ces personnes, dans et ou autour desquels des liens se tissent, se renforcent, se fragilisent et parfois se brisent. En enquêtant dans ces lieux, j'en ai suivi la quotidienneté et ses temporalités, indétachables de ce qu'en font les habitant·es et les acteur·ices impliqué·es de près ou de loin dans leur vie.

Par les squats et leurs expulsions, j'ai accompagné les « migrant·es » et leurs soutiens dans leurs déplacements, en majeure partie à l'intérieur de la métropole bordelaise, parfois au-delà. C'est ce qui m'a permis de comprendre comment se fabriquent les réseaux d'entraide sous haute tension politique. En effet, « suivre » ne se fait pas au hasard. Je n'ai pas suivi n'importe qui, n'importe où. J'ai suivi certaines personnes, celles qui l'acceptaient et voyaient en moi une relation possiblement utile. Celles avec qui nous étions entrées en relation de confiance et avec qui l'amitié qui se tissait le permettait. Le temps long de l'immersion anthropologique a permis de consolider des liens d'amitiés, de partager des bribes d'intimité. « Suivre », « accompagner », c'est aussi se déplacer à l'intérieur d'un même lieu : entre la chambre à coucher et la cuisine, éventuellement partagées, au travers des couloirs. Mais suivre, c'est aussi quitter le squat, pour quelques heures ou sans retour, ou bien y revenir, en chercher un nouveau… « Suivre », c'est dans la circulation, dans le mouvement, prendre le tramway, le bus, la voiture, marcher dans la métropole, pour aller dans les endroits qui, pour une raison ou une autre, étaient significatifs dans leurs parcours. C'est de cette manière que l'arborescence s'est poursuivie : au rythme des quêtes quotidiennes (alimentaire, résidentielle et de papiers surtout) et des processus d'engagement, le tout pris dans l'équation réquisition-expulsion des squats, sur fond d'hostilité politique à l'égard des « migrant·es ». Au fil de cette ethnographie, j'ai ainsi passé du temps dans différents lieux, dans un étirement entre espaces publics et privés, en fonction de là où me guidaient les personnes que je côtoyais : Banque

Alimentaire et autres associations d'aide alimentaire (Resto du Cœur, Secours Populaire…), restaurants, bars, cafés, parcs, jardins, promenade des quais autour de la Garonne, magasins alimentaires, terrain de rugby, place Saint-Michel… et bien sûr, domiciles de tous types : squats, domiciles privés (dans le cadre d'hébergement à titre gratuit ou en location), hôtels et Centre d'Accueil pour Demandeur·euses d'Asile (CADA). Dans tous ces endroits, j'ai récolté des données ethnographiques qui occupent des statuts disparates dans ma recherche (Neveu, 2023).

C'est sur cette base de suivi que mon souci de rigueur scientifique a pu trouver à s'exprimer. Loin de la monographie, mon enquête est multisituée (Marcus, 1995), ce qui m'a permis de croiser les points de vue (Olivier de Sardan, 1995) pour limiter les risques d' « enclicage » (*Ibid.*) : les circulations de l'anthropologue et sa réflexivité (Semin, 2009) en sont constitutives. Cette dernière m'a demandé de me distancier en acceptant de faire le deuil (au moins temporaire) de mon implication aux côtés de mes interlocuteur·ices afin d'être en capacité d'analyser mes données ethnographiques à froid[44]. Au côté des parcours d'engagement et des quêtes quotidiennes (alimentaires, résidentielles, d'emploi…), le suivi de mes interlocuteur·ices a également révélé des circulations entre ville et campagne : pour habiter, se nourrir, travailler ou encore, pour exercer sa « solidarité ». Dans ces cas-là, j'ai plutôt procédé à un travail de terrain secondaire, en Pays Foyen (campagne viticole en bordure de Dordogne, proche de Bergerac), aux côtés de Chantal Crenn et d'Isabelle Techoueyres, avec qui nous avons notamment organisé un festival dans le cadre du projet de recherche *FOO2GATHER*[45], réunissant plusieurs acteur·ices que nous avions rencontré·es en milieu urbain et rural. Cet aspect collectif du travail de recherche m'a aussi permis, par l'intermédiaire de Chantal Crenn, de faire la rencontre de Pedro, un jeune homme angolais et de Pauline, une enseignante et habitante du Pays Foyen qui, pendant deux mois, a ouvert son domicile à ce dernier ainsi qu'à ses parents. Nous nous sommes ainsi rendues ensemble au domicile de Pauline, dans le cadre de la réalisation du film documentaire *Mezzé* (Crenn, Cinelli et Bannes Wait, 2023).

Au travers de la communication que permettent les technologies tels que les réseaux sociaux et le téléphone (Debonneville, 2017), j'ai également pratiqué une forme d'enquête à distance. En suivant de près les publications *Facebook* des associations et collectifs avec lesquels j'étais en contact

[44] J'évoque la question de la « sortie du terrain » plus loin dans ce chapitre préliminaire ainsi que dans la dernière partie du chapitre 6.

[45] Nous avons coorganisé ce festival tenu en juin 2022 et nommé « Cuisines de rue, cuisines d'ici venues d'ailleurs » avec les partenaires avec qui nous avons coopéré au sein du projet européen *FOOD2GATHER* (l'association foyenne Cœur de Bastide, la SCOP Saluterre implantée à Saint-Foy-La-Grande, le Secours Populaire de Bègles, le centre social et culturel de Bègles l'Estey) : https://uni.oslomet.no/food2gather/2022/05/24/program-launch-of-the-festival-cuisines-de-rue-cuisines-dici-venues-dailleurs/ ; https://www.sudouest.fr/gironde/sainte-foy-la-grande/sainte-foy-la-grande-une-cuisine-qui-rassemble-et-va-faire-vivre-la-bastide-du-16-au-19-juin-11075019.php.

plus ou moins rapproché (du *Squid* surtout), en rejoignant des listes de diffusion par mail et des espaces de messagerie instantanée (*WhatsApp, Signal*), j'ai finalement pratiqué une forme de « netnographie » (Kozinets, 2009). Celle-ci m'a donné accès aux univers de sens de mes interlocuteur·ices, tout en contribuant à me faire devenir membre de la « communauté » (mouvante) formée autour de la défense des droits des personnes migrantes à Bordeaux. Ces divers « contenus numériques » ont alimenté mes réflexions tout au long du processus d'enquête et d'écriture. Aussi, je partagerai des captures d'écran, des extraits de conversations et de publications qui m'ont semblées pertinentes, en continuant d'essayer de préserver autant que possible l'anonymat des protagonistes.

La circulation s'est matérialisée enfin par un séjour de terrain exploratoire en Guinée Conakry où, aux côtés de Chantal Crenn et de Léa Keller[46], j'ai pu rendre visite à des parents proches de personnes rencontrées à Bordeaux. Plus qu'un matériel d'enquête que je mobiliserai en lui-même, je dirai qu'il m'a permis de donner de l'épaisseur à ma compréhension d'un contexte migratoire spécifique mais également des liens entretenus entre « ici » et « là-bas », tout en en devenant, d'une certaine manière, actrice.

Ma manière d'enquêter, qui s'est calquée sur les (sur)vies, le rythme imposé par l'urgence, et la variabilité des lieux habités, reflète une nécessaire souplesse dans la méthode d'investigation. Pour autant, il m'a fallu adopter différents rôles et m'adapter à ceux que l'on me donnait : chercheuse, militante, bénévole, amie, assistante sociale… autrement dit, jongler entre des casquettes, parfois (im)poser des limites. Celles-ci passaient par des réflexions du type : jusqu'où acceptais-je d'être « militante » ? Pouvais-je m'improviser assistante sociale ? Que signifie et implique de devenir l'« amie » de certaines personnes, notamment dans des milieux masculins où je me sentais, aussi, devenir un objet de désir potentiel ? Quelles conséquences tout ceci aurait sur les relations développées sur le terrain, sur mes interlocuteur·ices, sur moi-même et finalement, sur la production scientifique ? Je m'y attarderai dans les pages qui suivent[47], tout en donnant des précisions sur les outils ethnographiques que j'ai utilisés et qui sont le reflet de mon embarquement, de la forme que mon engagement a prise et des formes d'attachement et de curiosité mutuelles qui se sont développées avec certaines personnes.

[46] Léa Keller a mené ses travaux de doctorat en anthropologie à Bordeaux, sous la direction de Chantal Crenn et Isabelle Rigoni. Elle analyse ainsi les pratiques professionnelles lors de la prise en charge des MNA en protection de l'enfance, dans une thèse (2024) intitulée « Professionnels de la protection de l'enfance et parcours de vie de jeunes migrants : Destins croisés. Comment les prises en charge des MNA viennent questionner et réengager les pratiques et parcours professionnels dans l'action sociale ».

[47] Je précise ici que je poursuivrai ces réflexions en filigrane, tout au long de la thèse.

S'engager dans la mobilisation

> *Quand on travaille sur des mouvements sociaux ou politiques, « trouver sa place » (et savoir l'analyser), celle de la « juste distance » dans la relation ethnographique, constitue un enjeu d'autant plus crucial que l'injonction à l'engagement est explicite et permanente, et sans doute encore plus appuyée que dans d'autres aspects de la vie sociale.*
>
> Combes et al., 2011.

Je n'ai jamais dissimulé ma casquette d'anthropologue. Je me suis toujours appliquée à expliquer, parfois laborieusement[48], les raisons de ma présence[49]. Celles-ci ont évolué au fil de l'enquête. D'une « chercheure » ou « anthropologue » qui « fait une étude », je suis devenue, aussi, une personne qui voulait « aider », se « rendre utile » ou encore, « participer ». Dans la relation, j'ai fini par être, parfois, une proche, une amie, une sœur, une bénévole, une militante, une camarade. Avec ces personnes, nous nous sommes attachées, parfois déchirées. Nous avons partagé des sentiments, des émotions, sur lesquels nous avons mis des mots, par lesquels nous avons mû nos corps aussi. Avec ces gens-là, j'ai été en colère face à des policier·ères qui, massue en main, allaient défoncer les portes des domiciles crées dans ces lieux que l'on nomme squats. J'ai été désabusée des conditions du traitement réservé aux « migrant·es », écœurée des choix politiques jugés « inhumains » à l'unisson par mes camarades de lutte. Mais j'ai aussi été émue et bouleversée de la beauté des gestes, des paroles, de ces arts de (sur)vivre et de résister, et du fourmillement de leurs expressions. Avec eux et elles, j'ai été transportée par l'effervescence de nos corps en action, marchant côte à côte sur la place publique pour crier notre « solidarité ». J'ai été traversée par des frissons, de la joie, de la peur, de l'excitation, lorsqu'en rang d'oignons nous allions ouvrir les portes de ces bâtiments fermés pour que des gens puissent s'y réfugier d'abord, y habiter ensuite, puis, vite, faire barrage face à la police, pour ne pas se faire expulser. J'ai éprouvé de la fierté même, d'avoir le sentiment d'être « du bon côté » : d'avoir « choisi mon camp » disait Howard Becker (1967). L'impact exercé sur ma recherche est indéniable et a rendu caduque la création d'une « juste distance ». Mais est-il possible de déterminer une fois pour toute ce que serait une distance « juste » ? Je me suis avant tout adapté au contexte et ses fluctuations. Cette posture, que l'on peut désigner comme un « parti pris », a été de pair avec une implication affective, émotionnelle et une

[48] Surtout en raison du partage inégal d'une langue commune.

[49] Je précise en revanche que, dans certaines situations, certaines personnes n'étaient pas informées de ma recherche. C'est le cas lors de large brassage de foule dans l'espace public (lors de mobilisations par exemple), mais également parfois dans des squats, qui se sont avérés être des lieux de passage par excellence. Dans l'action, il n'est pas toujours possible ou tenable de se (re)présenter éternellement, d'autant plus lorsque les rencontres sont furtives ou que l'urgence domine (au moment d'une expulsion par exemple).

connivence politique, qui ont fortement orienté mes destinations, donc les personnes avec lesquelles je me suis liée. Ainsi étais-je à l'intérieur des lieux occupés sans droit ni titre et, lors des évacuations policières, faisais-je partie des « barrières humaines » se déployant face aux « forces de l'ordre ». Cette position impliquée (la mienne et celle de mes interlocuteur·ices) au sein de l'enquête s'est traduite par une « expérience de partage et d'invention d'une langue commune » (Chauvier, 2006b : 302). Cela a nécessité pour moi un investissement tel que je n'ai pas réussi à explorer les univers de sens de bien d'autres acteur·ices qui pourtant jouent un rôle tout aussi significatif dans la (sur)vie quotidienne des personnes exilées et de celles et ceux qui cherchent à les soutenir. Je pense notamment aux agent·es de police et aux employé·es du cabinet de la préfecture, que j'ai seulement approché·es dans les situations d'interaction qui nous « opposaient » en quelque sorte.

Quid, alors, de la « participation observante » de l'anthropologue, de la tension entre *insider* et *outsider* (Ghasarian, 2002) ? Les lignes qui précèdent ne trompent pas. Si j'ai parfois été en posture de retrait, observatrice en arrière-plan, j'ai surtout pris part. Cette participation s'est traduite par l'expression d'un faire ensemble qui a parfois été la condition *sine qua non* de mon acceptation sur le terrain. Dans l'agitation des mobilisations, à l'intérieur des squats, des associations et autre lieux revendiqués « d'accueil », il n'y avait « pas de place pour un observateur non engagé » (Favret-Saada, 1977 : 26-27). Lors d'événements tels que les cuisines collectives se déroulant pendant les *Chorbas sans frontières* et dans les pics d'intensité des mobilisations qui précèdent et succèdent les expulsions, il n'était pas question d'être présente en observant uniquement mais bien de mettre la main à la pâte, pour ne pas « rester sur la touche » (Jouan, 2016 : 153). Nul·le n'était bienvenu·e pour regarder les autres faire, j'aurais probablement fait l'objet de suspicions, comme d'autres : « c'est qui ce mec, il est bizarre. C'est peut-être un flic » ai-je par exemple entendu de plusieurs personnes militantes lors de la réquisition d'un bâtiment vacant au sujet d'un inconnu qui semblait « trop » observer. Qui plus est, je n'aurais pas été à l'aise de rester en posture d'observation. J'aurais même eu honte de ne pas me lancer dans l'action, car cela aurait été aux antipodes de mes propres convictions qui précèdent mon implication dans le cadre de ce travail de thèse. L'indignation que je ressens face aux politiques migratoires, conjuguée à l'écœurement et à la crainte que suscite en moi la montée des extrêmes droites à travers le globe et même parmi mon entourage proche (avec qui j'entretiens parfois des conversations houleuses sur la place des dit·es « étranger·ères » dans notre société), font de mon travail d'anthropologue une question qui m'est devenue sensible. La honte qui aurait pu advenir se comprend alors dans la manière dont j'ai voulu, par mon engagement, montrer à des êtres qui me sont chers que leur doute, leur colère, leur angoisse, face à des fins de mois difficiles, face à un lot d'incertitudes et d'« injustices » vécues (des retraites décevantes après une vie d'intense labeur, par exemple), pouvaient, peut-être, conduire à autre chose qu'une méfiance voire un rejet

de celles et ceux venue·es d'ailleurs et construit·es en « *outsiders* ». Ce désir puissant d'agir se combine ainsi à ma participation préalable à de nombreux rassemblements dans l'espace public – particulièrement à partir d'octobre 2018. Nous étions quelque-un·es à prôner la « convergence des luttes », une expression qui m'a paru être « à la mode » mais en laquelle j'ai cru tandis que j'enfilais mon Gilet jaune tout en « marchant pour le climat », aux côtés d'ami·es se disant fatigué·es de se sentir maltraité·es par les classes dirigeantes et/ou inquiet·es du changement climatique et des catastrophes environnementales. La question des relations interethniques et raciales me semblait rester à la marge des interrogations qui animaient alors les débats de celles et ceux avec qui je « luttais ». Rejoindre la mobilisation qui se formait autour et avec des personnes récemment arrivées en France, en quête d'une régularisation et mise à la rue des squats où elles vivaient ou s'abritaient, a dès lors joué un rôle de liant dans mon existence – du moins dans mes résistances. Cette posture m'a permis de comprendre, dans la conversation et les situations d'engagement vécue auprès des personnes exilées, une partie au moins des fondements des quêtes ordinaires de certain·es de mes interlocuteur·ices. Mais la question de la « honte » que je verbalise (et qui par mon engagement n'est pas advenue) donne aussi à penser l'espace moral (Alévêque et Chandivert, 2023) dans lequel l'enquête s'est déroulée : le système de valeurs qui se construit autour de la défense des personnes exilées est traversé par des pratiques collectives et individuelles soumises à des jugements moraux. Ces derniers discriminent le « bon » (ou le « bien) », du « mauvais » (ou du « mal »), en matière d'accompagnement, de défense des droits et de « faire ensemble » une (ou des) « lutte(s) » commune(s), dont la visée m'a aussi semblé être « réparatrice » : il est question d'une part de se mettre en action pour combler ce qui est perçu comme un manquement de l'État. Et d'autre part, il s'agit de mettre en perspective la mobilisation avec un enchevêtrement de relations de dominations historiquement construites que certain·es « engagé·es établi·es » les plus politisé·es essaient de déconstruire. Affirmer que j'ai embarqué dans la quotidienneté des mobilisations, dans les squats et en dehors, c'est alors signifier un positionnement dans la recherche : j'ai pratiqué une ethnographie engagée (Cefaï, 2010). Celle-ci s'éprouve dans une dimension sensible (Véniat, 2019), par le corps, le geste, le « faire ensemble », mais également dans une dimension politique : je cherchais moi aussi, par mon engagement, à limiter les incertitudes et ce que je qualifierais d' « injustices » vécues par autrui (*Ibid.*). L'alimentation y a occupé un rôle central dès le départ et tout au long de l'enquête : pour me rendre légitime au *Gars Rage*, je cuisinais lors des *Chorbas* ; pour être utile lors de la mobilisation post-expulsion du *Gars Rage*, je cuisinais et faisais la vaisselle à l'accueil de jour de l'Athénée Libertaire (un espace associatif et militant que les usagers revendiquent « anarchiste ») ; pour suivre Kaba (avec qui je coupais des champignons lors des *Chorbas*) dans son parcours de bénévole, je devenais moi-même bénévole à la Banque Alimentaire ;

pour coopérer avec les bénévoles du Secours Populaire, j'aidais aux distributions des colis et impulsais aux côtés de Patrick un jardin potager ; pour poursuivre l'enquête en plein cœur de la pandémie de Covid-19 et des confinements[50] successifs, je me greffais à plusieurs initiatives d'aide alimentaire… Plus qu'une part de mon sujet de recherche, l'alimentation était devenue une manière de me faire une place parmi les personnes que je rencontrais.

Ce « faire ensemble », par ailleurs largement plébiscité par les personnes « établies engagées » que j'ai côtoyées, a pris une envergure différente en fonction des situations dans lesquelles ma présence s'inscrivait. Autrement dit, mon engagement ne peut se lire qu'en tenant compte des temporalités de l'enquête, elles-mêmes suspendues aux temporalités des squats, des expulsions, des mobilisations et *in fine* des quotidiens de mes interlocuteur·ices. En pénétrant dans les squats et face aux expulsions, j'avais rejoint les réseaux de « soutien » aux personnes migrantes. Peu à peu, j'étais moi aussi identifiée parmi les soutiens, aux yeux des « établi·es » et des « migrant·es ». Cette identification s'est révélée importante : elle permettait de me distinguer des « intrus·es » ou éléments indésirés potentiels. Au premier rang de ces derniers, les policier·ères (des infiltrations sont souvent suspectées), mais aussi certain·es journalistes et étudiant·es accusé·es de venir dans les squats par curiosité et dans un but « égoïste », pour récolter des informations sans participer à « la lutte ». En étant chercheure, je rentrais potentiellement dans cette dernière catégorie de « curieuse égoïste ». Il fallait donc que je fasse mes preuves. La coopération, le faire ensemble ont joué ce rôle sur le temps long. Le partage d'expériences de passage à l'illégalité (Lendaro, 2021) lors des réquisitions et de moments de résistances sous haute tension lors des expulsions, mais également de manifestations dans l'espace public, a quant à lui permis de solidifier les liens de confiance, en créant une « légitimité expérientielle » (*Ibid.*). C'est ce qui m'a aussi permis d'accéder aux coulisses des mobilisations : participer à des réunions organisées par des soutiens suite aux expulsions de 2019 ; être inscrite sur des listes mails et des groupes *WhatsApp* sur lesquels circulent de nombreuses informations ; figurer parmi les contacts à prévenir lors de mobilisations spécifiques et d'actions entrant dans un cadre illégal (les ouvertures de squats surtout) *via* la messagerie sécurisée *Signal*, sur laquelle les informations plus « sensibles » circulent.

La construction de ma légitimité sur le terrain m'a aussi permis de mener des entretiens avec certain·es « engagé·es », dans les rares temporalités où l'urgence n'était pas surplombante. L'ensemble de ces canaux de conversation forment un des matériaux de l'enquête, complété par

[50] En 2020, le gouvernement français, de même que beaucoup d'autres pays dans le monde (https://www.lemonde.fr/planete/article/2020/03/30/coronavirus-quels-pays-sont-confines_6034936_3244.html) a décidé de réglementer les déplacements de la population dans le cadre de la « lutte contre la propagation du virus covid-19 » (https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/id/JORFTEXT000041728476).

un suivi assidu des réseaux sociaux, comme je l'évoquais précédemment. Ces derniers sont des lieux d'expression qui participent à la fabrique des mobilisations et des liens entre des personnes qui démarrent ou poursuivent des conversations parfois entamées ailleurs. Pendant la Covid, particulièrement lors du premier confinement entre le 17 mars et le 11 mai 2020, j'ai épluché les publications *Facebook* de nombreux et nombreuses acteur·ices « des solidarités », d'élu·es et de personnes migrantes que je connaissais, pour essayer de comprendre les manières dont s'est localement construite la gestion de la « situation critique »[51] (Fassin, 2022).

Figure 0 : Exemples de publications *Facebook* pendant le premier confinement dû à la Covid-19.



À gauche, association « Collectif Bienvenue », 20/03/2020 ; à droite, Le *Squid*, 3/04/2020.

Le partage d'une « libido politique » commune (Siméant, 2002 ; Broqua, 2009)[52] avec plusieurs personnes manifestant leur soutien n'était pas étranger à ces coopérations, ni donc à mon engagement. Dans les coulisses des mobilisations, cette libido politique, articulée à un souci d'aider ou d'accompagner les personnes migrantes, s'est matérialisée par un besoin ressenti (par nombre de mes interlocuteur·ices et moi-même) de se « former » sur le tas, sur les thématiques migratoires mais aussi sur les techniques d'ouverture de bâtiments (les « réquisitions » dans le langage militant) et la législation sur les squats. Cela est passé par des échanges de contacts, de pratiques,

[51] Didier Fassin (2022) définit le « moment (ou situation) critique » ainsi : « Parler de moment critique est un moyen de sortir d'une énumération indifférenciée des crises. C'est penser une temporalité dans laquelle il s'agit de considérer les faits en cause à la fois dans la singularité du présent et dans la longue durée. On est alors en mesure de mieux analyser les raisons de fond des difficultés auxquelles on est confronté et d'y répondre. C'est penser aussi les relations entre les différentes situations critiques » (https://publications-prairial.fr/diversite/index.php?id=1426)

[52] L'expression de « libido politique », employée par Johanna Siméant dans une réflexion sur les « liens qui unissent savants et militants » (*op. cit.* : 17), renvoie à la question des valeurs défendues qui orientent les affinités sociales, les engagements politiques… Howard Becker (1967) démontre que les travaux des chercheur·es sont orientés par leurs implications et « motivations extrascientifiques » (Broqua, *op. cit.* : 118).

d'expériences, mais aussi de lectures et même de suivi de formations et de conférences, dans un continuum entre pratiques formelles et informelles. Cette « formation » que j'ai suivie au fil du terrain a participé au renforcement des liens avec mes interlocuteur·ices « établi·es ». Elle a également joué un rôle dans la fabrique de la relation avec certain·es « migrant·es », en favorisant les possibilités de pratiques de dons et de contre-dons, entendues comme partie intégrante de la relation ethnographique (Bouillon, 2005[53]) : en étant « engagée », « soutien », « bénévole » ou « militante », je faisais partie de ces majoritaires sociologiques, de ce « vous, les Français qui "nous" aident », comme plusieurs personnes catégorisées de « migrantes » me le disent. Cette posture m'a permis à de nombreuses reprises de pouvoir entrer en relation. Cependant, je n'ignorais pas le caractère intrinsèquement inégalitaire de la relation d'aide. Sans grande surprise, j'observais une prédominance du discours militant : sur les réseaux sociaux, dans les squats ou encore, lors des manifestations publiques, ce sont quasi-exclusivement les « établi·es » qui prennent la parole, et se font porte-parole des « migrant·es ». J'étais témoin et partie-prenante des liens en train de se tisser au milieu d'une lutte et dans l'ordinaire du quotidien. Pour autant, j'étais face parfois à certaines paroles, intonations, regards, attitudes, à des murmures, des souffles, des yeux levés au ciel, des silences aussi, qui montraient, même timidement, une autre facette de ces relations. Et je me questionnais, toujours, sur ces liens entre « établi·es » et « migrant·es ». L'interrogation prenait davantage de vigueur à l'intérieur de ces lieux « gérés » par des militant·es, dans la cohabitation avec une majorité (numéraire) de personnes migrantes. Il me fallait réussir à opérer une dissociation dans les yeux de ces dernières. Pour comprendre la nature de ces liens et, en quelque sorte, pour libérer une parole potentiellement critique, je faisais en sorte de ne pas être associée à un groupe en particulier. En d'autres termes, j'agissais aux côtés de personnes engagées, parfois des membres du *Squid*, dans les squats gérés par ces dernières, mais j'essayais d'être perçue comme une sorte d' « électron libre ». Ma casquette d'anthropologue m'a été particulièrement utile. Peu à peu, une familiarité s'est installée avec plusieurs de mes interlocuteur·ices « migrant·es ». Elle s'est développée à l'intérieur des squats en grande partie et s'est étirée à l'extérieur. Elle est née pendant les temporalités de mobilisations, mais s'en est aussi émancipée. Cela m'est apparu essentiel pour l'enquête. En devenant « engagée », je pouvais accéder à la compréhension des parcours et routines d'engagement de celles et ceux qui décident d'agir auprès desdits « migrant·es » et aux coulisses des mobilisations. Il s'agissait à présent de créer un chemin d'accès aux parcours et points de vue situés des acteur·ices « migrant·es » et d'ouvrir la porte à l'infrapolitique (Scott, 2009).

[53] Florence Bouillon fait elle-même référence à la triple obligation de donner, recevoir et rendre, mise en évidence par Marcel Mauss (2023 [1925]).

Créer une familiarité, nouer des liens d'amitiés

Dans l'ordinaire du quotidien, le partage de repas a joué un rôle clé dans le tissage de relations de confiance et d'amitié (Naepels, 1998). Don et contre-don s'accordaient ainsi aux notes d'une familiarité que nous bâtissions au travers de l'assiette, ou de tout autre contenant par lequel s'accomplie la commensalité. Faire ensemble et conversations (Prigent, 2021) ont été deux pratiques d'enquête majeures, souvent coordonnées, entre mai 2019 et août 2021, période de terrain principale. Difficile de sortir et d'imposer un enregistreur en plein milieu d'une *Chorba* : beaucoup de personnes entrent, sortent, et il aurait (in)délicat de pouvoir assurer un plein consentement vis-à-vis de l'objet. Souvent, mon terrain ne s'est pas prêté à la situation d'entretien (Althabe et Hernandez, 2004 ; Traimond, 2004). C'est sur le temps long et ses temps morts nécessaires (Olivier de Sardan, *op. cit.*), qu'en ayant appris à se connaître, certain·es ont accepté que leur parole soit enregistrée. Cette acceptation n'était en rien une certitude. Certain·es ont parfois pris le temps de la réflexion avant d'accepter ou de refuser. Cette non-évidence s'est révélée particulièrement avec les personnes engagées dans des processus de régularisation, par moment « non papiérisées » pendant l'enquête. Cela m'a poussé à la réflexivité. Que se passe-t-il dans le processus d'intersubjectivation ? Quelles représentations, images, symboles sont associés au corps de l'autre, à sa présence ? Je suis une femme, catégorisée comme « Blanche », « papiérisée », majoritaire sociologique. Ils et elles sont des hommes (surtout la première année d'enquête) et des femmes (surtout la deuxième année d'enquête), racisé·es et/ou ethnicisé·es – certain·es catégorisé·es comme « Noir·es », d'autre comme « Arabes », mais toujours comme « migrant·es » (Bertheleu, 2021) – « non papiérisé·es », minoritaires sociologiques. Le rapport, pris dans un contexte global, est inégalitaire, nos positions sociales sont hiérarchisées, nous ne jouissons pas des mêmes droits, nous n'avons pas les mêmes priorités quotidiennes : je suis « citoyenne » française, en train de mener ma recherche de doctorat, elles et ils sont en quête d'une place et de reconnaissance dans notre société. L'enregistreur peut faire peur, peut-être encore plus lorsque la récolte de la parole est rendue obligatoire dans les instances décideuses de l'avenir de ces personnes – ce qui est le cas dans le cadre de la procédure de demande d'asile (D'Halluin, 2004 ; Chambon, 2019b) et pour les « jeunes » en quête de reconnaissance de leur minorité pour accéder au statut de MNA (Marmié, 2021 ; Keller, 2024). J'ai rencontré beaucoup de personnes sur le terrain. Je ne pouvais pas développer une relation avec chacune d'entre elles. En décidant de suivre moins de personnes mais de prendre le temps, j'ai choisi d'adopter une posture d'écoute attentive (D'Halluin 2005 : 70), essayant de me distancier de l'injonction à se raconter (Fassin, 2008 : 11 ; Grard, 2008 ; Mekdjian, 2016).

Pour contourner la faible possibilité d'enregistrer la parole, j'ai couché sur le papier, et parfois sous forme de notes dans mon téléphone, les mots exprimés, nécessairement passés au filtre de mes souvenirs. Les conversations se poursuivaient parfois à travers nos téléphones : appels, échanges textuels et autres mémos vocaux constituent eux aussi un « matériel d'enquête », en même temps qu'ils étaient et sont encore un mode de communication nous permettant d'entretenir nos liens. Je précise toutefois qu'à force de temps passé et du développement d'un engagement mutuel (Bizeul, 2007), plusieurs personnes ont accepté mes propositions d'entretiens. Ils restent minoritaires mais existants. De manière générale, les entretiens se sont déroulés chez elles et eux. Dans certains cas de figure (sur lesquels je reviendrai dans la sous-partie suivante), la parole a été enregistrée dans l'espace public. Mon domicile a aussi été un lieu d'accueil dans lequel quelques situations d'entretiens ont vu le jour.

Alban Bensa (2008 : 20) souligne l'importance du partage de la langue pour accéder à « des univers de sens, des découpages du réel, des sentiments sociaux et des modalités d'expression ». Mes interlocuteur·ices venant du monde entier, parlant des dizaines de langues différentes, je n'ai pas choisi d'en apprendre une en particulier. Lorsque le français et l'anglais n'étaient plus suffisants, nous nous débrouillions autrement. À l'image de la « vie des migrants », comme dit souvent Berlinda, et des « solidarités » autour d'elle, nous avons fait preuve de créativité tout en faisant avec « les moyens du bord ». Avec certaines personnes, nous avons utilisé *Google Traduction* pour mieux nous comprendre. Cette solution est loin d'être parfaite : cela a forcément limité la possibilité de déployer nos conversations, tout en formatant probablement nos échanges selon un langage moins maîtrisé par nous, davantage par la technologie. Ce fut en revanche la seule « solution » qui s'est offerte à nous. La gestuelle, l'intervention ponctuelle d'intermédiaires pour traduire (une ou un ami·e ou membre de la famille) et le recourt à des images pour parler de soi, est venue en complément.

À mesure que nous épluchions des légumes au *Gars Rage*, nous devenions « proches ». En quelques semaines, Babacar me présentait comme sa « sœur », Thierno me nommait « Saratou ». Je repensais aux mots de Jean-Pierre Olivier de Sardan (*op. cit.* : 5-6.) sur l'imprégnation des chercheur·es dans l'enquête :

> Le chercheur de terrain observe et interagit aussi sans y prêter autrement attention, sans avoir l'impression de travailler, et donc sans prendre de notes, ni pendant, ni après. Il ne se sent pas toujours en service commandé, heureusement pour lui. Il mange, bavarde, papote, plaisante, drague, joue, regarde, écoute, aime, déteste. En vivant il observe, malgré lui en quelque sorte, et ces observations-là sont «

> enregistrées » dans son inconscient, son subconscient, sa subjectivité, son « je », ou ce que vous voudrez.

J'étais donc en train de m'imprégner de ce terrain qui devenait une majeure partie de ma vie quotidienne. Après l'expulsion, j'ai accompagné les hommes avec qui je m'étais liée dans le squat où ils sont partis vivre. Ilyes, qui passait de plus en plus de temps seul dans sa chambre, avait pour habitude de me claquer la main pour me saluer, puis échanger quelques nouvelles. À l'une de mes visites, il m'a dit « T'es la seule ». La seule à venir leur rendre visite non pas pour déposer un colis alimentaire, mais pour passer du temps, boire un café, bavarder, manger. Nous étions désormais « ami·es » et, aussi curieux que cela puisse paraitre, je réalisais que cette amitié était devenue en quelque sorte une manière de faire naître une réciprocité, de rétablir davantage d'égalité dans la relation. L'épreuve du temps et la régularité de nos échanges avait donné naissance à une complicité qui avait pu s'émanciper du seul cadre de la mobilisation, de l'aide et de la recherche. À ces hommes, je n'apportais ni à manger, ni une aide administrative[54]. Ils me racontaient par contre vers qui ils se tournaient pour satisfaire ces besoins. Nous conversions, ils acceptaient de me dire beaucoup sur leurs quotidiens de « migrants ». Nous réalisions sans cesse ce que je considère, avec mon propre langage d'anthropologue, comme des dons et contre-dons : dépôt d'une parole, écoute attentive, invitation à partager un repas. Face aux émotions qu'ils partageaient avec moi, souvent en verbalisant des sentiments d'injustice, l'enquête s'est fait espace de confidence (D'Halluin, *op. cit.*). Dans le même temps, j'étais aussi devenue une témoin (Grard, *op. cit.*).

En prenant acte de ce rôle et de la manière dont j'étais ainsi « investie » (Althabe et Hernandez, *op. cit.*) par mes interlocuteur·ices désireux et désireuses de témoigner, j'eu envie de réfléchir à d'autres manières de « faire du terrain ». La démarche créative m'a semblé une entrée en matière intéressante[55]. Je la détaillerai dans la sous-partie suivante.

Créer ensemble, co-produire du savoir

Le tournant sensible et créatif s'est illustré à plusieurs endroits de l'enquête. Les réalisations qui en sont nées sont l'objet de travaux de coopération. Ce désir de faire de la recherche autrement fait état d'une sensibilité et d'une curiosité personnelle et scientifique, mais aussi d'un

[54] Contrairement à d'autres moments de mon enquête ethnographique où j'ai apporté une aide administrative variable. J'y reviendrai dans la sous-partie 6 « Rejoindre un collectif et prendre le risque de s'embourber ».

[55] La mise en œuvre de ladite démarche a notamment été rendue possible grâce au projet *FOOD2GATHER*. Les lignes budgétaires et l'ouverture du projet à la créativité nous (l'équipe française de *FOOD2GATHER*) ont permis de travailler avec la photographe Cécile Quillien (également doctorante en géographie et anthropologie sociale à l'Université Bordeaux Montaigne). Dans la continuité d'un premier travail de collaboration, Cécile Quillien et moi avons ensuite obtenu le soutien du Forum Urbain (https://forumurbain.u-bordeaux.fr/Qui-sommes-nous/r1275.html) dans le cadre d'un appel à projet que nous avons remporté. Nous avons ainsi pu poursuivre et étoffer la démarche entamée au travers du projet que nous avons intitulé *Espace en partage : la métropole à l'épreuve de l'accueil.*

positionnement politique indétachable de la manière dont j'entends pratiquer l'anthropologie. La sensibilité prend acte de l'entremêlement des sens et invite à (re)considérer les émotions, afin de co-produire des savoirs situés. En l'espèce, la démarche ethnographique sensible et « sensorielle » (Pink, 2009) a poursuivi un double objectif : appréhender autrement que par le seul discours les parcours et tentatives d'installation des personnes catégorisées en « migrantes » à Bordeaux, tout en ouvrant une voie d'accès à un autre type de relations sur le terrain, avec d'avantage d'horizontalité, autant que faire se peut. Le tout, en faisant un double pari : celui d'une meilleure compréhension, plus en finesse, des subjectivités vécues lors des tentatives d'installation, et celui de la possibilité de diffuser des savoirs co-produits auprès d'une audience plus large que la seule arène scientifique.

Dans le squat du *Fort Life* d'abord, au fil de nos échanges et amitiés, nous[56] avons proposé aux habitants – des hommes « mijeurs » et majeurs[57] – des ateliers photographiques. En faisant des appareils photo des outils en circulation, nous leur proposions de documenter « la vie du squat » ou « la vie dans le squat ». L'arrivée d'un appareil photo à l'intérieur de chez eux n'a rien eu d'une évidence. Nous ne connaissions pas tous les habitants et certains d'entre eux craignaient d'être photographiés, voire rejetaient violemment l'appareil. L'objectif était de ne surtout pas reproduire des situations de contraintes. Comme le pointe justement Houda Kassatly dans son rôle de photographe au contact de « migrant.es » dans le marché de Sabra à Beyrouth (Kassatly, Puig et Tabet, 2016 : 40-48), face à des personnes particulièrement vulnérabilisées, « dans les lieux sensibles, l'apparition d'un appareil photographique trace à elle seule les contours d'un conflit. L'intrusion de ce médium entraîne automatiquement réflexe de suspicion et strates hiérarchisées de méfiance ». S'est alors instauré un « jeu des questions-réponses » pour reprendre l'expression utilisée par Houda Kassatly (*op. cit.*) : nos interlocuteurs nous interrogeaient sur notre démarche et lorsque nos réponses étaient jugées satisfaisantes, le lien pouvait s'établir avec ceux que nous ne connaissions pas et se renforcer avec ceux qui étaient devenus mes amis. Il me semble que le fait de proposer à ces personnes de prendre leurs propres photos a permis d'instituer un autre rapport à l'appareil et aux invitées que nous étions. Peu à peu, un climat de confiance a pu naître, les participants se sont saisis de l'objet pour photographier les espaces du squat, leurs usages, eux-mêmes. Ils se sont mis en scène, pour nous montrer la complexité de la vie dans le squat, au-delà de la seule facette misérabiliste, dégradée et parfois dégradante associée au lieu, sans pour autant la

[56] Cécile Quillien, en tant que photographe, Isabelle Techoueyres, ma collègue sur le projet *FOOD2GATHER* et moi-même, dans le rôle des anthropologues.

[57] Au moment de l'enquête, ce squat « géré » par le *Squid* a été pensé par les militant·es du collectif comme un lieu d'accueil des « jeunes » ou des « mineurs » selon les termes qu'ils et elles emploient, en attendant que ces derniers soient éventuellement « pris en charge » par l'Aide Sociale à l'Enfance (ASE). Après l'expulsion du *Gars Rage*, un groupe d'hommes adultes y emménage. J'apporterai davantage de détails sur ce squat dans les chapitres 2 et 6.

négliger. Ainsi, les excréments de rongeurs figuraient parmi les photos, aux côtés de scènes de cuisine elles-mêmes remplies de nuances, de lancés de ballon de foot dans le salon, ou encore, d'Ilyes jouant de la *darbouka*. Au fil des ateliers, qui avaient lieu une fois par semaine pendant un mois et demi, les habitants participants se sont mis à parler, de plus en plus : certains voulaient raconter la vie du squat mais aussi celle en dehors, avant le départ et depuis leur arrivée en Europe, en France, à Bordeaux.

Les clichés qui en sont ressortis ont fait l'objet d'une exposition à plusieurs reprises[58], sous le titre « Bienvenu chez nous », proposé par Cécile Quillien et en concertation avec les participants[59]. Certains d'entre eux ont souhaité prendre la parole à ces occasions. Outre la photo comme outil, ce sont les moments ayant entouré ces productions créatives qui ont conduit à ouvrir le dialogue différemment. En cela, la photo s'est fait support d'une parole à l'intérieur du squat et dans l'espace public. Il y a parfois eu des « ratés » (Bizeul, 2007), en tous cas dans la compréhension mutuelle, aboutissant toutefois à des échanges intéressants. C'est ainsi que Dembélé, l'un des participants en attente de « prise en charge » (selon le vocabulaire utilisés dans les instances départementales et associatives) par le Département pour l' « évaluation » de sa minorité, s'est saisi d'un feutre le jour de la première exposition publique et s'est empressé de gribouiller son visage apparaissant sur une photo développée en grand format. Paniqué, il répétait qu'il ne voulait pas apparaître sur *Facebook*, ni nulle part ailleurs. Les conversations que nous avions eues en amont m'avaient laisser croire que nous étions parvenus à une intercompréhension sur la teneur de cet événement. Je prenais conscience, à cet instant-là, que ce n'était pas le cas, et j'étais rattrapée par le « risque » d'un tel projet. Une forme de naïveté, qui m'était sans doute permise parce que j'occupe une place de majoritaire sociologique dans la société française, m'avait fait regarder cet événement socioculturel comme une manière de donner la parole à des personnes qui « sont parlées » davantage par d'autres que par elles-mêmes. En réalité, je m'apercevais que certains de ces jeunes

[58] Dans l'ordre : le 6 décembre 2019 dans le cadre des Apéros d'Orignes Contrôlées (AOC) de l'égalité, à l'IUT Bordeaux Montaigne, pour la soirée « les accueillants », en coopération avec le Théâtre nationale de Bordeaux et les étudiantes et étudiants du parcours ATES de l'IUT ; le 6 février 2020 à la Halle des Douves de Bordeaux dans le cadre du festival Anthropologia ; le 19 juin 2022 au festival « Cuisines de rue, cuisines d'ici venues d'ailleurs » à Sainte-Foy-La-Grande, organisé dans le cadre de *FOOD2GATHER* ; le 19 novembre 2022 lors de la journée « Les nouveaux venus et l'alimentation » organisée à Sainte-Foy-La-Grande dans le cadre de *FOOD2GATHER*.
Les « AOC de l'égalité » sont une manifestation « citoyenne et culturelle » visant la rencontre entre militant·es associatifs, acteur·ices institutionnel·les, artistes, chercheur·es, journalistes, citoyen·nes (…) autour de « questions contemporaines » telles que : « place des migrants dans notre société », « montée des extrémismes, du racisme et des replis identitaires » (https://aocegalite.fr/les-aoc-a-la-carte/accueil/). Chaque année, l'édition se déroule dans différents lieux bordelais et, en 2020, dans un format numérique en raison de la Covid.

[59] Je précise ici que cette démarche, des ateliers photographiques aux expositions qui ont suivi, a été rythmée par un premier objectif : remplir l'engagement que nous avions pris avec les organisateur·ices des AOC de l'égalité. Nous étions donc prises par le temps, des contraintes budgétaires et de disponibilités (de nous-mêmes, des participants). Ceci a eu pour effet de limiter la possibilité de co-construire de bout en bout le projet photographique relativement au résultat final. Pour pouvoir réaliser une exposition photo pour le jour-J, nous avons dû faire des choix qui se sont avérés plus « verticaux » que nous l'aurions souhaité, concernant par exemple la sélection des photos et les légendes.

hommes avaient feint de connaître ce qu'était une « expo photo » : voulaient-ils « sauver la face » ? (Goffman, 1974). Nos explications n'avaient en tous cas pas été suffisantes ni satisfaisantes. Ce démarrage glissant a ouvert cependant un nouvel espace de conversation relatif aux dangers perçus, ressentis, éprouvés, par ces personnes en quête de légalité. Finalement, l'écart qui caractérise nos expériences au cœur d'un même événement (l'exposition photographique) reflète nos rapports différentiels à l'État (Le Courant, 2022).

Pour aller un peu plus loin dans la démarche photographique entamée et poursuivre la co-construction d'un savoir portant sur les vécus urbains de personnes poussées aux marges de la ville, j'ai proposé à plusieurs de mes interlocuteur·ices de nous[60] guider dans Bordeaux, appareil photo en main. Pour qu'ensemble nous puissions retracer certains de leurs trajets quotidiens et nous rendre dans des endroits marquants de leurs expériences, Thierno, Babacar, Berlinda et Emile[61] nous ont ainsi proposé fait visiter « leur » ville », après que je leur ai posé la question : « Comment se débrouille-t-on pour vivre à Bordeaux quand on vient d'arriver ? ». Cette interrogation a fait suite aux nombreuses conversations que j'avais déjà eues avec ces personnes. Le sujet de l'arrivée et de la « débrouille » qui s'étire dans le temps a été d'emblée récurrent. Je complétais la question en donnant quelques détails supplémentaires tels que : « quels sont les lieux où tu as (eu) l'habitude d'aller au quotidien ? », « comment tu fais (ou as fait) pour manger et pour dormir ? », ou encore « quels sont les lieux qui comptent (ou ont compté) pour toi ? ». Ces photographies ont aussi fait l'objet d'une exposition[62] et de prises de parole en public. Cette matérialisation de notre implication réciproque dans la recherche m'a permis d'aiguiser ma compréhension sensible de la manière dont ces personnes habitent la ville, se l'approprient, en développent une connaissance empreinte de leurs « situations »[63].

À cette époque-là, j'habitais en colocation avec trois autres personnes et nous avions décidé d'accueillir Boubacar. Nous le connaissions peu. Je savais qu'il était « demandeur d'asile », venait de Guinée Conakry et que, pour habiter, il « se débrouillait » par des rencontres faites au hasard : « j'ai la chance moi » disait-il. Jusqu'au jour où il s'est retrouvé à la rue. L'hébergement d'une nuit, le 9 novembre 2019, s'est vite transformée en plusieurs mois, puis années. À l'heure où j'écris ces lignes, Boubacar vit toujours « à la coloc ». Moi, j'en suis partie en février 2020. Ces trois mois de vie quotidienne partagée ont été intenses en découvertes réciproques. J'étais « sur le terrain » d'un

[60] La photographe Cécile Quillien et moi.
[61] Thierno et Babacar que je connaissais depuis les *Chorbas* et qui vivaient désormais au *Fort Life*. Emile, que j'avais rencontré par hasard car il venait rendre visite à « des amis » habitant au *Fort Life*. Berlinda, que Patrick m'avait présenté.
[62] Lors de la soirée du 6 décembre aux AOC de l'égalité (voir note de bas de page 58, page 51).
[63] Je reprends un terme employé par Sekou, un des hommes que j'ai suivi d'un squat à l'autre. Pour définir son vécu, partagé par d'autres, de l'attente d'une régularisation, il disait être « en situation ».

squat à l'autre et lorsque j'étais à la maison, je racontais en partie au moins ce que je vivais. Boubacar me semblait comprendre. Il connaissait la plupart des lieux dont je lui parlais, certaines personnes aussi. Il allait parfois rendre visite à « [son] petit » (un plus jeune que lui qu'il prenait en quelque sorte « sous son aile ») au *Fort Life*. Nous y allions ensemble à quelques reprises. Dans ce « chez nous » que l'on essayait de bricoler, Boubacar et moi avons partagé de nombreux cafés autour desquels nous avons longuement discuté. Il savait pour « ma recherche » et très vite je prenais conscience que j'avais en quelque sorte « ramené mon terrain chez moi ». La cuisine a été un élément central dans la création de nos liens. Nous la mettions en scène et nous amusions des constructions réciproques de nos goûts. Boubacar nous faisait « manger la Guinée » et nous lui faisions manger, disait-il, nos « petites salades » et nos « cafés sans sucre ». Quand je lui parlais des « déambulations photographiques », il eut envie de participer. Le format fut toutefois assez différent : il nous proposa de cuisiner un *soupou guerto* et décida de se raconter, en cuisine.

À la suite de cette expérimentation, je proposais à Berlinda de nous essayer ensemble à la cartographie sensible et narrative[64]. Je savais qu'elle aimait dessiner et qu'elle était habitée d'un désir de créer et de communiquer aux Français·es à propos de « la vie des migrants », comme elle dit. De mon côté, j'avais découvert les travaux particulièrement riches des géographes Sarah Mekdjian et Elise Olmédo[65] et désirais m'inscrire dans les réflexions entamées autour du travail ethnographique et de l'implication des chercheur·es aux côtés de personnes rendues particulièrement vulnérables. Mon interlocutrice, de quelques années ma cadette, m'avait rapidement offert un récit intime de son parcours biographique, dont la migration est une partie déterminante. Les crayons, stylos, feutres, après l'appareil photo, ont donné matière à l'expression d'une balade littérale et métaphorique dans laquelle elle m'a embarquée. L'oralité dominante dans la relation ethnographique me semblait difficilement laisser la place à l'expression des émotions. Ces outils créatifs, la mise en mouvement du corps, le choix de couleurs, des formes, l'ensemble du récit inattendu qui a accompagné la gestuelle, le temps que l'on a pris pour traduire ensemble des mots d'une langue à l'autre (Berlinda est d'origine kosovare), mais aussi les repas qui ont ponctué nos cessions de travail, ont permis de restituer les émotions ressenties dans des moments précis, à l'intérieur du « Bordeaux de Berlinda ». À mesure de nos échanges, nous avons ainsi identifié et représenté les différentes temporalités vécues par la jeune femme au rythme des variations de son statut administratif, de ses rencontres, des lieux où elle a pu s'abriter, se reposer,

[64] J'exploiterai une partie du contenu de cette carte et du processus de sa création dans le chapitre 4. Les lecteur·ices trouveront des photographies complémentaires de ce travail coopératif en Annexe 3.
[65] Voir notamment leur article commun « Médier les récits de vie. Expérimentations de cartographies narratives et sensibles » (2016). Voir également Mekdjian et Amilhat Szary, 2015 ; Bacon et *al.*, 2016 ; Olmédo, 2011 ; 2021.

dormir, apprendre le français, devenir bénévole, s'approvisionner… Cette cartographie a aussi fait l'objet d'une présentation publique[66] à deux voix, ainsi que d'un article[67] dont elle est la co-auteure.

Enfin, c'est à travers la caméra que j'ai invité le domaine du sensible à ma recherche. La réalisation du film ethnographique *There is no time*[68] ne doit rien au hasard : Ali souhaitait prendre la parole (Agier, 2004). Nous avons organisé plusieurs réunions avant de démarrer le tournage. Il s'agissait de nous mettre d'accord tant sur le fond que sur la forme qu'allaient prendre les séances et le résultat final. Pourtant, nous avons surtout dû composer avec un ensemble d'imprévus et faire preuve d'une grande flexibilité : les séances se déroulaient rarement comme « prévu ». Parfois, nous n'avions plus de nouvelles d'Ali pendant plusieurs jours, voire semaines. Il m'a fallu du temps pour comprendre les tenants et les aboutissants de ces volatilisations. À certains moments, Doriane et moi nous sommes retrouvées en panique et littéralement mises en quête de notre ami que nous pensions disparu. Ali expliquait ses épisodes en raison officielle de perte de son téléphone et de nos numéros. Je comprenais que ceci était un quasi-invariant parmi mes interlocuteur·ices précarisé·es, surtout dans les périodes d'hypermobilité. De manière plus silencieuse, Ali m'a fait comprendre qu'il était aussi traversé par des épisodes de trouble, de douleur, de pensées sombres, pendant lesquels il s'isolait. La fabrique du film a ainsi consisté en une succession d'événements qui participent à la cuisine interne de mon enquête anthropologique. Les émotions (Ermisse, 1994) en sont constitutives.

D'un commun accord, nous avons décidé de travailler sur les conditions de vie quotidienne qui était les siennes, en tant que « migrant », à Bordeaux. Je proposais d'axer la réflexion sur les thématiques qui étaient désormais centrales à mon travail d'enquête : le logement et l'alimentation. Nous avons opté pour un format de caméra embarquée : Ali s'est fait guide au travers de la ville en nous conduisant dans différents endroits où il a vécu, dormi, mangé, tissé des liens. L'essentiel des séquences se situe dans le quartier Saint-Michel, dont certaines dans le squat du *Fort Life*, où il a passé plusieurs mois. Nous l'avons accompagné à Paris au moment de son entretien à l'Office français de protection des réfugiés et apatrides (OFPRA), étape de son parcours de demandeur d'asile qu'il a vécue comme particulièrement bouleversante : elle représentait le « *next step* », qui mettrait peut-être fin à l'attente qu'il verbalisait si souvent. Nous y étions pour le film mais également en amies cherchant à apporter notre soutien. Nous lui proposions ainsi de financer une

[66] Le 14 janvier 2022 à l'IUT Bordeaux Montaigne, dans le cadre du Forum sur « le pouvoir d'agir des femmes migrantes ».
[67] « "Pas prête pour vivre ça". Berlinda, récit cartographié d'un exil bordelais » (Marchiset et Bela, 2023).
[68] Ce film, que nous avons terminé en 2022, a été réalisé par Doriane Conti, alors étudiante en 2ème année de Master de cinéma documentaire à l'Université Bordeaux Montaigne et moi-même, dans le cadre du projet *Espace en partage : la métropole à l'épreuve de l'accueil*, selon une idée initiale de Cécile Quillien.

partie du « voyage » avec le financement du projet dans le cadre duquel nous réalisions le film. Il acceptait et nous passions deux jours à Paris, en dormant dans un hôtel non loin de l'OFPRA. De nombreuses heures de tournage se sont également matérialisées par un format d'entretien, où Ali et moi dialoguions, chez lui, chez moi et dans tous les lieux que nous avons traversés, Doriane tenant la caméra, intervenant dans la conversation parfois. Même dans les laps de temps où je ne parlais pas, Ali se racontait. Il gardait rarement le silence. Le micro attaché à son vêtement, la caméra, Doriane et moi qui le suivions, étaient une manière de lui permettre de parler de lui. Marchant dans les rues de Bordeaux, dos à nous, Ali s'embarquait parfois dans de grands monologues. Peu à peu, il a semblé se faire à la caméra : elle était une compagnonne avec laquelle il entrait en relation, n'hésitant pas à approcher son visage très près d'elle, à lui parler, lui faire quelques blagues même. Dans l'heure qui précédait son entretien à l'OFPRA, il faisait un appel vidéo avec sa mère en cheminant depuis l'hôtel où nous avions dormi, pour qu'elle lui « donne du courage » et prenait l'initiative de la présenter à la caméra. Il se mettait en scène avec une apparente spontanéité saisissante. Il ne l'a jamais verbalisé ainsi, pourtant je pense qu'il était fier de faire un film. Il voulait « parler aux gens qui nous[69]regardent, leur permettre de connaître la réalité de nos vies : comment on survit ici, et pourquoi on vient ici ».

Je posais peu de questions sur les raisons de son exil. Pourtant, une grande part de son discours revenais sur la situation politique de son Irak natal, la configuration de sa famille, les conditions qui l'ont poussé à fuir, son inquiétude pour certains de ses proches restés au pays, disparus ou exilés eux aussi. Il revenait longuement sur les épisodes les plus traumatiques de son vécu. Les séances étaient par moment particulièrement éprouvantes, pour lui-même probablement avant tout, pour nous également à force de concentration (d'autant plus qu'il fallait trouver à se comprendre en parlant anglais, langue pour nous tous et toutes étrangère), d'écoute attentive, et d'empathie à son égard. Outre l'Irak et les attaques qui ont motivé son départ, Ali a tenu à détailler sa première tentative de demande d'asile en Finlande, et les menaces de mort auxquelles il s'est confronté, perpétrées par des membres du groupe d'extrême droite « Les soldats d'Odin », opposé à l'immigration. À force d'heures de tournage, le récit a pris forme, peu à peu. Les expériences vécues à Bordeaux ne prenaient sens qu'en les mettant en perspective avec l'ensemble de son parcours biographique : c'est ce qu'Ali cherchait à nous faire comprendre. Il a fallu en quelque sorte arbitrer les séances de tournage, pour recentrer le propos, l'articuler, puis lui donner un sens que nous espérions intelligible pour un public large, par le travail de visionnage des séquences filmées, puis de montage – assuré par Doriane Conti. À l'image de l'ensemble des productions créatives où

[69] Par « nous », Ali fait référence aux « *migrants* », « *refugees* », « *strangers* », « *foreigners* » ou encore, « *visitors* », selon les termes qu'il emploie.

le sensible occupe une place de choix, ce film est une expérimentation. Il a fallu composer ensemble, négocier, mais aussi faire avec un cadre plus global par lequel nous nous sommes senti·es dépassé·es bien des fois. Je fais ici référence à la succession d'expériences vécues par Ali au rythme du traitement administratif de sa présence, de la définition de sa « légalité » à être en France, des conditions matérielles dans lesquelles il a vécu et des décisions qu'il a prises pour affronter ce « jeu »[70] (politique, administratif) dans lequel il racontait souvent avoir le sentiment d'être « un pion ». Cela implique d'avoir dû revoir à la baisse le niveau d'exigence que j'avais en tête au départ, en termes de « faire ensemble ». Il n'était pas toujours possible, pour des contraintes matérielles et de disponibilités[71] de penser de bout en bout la création à l'unisson. Ces contraintes ont également empêché la possibilité de présenter le film ensemble, tandis que celui-ci a été diffusé lors d'événements à la croisée entre arts, sciences et société[72]. En revanche, parce que nous nous sommes engagé·es dans une relation cognitive et affective (Véniat, 2015 ; Lendaro, 2021) qui s'est construite sur un temps long et par le partage d'expériences, nous avons développé de la confiance mutuelle. Celle-ci est au fondement de ce qui nous lie, encore au moment où j'écris ces lignes. Et, c'est parce qu'Ali nous a verbalisé sa confiance et a approuvé la version finale du film, que nous avons ensemble décidé qu'il était opportun de le diffuser, même en son absence.

Ces coopérations et leurs restitutions se sont logées à la croisée de nos désirs, attentes et besoins respectifs. Pour reprendre les termes de Gérard Althabe et Valeria A. Hernandez (*op. cit.*), je dirais que nous nous sommes « investi·es » réciproquement. Pour mes interlocuteur·ices, cela a été une manière de partager des morceaux de leur histoire et, par leurs témoignages, de prendre position publiquement, au travers d'une enquête anthropologique. Le ton était parfois celui d'une dénonciation : celle des politiques migratoires qui les poussent « à la survie ». Nos coopérations ont aussi été, pour mes interlocuteur·ices, une manière de rompre avec les images stéréotypées et stigmatisantes associées aux « migrant·es » tour à tour fardeaux, assisté·es, ou au contraire, objets d'exotisme. J'ai souvent relevé le souci de restituer d'autres réalités, les leurs, aux yeux « des Français·es », en montrant à quoi ressemble « la vie des "migrant·es" » (pour reprendre l'expression employée par Berlinda), tout en soulignant avec acuité leurs subjectivités. Leur participation s'est aussi inscrite dans une logique méritocratique de la régularisation : Berlinda, notamment,

[70] Ali emploie le mot « *game* » de façon récurrente pour qualifier l'environnement politique et administratif dans lequel il se sent contraint d'évoluer.

[71] Contraintes faisant écho à sa « situation » caractérisée par l'incertitude, l'hypermobilité en réponse à la précarisation administrative et résidentielle surtout.

[72] Une version non définitive de ce film a été présenté à mes étudiant·es de 2ème année en animation socioculturelle de l'IUT Bordeaux Montaigne, en juin 2021. Sa version finale a été diffusée le 19 novembre 2022 lors de la journée « Les nouveaux venus et l'alimentation » organisée à Sainte-Foy-La-Grande dans le cadre de *FOOD2GATHER* ; le 14 avril 2023 au cinéma l'Utopia à Bordeaux, dans le cadre des Journées du Film Ethnographiques (JFE) organisées par l'Autre, association des étudiants en anthropologie de Bordeaux.

accumulait des preuves de sa « participation » et de son « intégration » au sein de la société française, dans l'espoir d'améliorer son dossier de demande d'un titre de séjour à la préfecture (à plusieurs reprises, elle m'a demandé de lui fournir des documents signés attestant de son implication dans la recherche). Emile me racontait son impression « de moisir » dans l'attente des papiers. Se faire guide en photographiant la ville lui permettait, même dans l'éphémère, de rompre avec l'ennui (Kobelinsky, 2014). D'autres raisons m'échappent probablement. Pour la chercheure que je suis, ces expériences communes et nouvelles, ces partages de la vie quotidienne, m'ont permis de mieux comprendre mes interlocuteur·ices et le « jeu social » dont j'étais moi aussi une actrice (Althabe, 1990)

Ainsi, ma place d' « étrangère » est celle qui m'a permis de pénétrer dans leurs mondes de sens, ce qui ne signifie pas pour autant qu'il faille tomber dans l'illusion d'une relation parfaitement horizontale. J'ai d'ailleurs dû composer avec le malaise que suscitaient certains mots de mes interlocuteur·ices qui semblaient parfois avant tout vouloir me « faire plaisir », ce qui ne les empêchait pas de verbaliser leur « confiance ». Cela demande d'établir un dialogue ouvert et d'être en mesure de s'adapter à des situations particulièrement fragiles. La première fois où « Bienvenu chez nous »[73] et les photographies produites pendant les « déambulations » étaient exposées, il avait ainsi fallu accepter que Boubacar demande à supprimer une grande partie du texte issu de son témoignage lorsqu'il s'est rendu compte que ce dernier allait être visible par tant d'inconnu.es[74]. Dans le même temps, Thierno me regardait en affirmant avoir accepté d'apparaître aux yeux du public sous la forme de photo, « parce que c'est [moi] » : il me faisait « confiance », disait-il. De tels actes et mots ont abouti à des conversations avec leurs auteur·ices. Ils m'ont aidé à comprendre ce qu' « être "migrant·e" » et « sans-papiers » peut vouloir dire. En cela, du point de vue de la recherche, ce sont non seulement les productions (photos, cartographie, film) en tant que telles qui alimentent la réflexion et produisent du savoir, mais également l'ensemble du processus qui encadre les réalisations.

Oser l'ethnographie sensorielle, qui va au-delà de l'observation et de l'écoute, est un pas vers la reconnaissance de l'interconnexion entre les sens (Pink, *op. cit*). Au fil de toutes ces expérimentations, il a été question, pour reprendre les termes de Naepels (1998 : 189), de « transformer un rapport de domination en rapport de communication », au-delà des seuls mots, mais jamais sans eux toutefois. Ces expérimentations partent du principe de la prise en considération de l'Autre dans son entièreté, de ses émotions, curiosités, envies et savoir-faire. Aux confins d'enjeux ethnographique, scientifique, relationnel, cette manière de fabriquer la recherche

[73] L'exposition photographique que j'évoquais plus haut.
[74] En plus de l'acte inattendu de Dembélé qui avait supprimé son visage d'une photo.

comporte aussi une dimension politique. Cette dernière est celle qui cherche à « titiller » les postures symboliques inégales (le rapport inégalitaire entre la chercheure française que je suis et mes interlocuteur·ices exilé·es « non papiérisé·es »), par nos mises en mouvement conjointes et concertées. Mais, c'est aussi celle qui s'inscrit dans la continuité d'un engagement aux côtés des « migrant·es », en étant à l'écoute de leurs désirs (variables) de faire connaître « leurs » situations. Elle reflète également une volonté de ne pas réifier l'autre en les réduisant à une catégorie, tout en prenant en considération la communauté d'expérience, dans la mesure où c'est en ces termes qu'ils et elles ont souhaité prendre la parole. Il s'agit ainsi de donner à voir et à penser le partage d'une même « forme de vie » (Fassin, 2018), tout en tenant compte des subjectivités en « installation »[75]. Autrement dit, de relater leurs expériences selon leur propre perception (Véniat, 2021).

Par ces pratiques créatives, sensibles et narratives, nous avons pu expérimenter ensemble d'autres manières de communiquer, de débattre, et de créer et faire circuler des savoirs situés et singuliers (Jankowski, et *al.*, 2015). Elles font partie intégrante de la logique circulatoire et de suivi de mon terrain d'enquête. Les productions issues de ces coopérations sont constitutives de ma recherche, non seulement d'un point de vue méthodologique mais d'un point de vue analytique. En cela, elles sont indétachables du présent texte. Elles apparaitront à plusieurs endroits des chapitres à suivre (dans le chapitre 4 principalement), dans l'agencement polyphonique (Gaboriau, 2002) que je tente de réaliser. De manière plus générale, elles s'insinuent dans chaque ligne de ce travail, puisqu'elles ont infusé dans ma pensée analytique. J'espère ainsi apporter aux lecteurs et lectrices une compréhension plus sensitive du propos, des réalités vécues par celles et ceux dont j'ai partagé le quotidien et des situations d'enquête que nous avons construites.

Rejoindre un collectif et prendre le risque de s'embourber

En juin 2020, j'apprenais sur les réseaux sociaux l'ouverture prochaine de *L'Éclaircie*, un nouveau squat « pour femmes et familles », à l'initiative de « Partout Chez Elles », un collectif fraichement crée, « 100% féminin », dont Marine, la *leadeuse*, était une ex-membre du *Squid*[76]. J'avais participé à d'autres réquisitions en amont, toujours dans un suivi de mes interlocuteur·ices et en tant que membre des réseaux de soutien, sans toutefois appartenir à un groupe en particulier (une association, un collectif). Jusque-là, j'avais surtout enquêté dans des squats habités par des hommes. Je me saisissais alors de cette réquisition comme d'une occasion pour prolonger l'enquête aux côtés de femmes et décidais de m'y rendre, sans pouvoir prédire à ce stade quel y serait mon engagement.

[75] Je souligne ici que ces personnes venues de pays étrangers ne sont plus tant « en migration » qu'en cours d' « installation », même si ce processus est mis à l'épreuve des politiques inhospitalières.
[76] Je présente plus longuement Marine dans le chapitre 2.

Dans ce moment tendu où l'objectif est de ne pas se faire expulser *manu militari* par la police, je ne prenais pas le temps de (re)présenter mon statut de chercheure, hormis au détour de quelques conversations en petits groupes. À la fin de la journée, au moment de partir, Marine, qui ne m'avait pas particulièrement adressé la parole, me lançait un « rejoins le collectif ! », sonnant presque comme une injonction. Je me sentais prise de court et acceptais sans prendre le temps de lui rappeler ma casquette d'anthropologue : rejoindre un collectif de l'intérieur m'apparaissait comme une occasion que je ne pouvais pas rejeter. Dans les jours qui suivaient, je contactais le collectif pour expliquer ma recherche. Ni Marine, ni les autres membres, ne me posaient de questions. J'étais une recrue sur laquelle elles comptaient – Marine en premier lieu – pour renforcer l'équipe, et un relai : la militante espérait « [nous] former » et « laisser [sa] place ». Je sentais que je mettais les pieds dans un terrain risqué mais décidais tout de même de suivre cette « opportunité ».

En décidant de devenir membre de Partout chez Elles, je m'embarquais au cœur d'un collectif avec le désir d'en saisir le fonctionnement de l'intérieur. En quelques semaines, je me retrouvais au milieu de négociations, souvent conflictuelles, entre la place que je souhaitais prendre et celle qu'elle voulait m'imposer : devenir une militante à son image. Sensible, le terrain devenait aussi « glissant », à mesure que je me confrontais à des conflits et des situations de violences, y compris là où je ne les attendais pas : aux violences policières s'ajoutaient ainsi d'autres formes de violences à l'intérieur d'un milieu où lesdites « solidarités » à l'égard des « migrant·es » sont sans cesse revendiquées – à *L'Éclaircie* et ailleurs, dans les squats et en dehors. En me confrontant de l'intérieur aux réalités quotidiennes du collectif, je commençais à désenchanter (Avanza, 2008 : 54). Cela continuait d'alimenter ma réflexion anthropologique et participe pleinement du façonnage du présent tapuscrit. Dans la continuité de ce que j'avais déjà vécu sur le terrain, ma posture à *L'Éclaircie* me permettait d'accéder aux coulisses de la mobilisation et des cohabitations à l'intérieur d'un squat depuis sa réquisition jusqu'à son expulsion, pour apporter de la complexité à l'analyse. Pourtant, être tout à coup si « proche » de Marine au quotidien, pendant une année, me donnait aussi du fil à retordre. Cet engagement s'est avéré risqué, car je suis passée par plusieurs états, naviguant entre empathie et colère, jusqu'à frôler la détestation de celle qui était à la fois une coéquipière, une « cheffe », parfois un tyran. Heureusement peut-être, ce qu'elle représentait, politiquement (l'affichage de son appartenance à « l'anarchisme ») ne me « répugnait pas » (Harding, 1991). Je suis aussi passée par des stades où j'adhérais presque complètement à son point de vue. Devenir sa complice (Mahieddin et Soldani, 2022) m'a ainsi posé question, surtout lorsqu'elle me mettait dans la confidence de certaines de ses intentions en lien avec la « gestion » du squat, de ses habitant·es et de leurs éventuels relogements à l'approche de l'expulsion, qui me posaient des

dilemmes moraux et éthiques[77]. Ainsi étais-je prise dans des situations au caractère autoritaire, face auxquelles je me sentais bien démunie.

Dans le même temps, je prenais le risque d'être identifiée à elle tandis qu'elle était considérée « cheffe » par les personnes vivant sur place. Ces dernières se fiaient à elle. Certaines la craignaient aussi. L'enjeu était alors de réussir à me détacher d'elle aux yeux des habitant·es pour me fermer le moins de portes possible : j'essayais de devenir une alliée (Avanza, *op. cit.*) de toutes et tous, avec nuance et souvent dans le flou. Dans le même temps, j'étais mise en garde par d'autres « engagé·es établi·es » que j'avais rencontré·es en amont : je devais me « méfier » d'elle. Cette posture m'a donné le tournis. Je me suis probablement embourbée dans une confusion de rôles que j'avais du mal à identifier et avec lesquels je n'étais pas à l'aise : j'étais à la fois militante dans le collectif et participais à ce titre à l'organisation d'événements, à l'écriture de mails et courriers[78] adressés à celles et ceux que l'on nomme « les soutiens » ainsi qu'aux pouvoirs publics ; bénévole de distribution alimentaire en son sein ; confidente de Marine mais aussi de certaines femmes vivant à *L'Éclaircie*, les unes me parlant des autres, me demandant conseils parfois… Marine donnait des ordres (« Il faut faire un potager ! » ; « Il faut être présente pour les distributions alimentaires ! », sont par exemple des phrases injonctives que j'entendais, souvent, de sa bouche) et je n'en étais pas exemptée. J'ai ainsi porté des casquettes différentes. Essayant de trouver des arrangements avec moi-même afin de rendre la situation la plus vivable possible, je me suis en quelque sorte « coupée en deux » en tentant de partager mon temps et d'alterner mes visites entre les différents appartements habités par Marine d'une part et par les familles d'autre part. Cela a parfois été schizophrénique. J'ai probablement échoué à m'imposer mais dans le même temps je voulais surtout prendre garde à ne pas exercer une posture surplombante, et j'étais prise dans une hiérarchie inversée (Barthelemy et Sélim, 1993) : Marine (en apparence au moins) n'avait que faire de mon statut d'anthropologue et était décidée à me le faire entendre[79]. Je me suis parfois perdue. Cela nous a conduit au conflit. J'ai cru sentir un goût d'échec. Pourtant, comme le suggérait Gérard Althabe (1932-2004), le recul de l'analyse m'a permis d'en retirer une compréhension plus fine (Weber et Beaud 2010 [1997]) de la situation globale dans laquelle « nous » étions tous et toutes plongé·es :

[77] Ces aspects seront développés dans le chapitre 6.

[78] À titre d'exemple : je rédige le 21 mai 2021 un mail adressé à la « liste mail des soutiens à *L'Éclaircie* ». Tandis que la menace d'expulsion du lieu de vie plane et semble chaque jour se rapprocher, j'écris :
« Bonjour à tous-tes,
Ce dimanche, 15h, réunion à *L'Éclaircie*. C'est important que le maximum de personnes puisse venir. Il s'agit probablement des derniers moments de *L'Éclaircie*, malheureusement.
Merci d'avance pour votre présence et bonne journée à vous ! »
J'envoie ainsi plusieurs mails entre février et juin 2021 à cette « liste mail » que je crée sur *Framalist* avec l'aide (et à l'initiative) de Marine.

[79] Je reviendrai sur ces situations conflictuelles dans le chapitre 6.

nous faisions face à l'expulsion qui allait bientôt se produire et je saisissais de quelle manière certaines personnes détiennent le pouvoir de casser ou de faire perdurer les liens fabriqués dans les lieux de vie, avec les habitant·es exilé·es. J'ai décidé de « tenir » pour aller au bout de cette expérience d'enquête devenue douloureuse de tant d'autoritarisme et de tensions dues aux logiques d'État. Avant toute chose, à ce moment précis, je souhaitais pouvoir rester en contact étroit avec les habitant·es « migrant·es » du squat et exercer mon rôle de « soutien » en les accompagnant dans la traversée de l'expulsion. J'honorais ainsi notre engagement mutuel et tentais de quitter le terrain de la manière la plus élégante, ou la moins disgracieuse possible. À la fin de *L'Éclaircie*, le collectif Partout chez Elles n'avait plus d'existence et ce fut l'occasion pour moi de me « séparer » de Marine. Je continuais d'accompagner quelques personnes dans les méandres de l'expulsion pendant plusieurs semaines activement, puis je me retirai progressivement et non sans difficultés : j'étais arrivée à saturation, plus d'un point de vue émotionnel que théorique et j'avais besoin de me mettre à distance pour procéder à l'analyse de mes données ethnographiques.

Ma posture d'enquête a ainsi glissé de l'implication – somme toute commune à l'enquête ethnographique – à une forme d'engagement qui s'est étirée vers le militantisme (Broqua, 2009). Ceci a assuré le maintien de mon accès au terrain, et a même été la condition de mon acceptation (Jouan, 2016 ; Lendaro, 2021). Devenant une « engagée », j'essayais cependant de maintenir une tension entre le dedans et le dehors pour réussir à opérer une distanciation dans l'analyse. Cette « multipositionnalité », comme le souligne Broqua (*op. cit.* : 118), pouvant « susciter une certaine confusion dans la perception qu'avaient les uns ou les autres de ma position », et pouvant même aboutir à des conflits. Comme les lignes qui précèdent le suggère, la place que l'on m'a donnée a ainsi parfois été contraignante (*Ibid.* : 113). L'enquête se construisait ainsi au cœur d'une partie du paysage des « solidarités » bordelaises et de ces liens complexes, mouvants, pluriels et qui par moment m'ont déstabilisée. Pour mieux les comprendre, j'ai fait se croiser les points de vue tout en appliquant ma méthodologie d'accompagnement des personnes migrantes, elle-même enchevêtrée à ma posture d'engagement militant. Ma propre circulation et mon implication sur le terrain ont ainsi été constitutives de mon approche des liens qui se créent en contexte de (sur)vie à Bordeaux, entre des hommes, des femmes et des enfants qui tentent de s'installer et des personnes qui s'engagent à leurs côtés. Autrement dit, mes différentes positions sur le terrain m'ont permis de saisir les configurations sociales (Elias, 1991) que je souhaitais étudier. Ainsi, approche méthodologique et épistémologie sont-elles liées.

Questions d'interlocution

Je terminerai ce chapitre préliminaire en donnant des précisions sur les manières de nommer les personnes sans qui ce travail anthropologique n'existerait pas. J'évoquerai d'abord mes interlocuteur·ices dans leur ensemble en donnant quelques exemples de dénominations. L'objectif est de mieux cerner le sens et les usages des termes que j'ai déjà commencés à utiliser pour les désigner. Je reviendrai ensuite plus spécifiquement sur les mots servant à nommer celles et ceux qui arrivent de pays étrangers et sont en quête d'une régularisation. J'entends ainsi discuter de la difficulté à laquelle les chercheur·es se confrontent lorsqu'il est question de parler de l'autre sans l'essentialiser (Bertheleu, 2001).

Comment nommer ses interlocuteur·ices ?

Dans cette anthropologie du proche (Abélès et Rogers, 1992 ; Althabe, 1996) qui s'est déroulée en bas de chez moi, je n'ai pas eu affaire à des « enquêté·es » et n'arriverais pas à les nommer comme tel·les. Aussi, mes interlocuteur·ices ne me semblent pas généralisables (Chauvier, 2011a ; Pedezert, 2022 : 46). Il me semble plus exact de dire que j'ai rencontré Berlinda, Ali, Matilda, Patrick, Thierno, Marine, Babacar, Julia (…), que de prétendre d'emblée avoir enquêté auprès des « migrant·es » et de leurs « soutiens » (ou des « militant·es », des « bénévoles », des « citoyen·nes solidaires »). Pour autant, ces termes ne sont pas tant à écarter qu'à situer. Pour sortir de cette conflictualité autour des manières de nommer l'autre comme soi-même – ou « soi-même comme un autre » (Ricœur, 1990) –, je m'attache à traduire les façons dont ces personnes se sont elles-mêmes désignées, *in situ*. Partir des formes d'identifications et de différenciations formulées par mes interlocuteur·ices – de leurs « identités narratives » (*Ibid.*) – permet de se garder (dans une certaine mesure au moins) des processus d'assignation, en faisant ressortir leur mode de subjectivation (Mazouz, 2008). Les manières dont elles et ils se nomment racontent une relation à l'autre et au politique (Masson Diez, 2018). Se dire (et dire l'autre) « migrant·e », « réfugié·e », « bénévole », « militant·e » (…) mérite d'être compris à l'intérieur d'une situation d'interaction, dans laquelle les contextes, microsociologique et macrosociologique, entrent en résonnance. À l'intérieur des squats et au cœur des mobilisations, lorsque les gens vivent ensemble, cuisinent, mangent, jardinent, dorment, font du sport, militent (…), peut-on se contenter de les nommer « migrant·es » et « soutiens », sans plus de détails sur ce qui les lient ? Lorsque Patrick ouvre la porte de son domicile à Berlinda, est-il (uniquement) « bénévole », « solidaire », « accueillant », « hébergeur » (…) ? Réciproquement, Berlinda se réduit-elle à être une « accueillie », une « hébergée », une « migrante », une « exilée » (…) ?

J'ai choisi en revanche d'utiliser le terme « engagé·es » lorsque je désignerai d'une seule voix les personnes qui non seulement regardent les étranger·ères arriver (Agier, 2016 : 13) mais décident d'agir, de multiples façons, pour et/ou avec eux et elles. Ce vocable m'a semblé pouvoir traduire la dimension de l'agir en englobant celles et ceux qui se désignent comme « militant·es » et/ou comme « bénévoles », parfois comme « citoyen·nes solidaires », ainsi que celles et ceux qui semblent ne pas se reconnaître ni dans l'une ni dans l'autre de ces catégories (les « hébergeur·euses » par exemple, comme l'ont été mes colocataires qui par ailleurs n'étaient pas investi·es à l'extérieur de notre domicile aux côtés des personnes migrantes). Le mot « engagé.es » m'est également apparu comme une manière de souligner la dimension affective qui lie toutes ces personnes qui se rencontrent. Ainsi, en désignant les personnes comme « engagées », je cherche à appuyer sur des « situations d'engagement » (Melé et Neveu, 2019) qui se matérialisent de manière extrêmement variées et variables au cours du temps et pour un même individu, ainsi que nous le verrons au fil du présent travail. Cette conception de l'engagement sous-tend la dimension processuelle des manières dont une personne se sent investie et s'implique avec une intensité variable dans une activité qui consiste, pour ce qui m'intéresse ici, à se mettre en mouvement (par le corps, par le cœur) pour et/ou avec les nouveaux·elles venu·es qui cherchent à s'installer. Ainsi l'engagement est-il lié à la notion de « carrière » développée par Howard Becker (1985). Envisager l'engagement ainsi permet d'en faire un usage descriptif pour « mieux comprendre les systèmes d'attachement, de valeurs, les discours et les pratiques qui amènent des individus ou des groupes d'individus à être impliqués dans une activité et pas une autre » (Leclecq, 2016 : 10).

Par ailleurs, parler d'engagement me permet de restituer les pratiques et les discours que mes interlocuteur·ices et moi avons partagés, autrement dit, de rendre compte de nos situations d'interactions constitutives de l'ordinaire de l'enquête (Chauvier, 2011a). Pour affiner l'appréhension de cette notion d'engagement, un détour par la distinction entre « *involvement* » et « *commitment* » proposée par Erving Goffman (2013 [1963])[80] peut s'avérer utile pour embrasser à la fois le fait « de prendre part, d'être impliqué, d'être pris dans la situation » (l'*involvement*) et la dimension d' « attachement, respect des promesses et obligations vis-à-vis des autres » (le *commitment*). Cela me semble faire particulièrement sens puisque je m'intéresse à la question des *liens* créés. Aussi, le Dictionnaire Le Robert (en ligne) donne comme définition du terme « engagement » : « Action de se lier par une promesse ou une convention »[81]. Si j'écarte pour l'instant la dimension de promesse et de convention, ces dernières ne sont pas, nous le verrons,

[80] Cette distinction est rappelée par Céline Véniat (2015), puis par Annalisa Lendaro (2021), s'agissant de l' « engagement » des chercheur·es sur leur terrain.
[81] https://dictionnaire.lerobert.com/definition/engagement

tout à fait étrangères aux liens qui se tissent entre « établi·es » (Elias et Scotson *op. cit.*) et personnes arrivant depuis l'étranger.

Les engagé·es, plutôt que les « soutiens », désignent ainsi les personnes qui entrent en relation avec des « migrant·es » qu'elles cherchent initialement à soutenir, sans que leur relation ne se limite audit « soutien »[82]. Je complète parfois la dénomination en ajoutant le terme « établi·es ». Je souhaite en revanche rompre d'emblée avec une pensée dichotomique : les « migrant·es » se mobilisent aussi. Ainsi les engagé·es peuvent devenir, contextuellement, « établi·es » *et/ou* « migrant·es ». Au fil du récit et toujours selon les situations décrites, je serai aussi amenée à parler « des bénévoles du Secours Populaire » par exemple, ou « des militant·es du *Squid* ». Je replacerai ces désignations dans leur contexte d'énonciation, pour en montrer les éventuelles évolutions.

La distinction que j'évoque entre « migrant·es » et « établi·es » prend corps en s'inspirant des travaux de Norbert Elias et John L. Scotson (*op. cit*) sur les « établi·es » (qui contient l'idée de l'ancienneté sur un territoire) et les « *outsiders* » (qui, dans sa signification anglaise, désigne celui ou celle qui est étranger·ère, arrivant de dehors [Agier, 2018 : 7]). Elle se fonde aussi sur l'existence de rapports sociaux inégalitaires entre majoritaires et minoritaires sociologiques (Guillaumin, 1985 ; Pietrantonio, 2005 ; Simon, 2006 ; Bertheleu, 2007). Elle me semble pertinente dans la mesure où elle reflète une réalité objectivable, du point de vue de la différence de traitement politique de leur présence et, *in fine*, de leurs vies (Fassin, 2018). Elle est intéressante aussi dans la manière dont elle est vécue et éventuellement remise en question par chacun de ces individus et dans les groupes qui se forment. Les catégories restent discutables et discutées par mes interlocuteur·ices, ainsi que nous le verrons dans les lignes à venir et au long de ce travail.

Agencer le récit demande ainsi de manier les mots avec précaution de façon à embarquer les lecteur·ices dans les situations vécues. La restitution sera imparfaite, mais elle aura pour vocation de traduire les ambiances, qui ont été celles dans lesquelles j'ai moi-même plongé. Et, une fois transporté·e dans ces espaces, ces coins de rues, ces morceaux de trottoir, ces places, ces squats et leurs chambres, cuisines, couloirs… j'espère traduire les intentions, les émotions, les gestes, en entrecroisant les points de vue auxquels j'ai eu accès, et dans un jeu de résonnance entre ce qu'il s'est produit à une échelle micro-locale et un contexte plus large, global ou macrosociologique.

[82] C'est pourquoi ce terme me semble également plus approprié que ceux d' « aidant » et d' « adjuvant » proposés par Evangeline Masson Diez (2018). Pour autant, j'emploie aussi le terme *émic* « soutien », selon les contextes, quand cela me semble approprié dans la mise en récit, notamment lorsque je narre des situations où c'est bien la dimension dite de « soutien » qui m'a semblé prédominante. Cela est particulièrement le cas dans certaines configurations de mobilisation contre les expulsions de squats, quand des *leadeu·euses* engagé·es dans un lieu en particulier décident de « faire appel aux soutiens ».

La question de la désignation prend une épaisseur significative en ce qui concerne les personnes catégorisées de « migrantes », eu égard à la minorisation dont « elles » font l'objet à une échelle macrosociologique. C'est pourquoi je vais m'y arrêter dans les pages qui suivent.

Comment parler des « migrant.es » ?

Nommer les « migrant.es » : des catégories construites

Un regard rétrospectif et critique sur l'évolution des mots servant à désigner l' « étranger·ère qui vient »[83] permet de souligner l'importance du contexte dans l'élaboration d'une « épistémologie et [d']une politique des classifications institutionnelles, médiatiques, populaires ou savantes » (Agier et Madeira, 2017 : 5). C'est donc le caractère labile mais construit des catégories qui ressort. Les « migrant·es économiques » deviennent objets de soupçons et de rejet, tandis que les « réfugié·es » mériteraient une protection (Akoka, 2020 ; Diaz, 2021). L'espace de la frontière se matérialise par la distinction opérée entre les « migrant·es » qui sont rendu·es légitimement expulsables et les « réfugié·es » qui mériteraient d'être accueilli·es (Bertheleu, 2001).

Les catégories existantes témoignent également de l'importance des temporalités. Une même personne expérimente une diversité de statuts tout au long de son parcours migratoire, dans un ballotement contextuel administratif et légal. Mes interlocuteur·ices ont tous et toutes éprouvé des sortes de glissements entre légalité et illégalité de présence sur le territoire. Ils et elles ont dû, de manière étirée dans le temps, essayer de fournir la preuve de leur légitimité à s'établir légalement. Ces personnes se savent considérées comme « migrantes » par certains membres de la société majoritaire. Elles n'entrent pas dans la catégorie administrative de « réfugiées » mais peuvent employer le terme pour se définir, à l'image de certain·es militant.es qui entendent ainsi rompre avec la dichotomie hiérarchisante sur l'échelle de la légitime présence. Ainsi, par exemple, Charlotte, une travailleure sociale que je rencontre dans un CADA, lorsqu'elle chapote l'organisation de la « Journée mondiale des réfugiés » au sein de l'établissement, me raconte s'adresser aux habitant·es du lieu en leur expliquant que cette journée est « la leur » parce que tous·tes sont, selon elle, censé·es être considéré·es comme tel·les. Didier Fassin (2018 : 63) souligne également l'usage fait du terme « réfugiés » par les ONG, pour affirmer le « bien-fondé » de leur demande de protection. Pauline Brücker, Daniel Veron et Youri Lou Vertongen (2019 : 12) soulignent quant à eux et elle que la figure « du réfugié » est « victimaire » et tend à être remplacée par celle d' « exilé », y compris dans le milieu académique. Je nuancerai ces propos, ayant davantage rencontré les vocables « réfugié·es » et « migrant·es », sur le terrain et dans mes lectures scientifiques.

[83] En référence au titre du livre de Michel Agier (2018).

Au-delà des catégories, un commun ?

Les personnes venues de pays étrangers que j'ai rencontrées à Bordeaux sont, à certains moments, « demandeuses d'asile », à d'autres « sans-papiers », pour certaines en recours judiciaire, pour d'autres dans l'attente de l'instruction de leur demande de régularisation à la préfecture, ou encore, en attente de l'éventuelle reconnaissance de leur minorité. Sur la sellette, elles se savent *expulsables*. Pour parler des « migrant·es », Michel Agier (2013 ; 2017) convoque une commune « condition cosmopolite ». L'anthropologue rappelle la précarité de leur condition et leur position de « "maillons faibles" de la mondialisation », au cœur de rapports inégaux, notamment du point de vue de la liberté de circulation (Agier, 2017 : 18). Celles et ceux qui ne jouissent pas d'un droit à la mobilité tentent alors, selon lui, « d'utiliser le dernier recours qui existe : le droit à la vie qui serait contenu dans l'asile en tant que droit universel » (*Ibid.* : *21*-22). Le refus de l'asile – et donc du droit à la vie – participe alors de la fabrique du « réfugié menteur » ou du « mauvais migrant » (*Ibid.*), de ceux et celles considéré.es en « surnuméraires » (Agier, 2011)[84], fabriqué·es en « clandestin·es », synonyme d'indésirabilité (Agier, 2008). Didier Fassin (2018 : 63) invite quant à lui à regarder au-delà de cette « querelle des mots » (« réfugié·es » et « migrant·es »), pour pointer ce qu'il y a de commun dans l'expérience vécue par ces individus. Ce commun, c'est justement ce qui permet aux personnes que j'ai côtoyées de penser un « Nous » (malléable toutefois selon les contextes). Je m'attacherai à le mettre en lumière, en donnant à voir les éléments du quotidien qui dessinent une « forme de vie » (Fassin, 2018) partagée par les « migrant·es ».

Epistémologie, éthique et politique.

En tenant compte de toutes ces données, comment se positionner, en tant que chercheure, d'un point de vue épistémologique, lorsque celui-ci est nécessairement imbriqué avec des enjeux éthiques et politiques ? L'anthropologue Alice Corbet (2020 : 27) explique préférer la notion de « personnes en situation de déplacement » pour, dit-elle, « éviter de classer *a priori* [ses] interlocuteurs ». Pour ma part, tout au long du présent travail de mise en mots dans l'articulation entre l'empirique et le théorique, je fais le choix d'employer différents termes – parmi ceux que j'ai déjà écrit – pour désigner ces personnes, qui ne sont pas toujours « en déplacement », mais s'installent ou tentent de s'installer. J'entends ainsi limiter au maximum le phénomène de « désinterlocution », qu'Éric Chauvier (2011a : 29) définit comme des « formes de déni » qui consistent à nier le statut d'interlocutrices des personnes que l'on rencontre, et qui produisent « des effets d'exclusion, de disqualification et d'instrumentalisation des observés […] ».

[84] Ceci fait directement écho aux propos d'Ali, trentenaire irakien en quête d'une régularisation, sur le sentiment d'être « ceux qui débordent du vase » en étant « migrants ».

La sociologue Céline Véniat (2021 : paragr. 12) note que le mot « migrant·es » est largement employé dans la recherche en sociologie et en anthropologie des migrations, en tant que « catégorie large qui marque simplement un déplacement d'un pays à une autre ». Il ne me semble pas qu'une telle conception fasse consensus parmi l'ensemble sociologues et anthropologues spécialisé·es sur les questions migratoires, ni même parmi celles et ceux qui éprouvent un intérêt pour la dimension classificatoire du langage (Chauvier, 2011a) et les effets politiques de la *désinterlocution* (*Ibid.* : 58). *A minima*, mes lectures et conversations entretenues dans l'arène scientifique et avec mes interlocuteur·ices rencontré·es sur mon terrain d'enquête, m'ont donné le sentiment d'un malaise plus ou moins vif lorsqu'il s'agit de nommer ces personnes que *nous* (« établi·es ») savons – et qui se savent – construit·es en « *outsiders* ». Qu'elle fasse l'objet de notes de bas de page, de pages entières, d'articles ou d'ouvrages dédiés, la réflexivité autour de l'emploi du terme « migrant·es » se donne à lire dans la recherche. Ainsi, pour poursuivre la discussion préalablement entammée, Alexis Nouss (2015 : 31) pose la question de savoir qui est « ce sujet migrant » en documentant la gêne relative à l'utilisation de ce terme et de son corrolaire « migration » eu égard à la stigmatisation dont ils font l'objet, préférant employer les mots « exil » et « éxilé·es ». Céline Bergeon, Olivier Legros, Marion Lièvre et Tommaso Vitale (2024 : 10) notent en bas de page de leur introduction sur « l'action publique et les étrangers en situation précaire » en Europe occidentale, que « la notion de "migrants" est problématique ». Ces auteur·es décident cependant de la conserver pour insister sur leur incertitude relative au « caractère définitif de [l']installation » des personnes rencontrées dans les localités où leurs enquêtes ont été menées. Ainsi le mot « migrant·es » peut-il faire l'objet d'un choix pragmatique visant à souligner le mouvement. Il m'est difficile d'appliquer la même réflexion autour de l'emploi du terme « migrant·es » dans le cadre du récit que je suis en train d'agencer. En effet, les parcours de mes interlocuteur·ices témoignent d'une multitude de mouvements qui ne sont pas propres aux personnes arrivées de pays étrangers. Qui plus est, j'ai avant toute chose été embarquée dans des processus d'installation, bien qu'ils soient rendus particulièrement délicats de par le choix d'une politique inhospitalière d'Etat.

Parmi les personnes engagées que j'ai rencontrées en squats, dans des associations d'aide alimentaire ou encore, lors de manifestations dans l'espace public (de dénonciation des expulsions de ces lieux de vie notamment), nombreuses sont gênées au moment de mettre des mots pour désigner les « migrant·es ». Beaucoup naviguent entre différents termes (« exilé·es », « migrant·es », « réfugié·es »), certaines verbalisent ou font des gestes pour symboliser les « guillemets » avec lesquels elles entourent ces mots devenus « lourds ». Cela dessine les contours mouvants d'une morale autour de l'hétéro-désignation, chargée d'Histoire. Souvent, j'entends (et je m'entends) dire « personnes migrantes » ou « personnes en situation de migration », comme si ces mots portaient

en eux l'espoir de paraître moins « catégorisants ». La discussion pourrait ainsi continuer sans assurance d'aboutir, là non plus, à un consensus. Elle a néanmoins le mérite de mettre en exergue la réflexivité qui ne se déploie pas uniquement parmi les chercheur·es.

La question de l'auto et de l'hétéro-désignation a fait l'objet de conversations avec plusieurs personnes arrivées récemment de pays étrangers (notamment avec Babacar, Berlinda et Ali). Le mot « migrant·es », catégorie forcément réductrice, correspond peu à la manière dont elles se nomment en parlant de leur « je ». En revanche, ce terme reste central lorsqu'il s'agit d'évoquer un « nous », au ton revendicatif, dénonciateur, politique. Ainsi, « être "migrant·es" » devient signifiant pour porter une parole collective. C'est bien celui-ci qui est le plus fréquemment repris par mes interlocuteur·ices pour décrire une « forme de vie » commune, liée au partage d'expériences sensibles, intimes et politiques : vivre en squat, être sans domicile, dépendre de l'aide alimentaire, se sentir « bloqué·e » dans une condition non désirée qui empêche d'avancer[85]… Ainsi, le mot « migrant·es » est employé, critiqué, réapproprié par ces personnes, selon les situations d'interaction. « Être "migrant·e" c'est quoi ? », pourrait résumer le questionnement sous-jacent à nos échanges sur le sujet. Aux côtés de cette catégorie autant fourre-tout que stigmatisante, d'autres font débat et sont éventuellement employées pour se désigner : « immigré·es », « exilé·es », « réfugié·es ». C'est alors dans un mouvement de retournement du stigmate (Goffman, 1975) et de résistance (Scott, 2009) que ces termes sont employés, comme lorsque Berlinda dit au public que « la vie d'un migrant c'est […] », en présentant la carte sensible et narrative que nous avons réalisée ensemble. C'est aussi de cette manière qu'un collectif, porté principalement par des personnes récemment arrivées en France et en situation de précarité administrative, résidentielle et alimentaire, voit le jour à l'été 2019 tandis que les expulsions battent leur plein : il est nommé « Collectif Migrants Bordeaux » (CMB). De même, lorsque je rencontre Babacar en mai 2019, peu de temps après son arrivée à Bordeaux suite à un long parcours migratoire depuis le Sénégal, en passant par l'Italie puis l'Allemagne, il insiste sur deux choses, reliées entre elles. Premièrement, il n'est pas « migrant » et, aux oreilles inquisitrices, il préfère se désigner comme « touriste » (là où Ali employait quant à lui le mot « *visitors* »). À mesure de ses expériences résidentielles et administratives notamment, Babacar se sent, me dit-il, « traité en migrant » et conclut que la politique française est « raciste ». Face à l'anthropologue et amie que je suis devenue, il porte alors aussi la parole des « migrant·es ». Cela, nous le verrons dans la suite du développement, alimente ce qu'il nomme sa « solidarité » et motive sa participation à la mobilisation dans les squats et contre leur expulsion.

[85] Cela fait écho à la notion de « temporalité suspendue » (Agier, 2011) et à celle de « temporalité contrariée » (Le Courant, 2014).

L'enjeu de la préservation de l'interlocution est double. Il s'agit d'une part de donner à lire la complexité des réalités vécues par les personnes dites et se disant parfois « migrantes », en dépeignant un portrait anthropologique contextualisé des migrations. D'autre part, il s'agit de rendre compte des subjectivités en migration et en installation, donc de repositionner le discours dans la prise en compte des individualités, c'est-à-dire, des personnes que j'ai rencontrées, en tant qu'êtres singuliers et singulières. Autrement dit, il s'agit de parler des migrations comme « sujet » de la recherche, en tant que réalités plurielles mais avec un partage d'expériences similaires, tout en s'efforçant de « rendre accessoire la figure du migrant et [de] restituer les migrants dans une sorte de normalité » (Miranda, 2019 : 3).

***

Avant de conclure en quelques lignes ce chapitre préliminaire, je voudrais permettre aux lecteur·ices de mieux cerner le nombre de personnes que j'ai rencontrées et les lieux dans lesquels nous avons tissé des liens. Sans en recenser la totalité (cela serait impossible et je doute de l'utilité d'une telle entreprise) je donnerai quelques indications à partir des endroits principaux dans lesquels j'ai passé du temps. Toutes les personnes que j'ai croisées, côtoyées, avec lesquelles j'ai discuté, parfois quelques minutes, parfois de longues heures, m'ont permis de construire la présente réflexion. Notons en revanche d'ores et déjà que j'ai réellement suivi uniquement certaines d'entre elles, celles que nous retrouverons tout au long des chapitres qui suivent.

Tableau 1 : Squats principaux d'enquête

Nom du squat + Collectif en « gestion »	**Période d'existence**	**Localisation**	**Habitant·es**	**Fréquences de mes visites**
Le *Gars Rage* (Le *Squid*)	Décembre 2018 – Juillet 2019	Saint-Michel – centre-ville (Bordeaux)	+/- 60 hommes majoritairement d'Afrique sub-saharienne	+/- deux fois par semaine d'avril à juillet 2019
Le *Fort Life* (Le *Squid*)	2018 – Octobre 2020	Saint-Michel – centre-ville (Bordeaux)	+/- 50 mineurs +/- 15/20 majeurs majoritairement d'Afrique sub-saharienne	+/- une fois par semaine de juillet 2019 à octobre 2020
L'Éclaircie (Partout Chez Elles)	Juin 2020 – Juillet 2021	Centre-Ville (Gradignan)	+/- 50 personnes de Géorgie, Albanie, Sierra Leone, Arménie, Algérie, Nigéria, Sénégal, Congo	+/- deux fois par semaine de l'ouverture à l'expulsion

Dans ces squats, j'ai donc été amenée à voir beaucoup de personnes (habitant·es, visiteur·euses, bénévoles…). J'ai plus spécifiquement suivi les parcours de cinq résidents du *Gars Rage* puis du *Fort Life*, dont certains avec qui j'ai mené des entretiens et/ou des réalisations créatives précédemment évoquées : Sekou, Ilyes, Thierno, Babacar et Ali. Parmi les personnes dites « militantes », j'ai plus particulièrement suivi Marine mais nous irons aussi à la rencontre d'autres membres du *Squid* (de Jo notamment, l'un des fondateur), puis de celles de Partout chez Elles. Ces rencontres initiales m'ont permis de faire la connaissance de bien d'autres personnes, dont certaines que l'on retrouvera à différents endroits de la thèse. Je pense notamment à Julia, une « citoyenne solidaire » (comme elle se désigne) que j'ai accompagnée dans le déploiement de l'aide alimentaire en temps de Covid, ainsi que dans ses « tournées » des squats de la métropole pour y recenser les « besoins » des habitant·es et leur apporter un peu de nourriture.

Outre ces trois squats, j'ai été de passage dans une quinzaine d'autres appartements, maisons ou hangars squattés, à travers la métropole bordelaise, principalement dans le cadre de l'aide alimentaire en accompagnant des personnes bénévoles qui se rendaient dans ces lieux pour

distribuer de la nourriture : Julia mais aussi le Secours Populaire de Bègles. J'ai ainsi passé beaucoup de moments aux côtés de Patrick, alors secrétaire général de l'association et de sa « *protégée* » et bénévole très impliquée Berlinda, y compris dans le domicile où les deux complices ont vécu ensemble (Chapitre 3). Enfin, je me suis longuement entretenue avec Boubacar puisque nous avons cohabité pendant trois mois à mon domicile en colocation, ainsi qu'avec Pedro, que j'ai accompagné dans ses mésaventures avec une association dite d' « insertion par le sport » qui lui avait fait « beaucoup de promesses » sans les tenir (chapitre 4).

Je présenterai des extraits biographiques de mes interlocuteur·ices au fil du texte, au moment où, dans l'agencement du récit, j'introduis les différent·es protagonistes et tente de retranscrire les temps, les discussions, les situations que nous avons partagées.

Conclusion du chapitre préliminaire.

J'ai apporté dans ce chapitre les précisions qui me semblaient nécessaires à la compréhension de mon travail. J'ai voulu montrer comment s'était façonnée ma réflexion, articulée qu'elle a été à la manière dont l'enquête s'est déroulée. Nous avons donc désormais une idée de comment, où et avec qui cette anthropologie a été conçue et du type de liens que j'ai développé avec mes interlocuteur·ices. Les places que j'ai occupées dans cette recherche me permettent de souligner la difficulté de trouver ce que pouvait être une « juste distance ». La réflexivité qui en est née fait partie intégrante du processus d'analyse et d'écriture, en me permettant de mieux comprendre les mondes ordinaires dans lesquels j'ai passé du temps. Le chapitre suivant va permettre de continuer à poser les fondations nécessaires à l'appréhension de mon sujet d'étude, d'un point de vue théorique, tout en donnant des éléments contextuels fondamentaux relatifs à l'évolution du traitement politique des migrations.

Chapitre 1. Un état de l'art scientifique pour penser les liens entre les « migrant·es », les « établi·es » et l'État

Comme l'indique son titre, ce chapitre s'intéresse aux travaux qui permettent de penser la question des liens entre des personnes nouvellement arrivées, en quête d'installation, dans un contexte où elles sont prises dans un processus d'extériorisation à la société française donc produites en « *outsiders* », celles déjà là, par opposition « établies » (Elias et Scotson, *op. cit.*), et l'État. Interroger ce qui les lie en partant des processus de « solidarisations »[86], prend sens à l'intérieur de notre société contemporaine, dans laquelle « [c]'est l'inhospitalité [des État européens] qui est désormais le mode ordinaire "d'accueil des migrants" » (Collovald et D'Halluin, 2016 : 10). Pour faire face à cette hostilité publique, de nombreuses personnes revendiquent en effet leur « solidarité » et manifestent leur « soutien » aux personnes exilées. Dès mon entrée dans l'ethnographie, je me suis ainsi sentie happée par « la solidarité ». Quasi omniprésente lorsqu'il s'agit de s'engager ou d'appeler à l'engagement pour la survie des « migrant·es », elle prend l'allure d'une évidence que certain·es s'efforcent de rappeler : « pour toutes les personnes migrantes ou exilées, notre solidarité doit être au rendez-vous », titre une affiche de la Cimade[87]. Sur le terrain bordelais, « la solidarité » enfile une multitude de costumes de scène. Elle est écrite sur des pancartes, peinte sur les murs de squats. Elle est racontée par celles et ceux qui expliquent comment ils la pratiquent et en justifient la nécessité, que celle-ci soit logée au creux de l'intimité d'un foyer, ou qu'elle se déploie dans un cadre bénéficiant d'une plus grande visibilité publique. Sur les réseaux sociaux, elle est affichée en remerciement, en encouragement, au fil du récit de mobilisations extrêmement variées, dans lesquelles les « migrant·es » sont des protagonistes aux visages pluriels, occupant des places variables. Lors de manifestations dans l'espace public, elle se transforme en chanson. Elle devient un cri : « SO-SO-SO SOLIDARITE avec les exilés [parfois les sans-papiers, ou les migrants], du monde entier » entend-on dans les cortèges qui se forment et défilent ou restent, statiques, face aux bâtiments emblèmes des enjeux de pouvoir et à leurs représentants. Face à celles et ceux qui sont perçu·es comme ayant une responsabilité, un rôle à jouer dans les conditions de

[86] Au travers de mes recherches bibliographiques, j'ai noté l'usage du terme « solidarisation » uniquement dans les travaux de thèse de Nicolas Chambon (2017). Cette notion est intéressante dans la mesure où elle permet de mettre en avant le caractère construit, processuel desdites « solidarités ». Le sociologue précise ainsi « S'intéresser à la solidarisation entendue comme une activité, et non à la solidarité comme champ ou domaine établi » (page 45).

[87] Affiche circulant dans le cadre d'une campagne de lutte contre la nouvelle loi immigration et à l'occasion de la journée internationale des personnes migrantes (18 décembre), et pour encourager au don, défiscalisé précise l'association : http://courrier.lacimade.org/nl3/Fc9JlvoaVi0TBYQ5vzblBg?m=AGYAAO_MGb8AAcp9ULoAAGykEJEAARpeaNUAIchSAAfWFQBlfDk1n32f3c0IRfCtE-612pQFkwAHT7k&b=628af32d&e=f2ba1b82&x=LVcriPR3KuxU7NGnSd8pa7bJawt6zUQn-aenTHG3-Y0

vie concrètes des migrant·es : la mairie, la préfecture, l'Office Français de l'Immigration et de l'Intégration (OFII), ou encore, le parvis des Droits de l'Homme, pour le symbole. L'idée de « solidarité » était ainsi diffusée partout et l'a été tout au long de ma présence sur le terrain. Pourtant, derrière l'apparente évidence d'une « solidarité » intrinsèquement « bonne », se loge une diversité manifeste des manières de l'exercer et de la penser, lui valant un glissement nécessaire vers le pluriel. D'autant plus que « la solidarité » est aussi un terme employé dans les sphères décisionnelles à l'échelle locale, nationale, européenne, notamment dans des champs relatifs à « la lutte contre la pauvreté »[88]. La signification précise reste floue, pourtant le mot est employé comme allant de soi. En Europe, les États membres discutent leur « solidarité » du point de vue des politiques migratoires[89] (Deleixhe, 2022)[90] : il est question de s'orienter vers des objectifs de maintien de l'ordre et de répartition d'un « fardeau », pourtant rémunérateur (de Blic, 2013)[91]. L'usage du vocable y est bien éloigné des revendications scandées parmi les « soutiens » auxdit·es « migrant·es » auprès de qui j'ai enquêté ces dernières années. De quoi questionner une notion trop souvent prise pour synonyme de ce qui est « juste » (Deleixhe, *op. cit.*).

La cacophonie autour de ce mot m'a interrogée. Embarquée sur le terrain, j'ai moi-même été tentée de céder à une certaine considération revendicative et humaniste du terme, pris pour acquis. Plus encore, j'ai été tellement emportée par lesdites « solidarités », que j'ai dû faire un travail conséquent de prise de recul pour déjouer le piège réductionniste : j'avais été aveuglée, assourdie, et ne voyais plus qu'elles et qu'à travers elles. Pourtant, les liens entre des personnes précarisées récemment arrivées à Bordeaux et celles qui se manifestent à leurs côtés en formulant le désir (initial) de les « aider », ne se limitent pas à de la « solidarité ». Pour me distancier et analyser ces relations dans lesquelles j'étais partie prenante, un détour par les travaux en sciences sociales m'a été nécessaire. Il me fallait comprendre comment les chercheur·es avaient traité la question de la fabrique des « solidarités » en contexte migratoire et d'absence de prise en charge par l'État, puisque c'est par celles-ci que je m'étais immergée dans l'enquête. Au travers de mes recherches bibliographiques, j'ai fait le constat d'un usage fréquent du terme « solidarité » lorsqu'il s'agit de parler des liens entre « ce "nous" des gens établis » et « "eux" les migrants » (Agier, 2016 : 9). Celui-

[88] https://solidarites.gouv.fr/le-pacte-des-solidarites-lutter-contre-la-pauvrete-la-racine

[89] Les politiques migratoires sont entendues comme l' « ensemble des politiques, des acteurs et des institutions qui régissent l'admission et l'intégration des migrants étrangers dans le pays d'accueil » [Fisher et Hamidi, 2016 : 454]

[90] Sur ce point, voir également Wihtol de Wenden (2017 : 258). Son analyse donne à lire la politique européenne au-delà de la solidarité prônée par la communauté, en mettant en exergue les raisons de la difficile harmonisation de l'asile en Europe. J'y reviendrai plus loin dans ce chapitre.

[91] Ainsi le politiste Damien de Blic (*op. cit.* : 24) précise-t-il que : « Plusieurs facteurs sont mis en avant pour expliquer cet état de fait : d'une part, les migrants participent à la création de leurs propres emplois, en augmentant la demande finale de biens et de services. D'autre part, ils tendent à occuper des emplois qui ne sont pas occupés par les autochtones (en France, dans l'hôtellerie-restauration, la sécurité, le nettoyage ou la construction, par exemple) ».

ci fait pourtant assez peu l'objet d'un questionnement en lui-même, contrairement, par exemple, au concept voisin d' « hospitalité ». Pour comprendre que faire avec cette notion glissante que mes interlocuteur·ices revendiquent avec force et que les chercheur·es reprennent à leur compte, et ne pas rester enfermée avec elle, j'ai ainsi parcouru à la fois les recherches ayant trait aux migrations en général, avec des entrées plus spécifiques concernant la question du logement et celle de l'alimentation, et à la vaste question des liens. Ce chapitre se veut être une manière d'en rendre compte, pour saisir quelle place donner aux « solidarités » et comment interroger de manière plus large les relations entre « établi·es » et « migrant·es ».

Je propose de faire tout d'abord un détour historique articulant la naissance des travaux en sociologie française et celle de l'État social et, avec lui, de la « solidarité publique ». Ces travaux m'ont été essentiels pour replacer les discours des personnes que j'ai rencontrées dans une historicité (Hartog, 2003), en approfondissant la question du rôle de l'État, entendu dans sa dimension « providentielle » ou protectrice et ses transformations contemporaines. En continuité avec cette première partie, j'aborderai ensuite d'autres facettes des « solidarités », cette fois-ci à partir des recherches portant sur les mobilisations, les résistances et la fabrique d'une « cause » éventuellement plurielle, portée par les personnes migrantes elles-mêmes et leurs soutiens. Cela nous conduira ensuite à la question de l'hospitalité (Gotman, 1997 ; 2001 ; 2004 ; Agier, 2018), articulée à celle des « solidarités », par la question résidentielle et alimentaire. À cet endroit, nous verrons comment la théorie du don (Mauss, 2023 [1925]) fait son entrée et s'avère précieuse pour penser la complexité des relations qui se nouent entre les individus. Je conclurai en ouvrant la réflexion sur la nécessité de penser les liens au prisme mais aussi au-delà des seules solidarisations, en les restituant dans les quotidiennetés et les subjectivités de mes interlocuteur·ices.

1.1 Les « solidarités », l'État et les « migrant·es »

Pour mieux comprendre dans quel contexte historique s'inscrit l'idée de « solidarité » et interroger ce qu'elle peut vouloir dire pour mes interlocuteur·ices, je propose, dans cette partie, de faire un tour d'horizon des évolutions de ses usages et de ses significations, à la fois dans le champ politique et scientifique. L'objectif est de comprendre comment la question migratoire a été, ou non, abordée, à la fois dans le processus de construction de l'État social et dans la recherche en sciences sociales. Cette perspective historique donnera d'une part matière à réflexion quant à la fabrique contemporaine des processus de solidarisation, et permettra d'autre part d'appréhender les manières dont les chercheur·es ont abordé la question des liens en contexte migratoire.

1.1.1 Du désintérêt initial pour les questions migratoires

Historiquement, la « solidarité » dans la recherche en sciences sociales n'a pas entretenu de lien avec la question migratoire. En tant qu'objet scientifique, cette notion renvoie aux travaux de celui qui est considéré comme le « père de la sociologie » en France : Emile Durkheim (1893 [2013]), dans son ouvrage *De la division du travail social*, théorise en effet ce qu'il nomme la « solidarité mécanique » (basée sur un principe de ressemblance et associée aux sociétés dites « traditionnelles ») et la « solidarité organique » (basée sur un principe de complémentarité et de coopération et pensée comme étant propre aux sociétés dites « modernes »). Le sens que Durkheim confère à ces dites « solidarités » s'ancre dans une période de changements sociétaux générant une certaine angoisse vis-à-vis de la « modernité », caractérisée alors par la division du travail et l'affaiblissement de la conscience collective.

Marqués par le contexte d'hostilité face à l'étranger, dans lequel la question migratoire est à la marge et peine à se constituer en objet de recherche (Noiriel, 1988), les travaux de Durkheim, tout aussi novateurs qu'ils soient[92], s'ancrent dans la pensée de l'État-nation et de son rôle en tant qu'organe régulateur et protecteur : elle est teintée d'idéologie. Les relations interethniques et raciales ne figurent pas dans la pensée du sociologue qui accorde toute son attention « au milieu interne, à la causalité interne, au détriment de tout ce qui est contact, rapports de sociétés et de culture » (Simon, 1970 : 120). Sa conception de la « solidarité » fut par ailleurs une source d'inspiration pour la doctrine politique montante du solidarisme – raison pour laquelle Durkheim aurait délaissé ce concept (Paugam, 2023 : 47). Celle-ci définit les missions de l'État républicain, à la fin du XIXème siècle, comme garant du « progrès social » (*Ibid.* : 46), dans un moment où ce dernier craint un renversement révolutionnaire et fait de « la solidarité » une solution contre l'auto-organisation des classes ouvrières (Ferrand-Bechmann, 1992 : 20 ; Deleixhe, 2022 : 67)[93].

Pour autant, la « solidarité organique » est encore aujourd'hui prise pour perspective dans la sociologie française. Cela suscite quelques réserves, que pointe Michel Agier (2022c), du point de vue du nationalisme méthodologique propre à cette pensée. En effet, les liens pour la survie en exil sont particulièrement révélateurs de la nécessité de comprendre les processus de solidarisation au-delà du cadre de l'État-nation : en témoignent notamment les politiques migratoires européennes. Du point de vue des acteur·ices, penser les liens en les étriquant à l'intérieur du seul

[92] Selon Gérard Noiriel (1988), les travaux de Durkheim sont une critique radicale des thèses alors dominantes sur « l'enracinement », puisqu'ils permettent de penser l'organisation sociale non plus à partir de la question des « origines », mais de la fonction des individus au sein de la « nation ».

[93] Lesdites « solidarités » ouvrières sont par ailleurs analysées par le géographe russe Pierre Kropotkine (1902 [2010]), alors exilé à Londres, sous l'angle de « l'entraide » et sur fond de critique de la montée en puissance des États nations et des nationalismes.

cadre national reviendrait aussi à nier l'existence de la mondialisation, des circulations (des individus, des idées, des informations, des capitaux, des biens matériels…), augmentées par la connexion que la télévision et internet offrent aux individus avec le reste du monde. Mes interlocuteur·ices se déplacent et communiquent avec le monde. Si cela peut sembler une évidence s'agissant des personnes catégorisées de « migrantes » (chapitre 4), j'aborderai aussi les mouvements de certaines personnes qui racontent exercer leur « solidarité » à l'étranger (chapitre 2).

Le nationalisme méthodologique renseigne néanmoins, *a minima*, sur la place que l'État a faite historiquement fait aux « migrant·es », ainsi que sur celle qu'il occupe dans la construction des objets scientifiques et de la manière de les traiter. Regardons cela d'un peu plus près, en focalisant notre attention sur deux thématiques clés de ce travail : le logement et l'alimentation.

1.1.2 Entre l'État social et la préférence nationale

L'infusion de « l'idée de solidarité » (Blais, 2007) se poursuit au long du XXème siècle au cœur des politiques publiques françaises, jusqu'à motiver la création de la Sécurité Sociale en 1946. On voit ainsi comment « [l]a référence à la solidarité est une des caractéristiques majeures de l'État-providence à la française » (Supiot, 2005 : 72). Concrètement, cela s'est traduit par une généralisation de la protection de l'individu face aux risques liés à sa vie professionnelle. Parallèlement, la Déclaration universelle des droits de l'Homme de 1948 détermine les droits individuels à un niveau de vie considéré comme suffisant. L'alimentation et le logement sont, entre autres droits, nommés. L'État intervient ainsi dans la vie des citoyen·nes, comme garant de l'égalité et de la liberté : il est un organe à la fois régulateur (économique), protecteur (social), et ce, particulièrement face à des « formes de vie précaires » (Fassin, 2018 : 119). La question se pose alors de savoir si l'ensemble de la population présente en France bénéficie de cette « protection ». En l'occurrence, l'historien Giacomo Canepa (2023) montre comment, dans la France post Seconde Guerre mondiale, les populations étrangères ont fait l'objet de différenciations vis-à-vis de l'accès aux droits sociaux, conditionnés et limités notamment par des critères de résidence et des procédures administratives complexes.

Après la seconde Guerre Mondiale, la période couramment nommée « Trente Glorieuses », symbole d'un « "âge d'or" économique » qui détient sa part de mythe (Blanchard et Duchêne, 2005 : 116), a participé à masquer la continuité de la précarité vécue par nombre de personnes, venues « d'ici » et « d'ailleurs », sur le sol français. En témoigne l'appel de l'Abbé Pierre en 1954, dénonçant des situations d'injustices sociales, relativement à l'accès au logement (Chopart, 1995 ; Fassin, 1996). En témoigne également l'habitat des dits « immigré·es », historiquement contraint et objet d'une politique de contrôle (Bernardot, 2005). Dans les années 1960, la perspective est celle de

l'assimilation. Les personnes venues de pays étrangers sont pensées comme une force de travail dont la présence serait temporaire, ce qui justifiait des conditions de vie précaires (Streiff-Fénart, 2023). Entre bidonvilles, foyers de travailleurs, hôtels, cités de transit, le logement des étranger·ères a toujours été globalement moins « confortable » que celui des Français·es. Leurs conditions d'existence sont cependant proches de celles des franges les plus précaires de la population française (Lévy-Vroelant, 2004). L'État, qui ne s'est emparé de la question du logement des « immigré·es » qu'à la fin des années 1950 (Lévy-Vroelant, 2006), engage une « guerre contre les taudis » dans les années 1960, encastrée dans un processus de transformations des villes (Blanc-Chaléard, 2016). Il est question de mettre fin aux bidonvilles et de construire des grands ensembles : le Gouvernement de Jacques Chaban-Delmas (1969-1972) fait l'apologie de la « Nouvelle société », « égalitaire », « solidaire », dans laquelle les bidonvilles font tache. Les logements HLM ne sont pas conçus en revanche pour les populations étrangères (de Rudder, 1983), qui passent des bidonvilles aux cités de transit ou d'autres habitats de fortune (Lévy-Vroelant, *op. cit.*), avant de rejoindre les logements sociaux, toujours plus difficilement que les Français·es, et dans des résidences souvent plus surpeuplées, situées en périphéries, et en moins bon état (de Rudder, *op. cit.*). Ainsi, l'État social s'est emparé de la question du logement en général, et de celui des « immigré·es » en particulier. Les conséquences sont ségrégatives et ne s'estompent pas (Lévy-Vroelant, 2006 ; Eloy et Lièvre, 2023 ; Bergeon, Legros, Lièvre et Vitale, 2024).

Du point de vue alimentaire, la volonté de l'État de s'imposer en organe protecteur avec la Sécurité Sociale, permet, sans faire disparaitre la pauvreté, un recours à l'aide alimentaire limité après la Seconde Guerre Mondiale, dans une période où le chômage sévit moins qu'il a pu le faire avec la crise de 1929 par exemple (Retière et Le Crom, 2018 ; Retière, 2021). C'est tout de même à cette époque que le Secours Populaire (1945), suivi du Secours Catholique et des Petits Frères des pauvres (1946), sont créés. Ces associations marquent la prédominance d'une « assistance alimentaire » privée ainsi que la « nationalisation d'un champ humanitaire » (Retière, *op. cit.* : 26). Cette dynamique s'amplifie dans les années 1980, avec l'augmentation du chômage, par lequel les immigrant·es sont particulièrement touché·es (Abdallah et Dewitte, 1996). Dans ce contexte sont fondés la Banque Alimentaire (1984) et les Restos du Cœur (1986). La thématique de la « lutte contre l'exclusion » motive alors des actions gouvernementales dans le soutien aux associations d'aide alimentaire, d'abord avec le « plan de lutte contre la pauvreté-précarité » de 1984, puis avec le « programme européen de lutte contre la précarité », créant un lien entre la gestion de la pauvreté et le soutien des prix agricoles (Paturel, 2012 ; Duboys de Labarre et Crenn, 2019 ; Retière, 2021 ; Bonzi, 2023).

On a vu que le lien entre migrations et « sans-abrisme » (Chopin et Gardella, 2013)[94] est établi de longue date (Eloy et Lièvre, 2023). Les travaux des historien·nes montrent également la relation entre migrations et précarité alimentaire. En l'occurrence, ceux d'André Gueslin (2004) sur la grande pauvreté en France au XXème siècle et ceux d'Axelle Brodiez-Dolino (2018) sur les personnes sans domicile en France depuis 1945 révèlent que les personnes étrangères en France ont historiquement eu recours à l'aide alimentaire pour se nourrir. Pour autant, dans un « pays d'immigration qui s'ignore » (Schnapper, 1989), un cadre théorique marxiste dominant (Tripier, 2004 ; Kuczynski et Razy, 2009 ; Crenn et Kotobi, 2012 ; Réa, 2021) dénote la mise en avant de « la "question sociale" au détriment des autres rapports sociaux » (Bertheleu et Rétif, 2020 : 48).

Ainsi que le note Marie-Claude Blanc-Chaléard (2018), les bidonvilles ne sont pas des objets de recherche pour les sociologues de l'urbain de l'époque, dont Henri Lefebvre (1968) qui théorise le « droit à la ville » : tout comme les « immigrés » (dont la figure archétypale est masculine), les bidonvilles sont pensés comme étant de passage, provisoires. En revanche, ils apparaissent dans d'autres travaux dont le ton est à la dénonciation des conditions de vie des travailleurs étrangers (Blanc-Chaléard, *op. cit.*)[95] : la politique de résorption (Blanc-Chaléard, 2016) menée par le Gouvernement, et ses brutalités, font ainsi l'objet de critiques dans la recherche et auprès des soutiens aux habitant·es de ces lieux de vie. Ce sont notamment les Associations de Solidarités avec Tous les Immigrés (ASTI), fédérées en FASTI en 1966, qui engagent une mobilisation (Blanc-Chaléard, 2016) et, aux côtés de la gauche, font de la question du logement des étranger·ères un « problème national » (Cohen, 2011 : 34). Cependant, ces habitats restent moralement inacceptables et perçus comme « indignes » (Blanc-Chaléard, 2016 ; 2018). Dans ce contexte, les travaux en anthropologie urbaine de Colette Pétonnet (1968 ; 1979 ; 1982a) sont précurseurs. Celle-ci enquête dans les cités de transit et les bidonvilles, dans la période où l'État « résorbe » de manière intensive, entre 1970 et 1975. Elle propose une analyse des quotidiennetés habitantes qui tranche avec la perception majoritaire de ces lieux où vivent une majorité d'immigrant·es, en y montrant les arts de vivre (Pétonnet, 1982a : 70), tout en apportant un point de vue critique sur les processus de domination à l'œuvre. Son approche contraste particulièrement avec la plupart des études migratoires qui sont davantage, dans les années 1970-1980, « le reflet d'une vision "ethnocentrée" et souvent "misérabiliste" de l'immigration » (Costa-Lascoux et du Cheyron, 2004 : 183) et ce, jusque dans les années 1980. L'immigration était largement abordée comme « problème » du point

[94] La définition que Katia Chopin et Edouard Gardella (2013) proposent du « sans-abrisme », précisant qu'il est un néologisme du terme anglais *homelessness*, dépasse le seul logement (ou son absence), mais tient compte de la vulnérabilité de l'habitat et du traitement institutionnel de l'assistance.

[95] Marie-Claude Blanc-Chaléard cite notamment les travaux de Bernard Granotier (1970), Marine Minces (1973), Monique Hervo et Marie-Ange Charras (1971) et Michel Marié et al. (1977).

de vue d'une « distance culturelle », qui pourrait se résoudre par « l'intégration » de ces personnes : c'est l'idéologie politique de l'assimilation (Streiff-Fénart, 2023) qui pénètre l'arène scientifique. Les travaux de Gérard Althabe (1985) sur la « production de l'étranger » sont alors avant-gardistes. En parallèle, c'est davantage la question de l' « exclusion » qui domine dans la recherche en sociologie, surtout à la fin des années 1980[96].

Dans ce contexte, l'alimentation peine, elle aussi, à se faire une place[97] parmi les sociologues et anthropologues (Crenn, 2012). La question de la précarité alimentaire semble, dans les années 1980, encore réservée aux Suds[98]. Les travaux qui, à cette époque-là, s'intéressent aux pratiques alimentaires des « immigré·es », s'inscrivent par ailleurs dans une approche assimilationniste. En témoignent les travaux d'Emmanuel Calvo (1982). Cette perspective tend à figer les cuisines des personnes installées en France dans des catégories de l' « ethnique » et de l'« immuable » : « En d'autres termes, les migrants arriveraient porteurs d'un modèle culinaire stable et symboliquement fort et devraient adopter le modèle de notre (nos) société(s) qui serait lui-même également pensé comme stable et symboliquement fort » (Crenn, Hassoun et Medina, 2010 : paragr. 12).

À regarder comment les immigrant·es semblent recourir à l'aide alimentaire pour se nourrir et font l'objet de traitements différentiels vis-à-vis du logement et de l'emploi, on peut faire une lecture de la « solidarité » publique en termes de « préférence nationale » (Abdallah et Dewitte, 1996). Le durcissement des politiques migratoires depuis 1974 et la mise en place d'une politique de contrôle des flux[99] complètent cette analyse. « [C]e thème de la préférence nationale s'est par

[96] Parmi les chercheurs s'intéressant à cette problématique, Robert Castel (1994) parle plutôt de « zones de vulnérabilité » et emploie la notion de « désaffiliation » pour pointer la dimension processuelle qu'occulte celle d' « exclusion », face aux vécus de la pauvreté et de la vulnérabilité. Serge Paugam (1991) se penche de son côté sur la question de la « disqualification », de la précarité et des risques d'exclusion, pointant la subjectivité des vécus de la pauvreté et appuyant sur les formes de résistances individuelles.

[97] Pour un historique retraçant l'intérêt des sciences sociales pour l'alimentation, dans la recherche francophone et anglophone, voir notamment l'article de Jean-Pierre Poulain « Socio-anthropologie du "fait alimentaire" ou *Food Studies*. Les deux chemins d'une thématisation scientifique » (2017). En France, notons rapidement que le champ de l'alimentation s'institutionnalise au tournant des années 1990, notamment avec les travaux de Jean-Pierre Poulain, Claude Fischler, Annie Hubert, Jean-Pierre Corbeau. Le livre « Sociologie de l'alimentation » de Poulain (2013) décortique avec précision les manières dont l'alimentation s'est peu à peu imposée dans la sociologie et l'anthropologie en France.

[98] Ainsi, dans le numéro spécial « Alimentation » de la revue *Hommes & Migration*, paru en 1987, le ton adopté est à la fois moraliste, misérabiliste et paternaliste : « qui pourrait se goinfrer sans vergogne » face aux « insuffisances alimentaires […] des petits Ethiopiens », lit-on à la fin de l'éditorial (Hauser, 1987). Je noterais cependant la parution en 1979 du livre « L'arme alimentaire » de l'historienne Sophie Bessis, qui interroge les causes réelles de la famine que connaissent les pays des Suds. Discutant le poids de la colonisation sur la fragilisation des réseaux d'entraide et de l'agriculture, l'auteure met au jour les motivations et mécanismes de l'aide alimentaire que les pays riches orchestrent dans les pays dits du « tiers monde ». Sur fond d'un modèle alimentaire industriel, qui passe par l'exploitation des sols des pays des Suds à des fins capitalistes, et de l'augmentation de leur dépendance aux exportations pour nourrir les populations, les politiques d'« aide », sous couvert de « développement », dévoilent des rapports de domination dans lesquels l'alimentation devient une « arme ». Je reviendrai dans le chapitre 3 sur la question de l'aide alimentaire aujourd'hui en France.

[99] En 1974, sous Giscard d'Estaing, le gouvernement suspend l'immigration des travailleurs et des familles (hors Communauté européenne).

ailleurs imposé dans la sphère politico-médiatique au milieu des années 1980 » (Noiriel, 2024 : 1). À cette époque, le Front National (FN), suite aux élections municipales de 1984, imposait alors sa manière d'aborder la question de l' « immigration » (Bonnafous, 1991), par la « théorie du grand remplacement ». À partir de 1984, l'accès au statut de réfugié·e est restreint par la politique de l'asile. Les étranger·ères, comme cela est déjà arrivé en temps de récession, sont façonné·es en bouc-émissaires et produit·es en acteur·ices idéologiques (Althabe, 1985), sur un pôle de représentations négatives.

Les travaux sur les conditions d'accueil faites par les États occidentaux aux personnes exilées montrent comment, en fonction des contextes et des pays de départ, au fil de l'Histoire, celles-ci varient ou basculent sur une fermeture complète des portes. Comme l'écrit Michel Agier (2007 : 800), « l'image du réfugié s'est profondément modifiée depuis les années 1930 et 1950 jusqu'à aujourd'hui ». Dans un ouvrage ultérieur, Agier (2016 : 14-16) identifie la disparition d'une « cause "politique" » qu'ont pue incarner par exemple les réfugié·es espagnol·es face au franquisme en 1939 ou les exilée·s chilien·nes, argentin·es ou brésilien·nes ayant fui les dictatures de leurs pays dans les années 1970. Les réfugié·es d'Asie du Sud-Est au début des années 1980 sont eux et elles aussi accueilli·es : la France ouvre ses portes à 130 000 à ces « *boat people* » (*Ibid.*). La frontière entre « bon·nes migrant·es » et « mauvais·es migrant·es » (Bertheleu, 2001) se reconfigure historiquement[100] et « on constate que le statut de réfugié est toujours défini par un environnement international et historique, et qu'il évolue avec son contexte » (Agier, 2016 : 26).

Les années 1990 sont marquées par les lois Pasqua (1993) et Debré (1997), illustrant le renforcement de politiques migratoires restrictives qui s'exprime plus largement à l'échelle européenne. Ainsi cette décennie est-elle symbole de l'Europe de Schengen qui institue la libre circulation des uns et le contrôle redoublé pour les autres. Le regroupement familial devient, à partir de ces années-là, le motif majoritaire des entrées sur le territoire national, tandis que nombre de populations se déplacent pour fuir la guerre des Balkans ainsi que les conflits et génocides de l' « Afrique des Grands Lacs » (Chrétien, 2010), pour rejoindre l'Europe (Agier, Gerbier-Aublanc et Masson-Diez, 2019 : 7-9). Dans l'arène scientifique, cette décennie 1990 marque aussi un tournant : la problématique migratoire se politise – la sociologie d'Abdelmalek Sayad (1999) liant « pensée d'État » et vie quotidienne des ouvriers immigrés en France en est un marqueur fort. Des chercheur·es décortiquent les logiques et manifestations de l'inhospitalité publique à travers l'histoire et les conséquences sur les vies des « étrangers » (Fassin, Morice, Quiminal, *op. cit.*).

[100] Plus récemment, l'accueil des Ukrainien·nes, dans le cadre de la guerre opposant leur pays à la Russie depuis le 24 février 2022, montre la question de la frontière se réactualise.

D'autres enquêtent sur les initiatives d'hospitalité[101] (Gotman, 2001 ; 2004) qui s'imposent en réponse à l'hostilité des États ou à leur faible action (Agier, Gerbier-Aublanc et Masson Diez, 2019 : 8). L'intérêt porté aux mobilisations des personnes construites comme « illégales » et leur « soutien » s'inscrit dans cet environnement. Dans la fin des années 1990, le mouvement des « sans-papiers » est rejoint par des universitaires tels qu'Emmanuel Terray, dont les travaux articulent anthropologie politique et de l'État par le bas, et anthropologie engagée (Terray et al., 2014). Ainsi, des chercheur·es expriment aussi leur « solidarité » envers les « sans-papiers » (Cuche, Kuczynski, Raulin et Razy, 2009).

Je propose, dans une deuxième partie, de continuer à explorer la question des « solidarités » en suivant le fil des ces productions scientifiques « politisées », cette fois-ci centrées sur les questions relatives aux mobilisations et résistances ou encore au(x) « cause(s) » défendues par les « établi·es » et/ou les « migrant·es ».

1.2 Résistances, mobilisations, « causes »

Lorsqu'il s'agit d'analyser les « solidarités » avec les « migrant·es », bien des chercheur·es se sont questionné·es en termes de « causes ». Ces dernières font l'objet d'études transdisciplinaires, généralement sous l'angle des mouvements sociaux et des mobilisations. De son côté, Michel Agier (2016 : 12) se demande « [c]omment nous sentir solidaires de personnes dont la vie quotidienne est si éloignée de la nôtre et en même temps physiquement si proche […] ? » et examine les raisons principalement évoquées pour agir auprès des « migrant·es ». Nous le verrons, le mot « solidarité » (et sa déclinaison « solidaire ») traverse ainsi de nombreuses recherches. Il y est davantage abordé comme un terme *émic* à travers lequel il est question de rendre compte des discours et des pratiques des acteur·ices qui la promeuvent, racontent l'exercer et/ou en sont les destinataires. Fréquemment, il devient un adjectif servant à qualifier des personnes qui s'engagent auprès des nouveaux.elles venu·es, ou des mobilisations en elles-mêmes. Ces travaux sont fondamentaux à la compréhension de la diversité des engagements et me permettent de continuer à définir les contours d'une anthropologie des liens pour la (sur)vie en exil. Dans la continuité de la partie précédente, je commencerai en revenant sur les recherches qui, en France, à partir des années 1990, ont traité la question de l'engagement des personnes migrantes, d'abord sous l'angle des mobilisations puis des résistances (Scott, 1985 ; 2009) quotidiennes. L'implication de ces dernier·ères a en effet occupé une place primordiale dans mon enquête, alors même que les travaux

[101] Je reviendrai plus en détails sur la question de l' « hospitalité » plus loin dans ce chapitre.

sur les mobilisations tendent à les considérer, j'y reviendrai, sous l'angle de l' « improbabilité » (Brücker, Veron et Vertongen, 2019). Après avoir ainsi replacé les individus exilés au centre de la réflexion, je poursuivrai avec un retour sur les travaux qui s'intéressent plus spécifiquement aux engagements des personnes qui agissent en « soutien » à la « cause des "migrant·es" » (Agier, 2016).

1.2.1 Considérer l'engagement des « migrant·es » : une conversation du regard[102]

Envisagés en tant que processus d'engagement dans une action collective, au cœur de laquelle les participant·es sont impliqué·es dans des relations conflictuelles avec d'autres acteur·ices, relié·es par des réseaux informels denses, et partagent une identité collective (Della Porta et Diani, 1999), les mouvements sociaux permettent de prendre de la hauteur sur la notion vague de « solidarité ». Les études sur les « migrant·es » et leurs conditions de vie précarisées du point de vue administratif, résidentiel et du travail, ont insufflé une dynamique nouvelle au sein de ce champ théorique dans les années 1990. En France, ce sont les travaux de la politiste Johanna Siméant (1998) sur les « sans-papiers » qui ouvrent l'espace de ce renouvellement. Ils s'inscrivent dans un contexte où la figure du « clandestin » apparait sur le devant de la scène (Lecarpentier, 2003 ; Akoka, 2018 ; Brücker, Veron et Vertongen, 2019). En posant la question de savoir « pourquoi et comment des étrangers en situation irrégulière que tout semblerait désigner comme particulièrement démunis et exploités arrivent-il à passer à l'action collective ? », Siméant (1998 : 25) questionne la place des « migrant·es » au sein des mouvements sociaux. Par l'étude de ce qu'elle nomme le « militantisme de solidarité avec les immigrés[103] », la politiste note la présence et le rôle déterminant de militant·es français·es comme élément favorisant la capacité des « sans-papiers » à se mobiliser et contribuant à en forger la cause (*Ibid* : 65). Elle part de « ce que les gens *font*, [et de] leurs *pratiques* […] » (*Ibid* : 69), pour montrer à la fois l'hétérogénéité de ces mobilisations et l'enchâssement des niveaux macro et micro de ces dernières. La chercheure s'inscrit dans le cadre d'une pensée bourdieusienne (1977) et de la théorie du choix rationnel d'Olson (1978). Or, la prévalence du paradigme de la mobilisation des ressources, inspirée d'un modèle entrepreneurial (Zald et McCarthy, 1977 ; 1979)[104], la conduit à penser les « migrant·es » comme des « acteur·ices faibles » (Payet, 2011) ou faiblement doté·es en ressources. Ces dernier·ères sont d'abord perçu·es

[102] Ce titre se veut être un clin d'œil à l'ouvrage d'Eric Chauvier (2011a) « Anthropologie de l'ordinaire : une conversion du regard », dont la lecture m'a accompagnée tout au long de ces dernières années et sur laquelle je me suis appuyée pour construire à la fois mon propos et les relations avec mes interlocuteur·ices, dans le cadre de ma recherche comme dans celui des cours d'anthropologie que j'ai donnés à l'IUT Bordeaux Montaigne entre 2020 et 2023. Chauvier y aborde les questions de « désinterlocution » en analysant les effets de domination à l'intérieur du processus d'enquête, dans son articulation à l'écriture académique, ainsi que leurs conséquences politiques.

[103] Elle le définit « comme une des formes spécifiques de militantisme défendant des personnes, des "malheureux", qui ne sont pas *a priori* les mêmes que ceux qui soutiennent leur cause » (p.64).

[104] Johanna Siméant consacre une partie de son chapitre 1 à la « Mobilisation des ressources et modèle entrepreneurial » (1998 : 47) et se réfère notamment aux travaux de Mayer Zald et John McCarthy (*Ibid* : 54).

à travers leurs « manques » : ils et elles sont des « sans » (papiers, logement…) et leur mobilisation est dès lors pensée comme « improbable » (Siméant, *op. cit.* : 111). Comme l'analysent Pauline Brücker, Daniel Veron et Youri Lou Vertongen (2019 : 16), un « effet corollaire de cette centralité des "ressources" […] est d'avoir fortement concentré le regard et l'analyse sur les "soutiens" de la cause […] »[105]. Ces trois chercheur·es, politologues et sociologues, invitent à un déplacement du regard autant analytique que méthodologique, en replaçant les « migrant·es » au centre de leurs propres mobilisations (*Ibid.* ; Veron, 2019). Ce point est crucial : il permet de reconsidérer les « migrant·es » en tant que « sujets politiques mobilisés » (Brücker, Veron et Vertongen, *op. cit.* : 17) et d'approfondir l'analyse de l'imbrication des différentes formes d'engagement au cœur d'une cause (celle des « migrant·es »), qui en croise en réalité souvent plusieurs. C'est ce que nous apprennent notamment les travaux d'Isabelle Coutant (également référencés par les auteur·es précédemment cité·es) au cœur de son ouvrage *Les migrants en bas de chez soi* (2018) : ladite cause s'entremêle, dans ce cas précis, à la mobilisation autour d'un quartier. Ne plus penser la mobilisation des « migrant·es » par le prisme de « l'improbabilité » (Mathieu, 2007 ; Collovald et Mathieu, 2009) permet également de réaffirmer la centralité de la question migratoire au cœur de nos sociétés, comme problématique intrinsèquement politique. Cette manière d'aborder la question de l'altérité migrante entre en résonnance avec les travaux de Didier Fassin (2000) au sujet de la « place » accordée à celui ou celle qui vient d'un autre territoire[106].

La centralité et la subjectivité des acteur·ices « migrant·es » font l'objet d'un intérêt grandissant dans la recherche francophone depuis les années 2000 (Brücker, Veron et Vertongen, *op. cit.*)[107]. Parmi ces travaux, figurent notamment ceux du sociologue Daniel Veron (2013 ; 2019) interrogeant les mouvements sociaux de travailleur·euses sans-papiers pour leur régularisation et plus largement, leur prise de parole[108]. Dans le croisement entre migration, sans-abrisme ou mal logement et mobilisations, je citerai également ceux de Claire Lévy-Vroelant (2014) au sujet des

[105] Sur ce point, je fais également un parallèle avec les travaux de Catherine Neveu à propos des acteurs et actrices des centres sociaux (2023). L'anthropologue fait un pas de côté vis-à-vis des « approches par "l'évitement du politique" dans le milieu associatif » et défend au contraire l'idée que « le politique » traverse ces espaces de part en part (je la paraphrase).

[106] Dans cet article publié en 2000 dans la revue *Homme & Migrations* à l'occasion d'un numéro thématique sur la santé, Fassin questionne la place faite aux « migrants ». Il y remet le politique au centre de la réflexion, invitant à délaisser une « vision classique d'une "santé des migrants" pour s'interroger sur la manière dont le corps de l'immigré inscrit dans notre monde social le signe d'une différence et l'attente d'une citoyenneté […] » (p.12).

[107] Certains travaux portant spécifiquement sur les mobilisations des « réfugiés » statutaires. Je renvoie notamment à l'article Éditorial de la *Revue Européenne des Migrations Internationales*, « La condition de réfugié.e : expériences subjectives et mobilisations collectives » (Akoka, Clochard et Tcholakova, 2017). Ainsi, les « réfugiés » constituent une catégorie encadrée par le droit et plus spécifiquement par la convention de Genève de 1951 (Agier, 2016 : 24-27 ; Agier et Madeira, 2017).

[108] Sur la question des mobilisations de « sans-papiers » revendiquant leur régularisation, voir également Pierre Barron, Anne Bory, Sébastien Chauvin, Nicolas Jounin et Lucie Tourette (2011), et Martin Deleixhe et Youri Lou Vertongen (2016).

luttes pour le logement au travers des grèves de loyers dans les cités de transit entre 1975 et 1980, que la sociologue aborde sous l'angle de la mémoire et de ses « entrepreneurs »[109]. Les mobilisations et résistances des personnes migrantes ont aussi fait l'objet d'enquête dans les espaces des « camps » (Agier, 2014b), en rétention administrative sur l'île de Lampedusa (Lendaro, 2015) et à partir du cas chypriote (Clochard, 2016).

Ces enquêtes[110], malgré leur écart en termes de types de lieux enquêtés, de « publics », d'orientations disciplinaires, méthodologiques, ou encore, théoriques, ont cela en commun de mettre au jour la relation entre espaces de contraintes et création de zones de liberté, par les personnes migrantes elles-mêmes. Elles donnent un riche aperçu à la fois des violences auxquelles ces dernières se confrontent et des manières dont elles y répondent ou font face. Il y est question des espaces d'autonomie qu'elles se fabriquent à la marge, et des façons dont elles se lient. L'ancrage de ces travaux dans les réalités vécues par les personnes directement concernées permet de pallier le piège réductionniste de l'idéalisation des « migrant·es » comme « héros » et « héroïnes » et celui du misérabilisme enfermant les « migrant·es » dans des postures de « victimes ». Il s'agit au contraire de montrer la complexité de ces (sur)vies en exil, en les regardant à la loupe et au travers d'un sujet en particulier. Ce faisant, ces études dépeignent le portrait de nos sociétés contemporaines dans lesquelles les « migrant·es » incarnent, pour suivre Michel Agier (2018 : 104), « la *condition* cosmopolite au sens d'une expérience vécue, quotidienne et ordinaire, une expérience du monde, aussi inégalitaire et violente soit-elle ».

1.2.2 Ethnographier les résistances de la vie quotidienne

En partant en quête des « solidarités » dans la recherche sur les migrations, pour mieux éclairer ma propre recherche, et dans la continuité avec une attention portée aux « migrant·es » et pas uniquement à leurs « soutiens », c'est le vocabulaire de la « résistance » et de la « quotidienneté » qui a rapidement fait son entrée[111]. Comme le soulignent Lilian Mathieu et Cécile Péchu (2020 : 508), la sociologie des mobilisations a longtemps exclu les résistances discrètes de son périmètre

[109] À signaler aussi les travaux de Cathy Franco (1992) et de Cécile Péchu (1996) sur la question du mal-logement et de l'occupation de l'espace public par des « familles Africaines ».
[110] À ces études localisées en Europe, il faudrait ajouter celles qui sont effectuées dans d'autres contextes géographiques (politiques et sociaux). Je renvoie les lecteur·ices à l'article de Pauline Brücker, Daniel Veron et Youri Lou Vertongen (2019), qui en citent plusieurs.
[111] Notons par ailleurs qu'en matière de recherches scientifiques portant sur la vie quotidienne des personnes étrangères installées en France, la notion de « solidarité » parcourt des travaux dans lesquels elle est mobilisée pour qualifier à la fois les liens entre « ici » et « là-bas », ou entre « pays de départ » et « pays d'accueil », et les relations intra-familiales. Je pense notamment aux travaux conduits par Catherine Quiminal (1991 ; 1998 ; 2022) auprès des Malien·nes installé·es en France et des caisses d'entraide et des associations créées par ces dernier·ères pour favoriser le « développement » de leurs villages.

d'étude[112], avant de s'y intéresser sous l'influence majeure des travaux de l'anthropologue et politiste James C. Scott (1985 ; 2009) dans les années 1980. Par son étude ethnographique en Malaisie auprès des paysans insérés dans des rapports de domination, il décortique les « formes quotidiennes de la résistance » (Scott, 1985 : XVI) et propose ainsi une analyse de ce qu'il appelle l' « infra-politique », entendu comme « domaine discret de la lutte politique (*ibid.* : 183). La recherche en sciences humaines (et plus spécifiquement les anthropologues et sociologues) s'en est largement emparée dans plusieurs domaines, entre analyse des mouvements sociaux et des pratiques individuelles, se demandant « [c]omment les personnes qui ne sont pas du côté du pouvoir en place résistent-elles aux puissants ? » (Meudec, 2017 :1)[113]. Le champ des migrations n'en est donc pas exempt.

Ainsi, des études marquent le prolongement et le renouvellement de l'attention portée aux subjectivités des acteur·ices « migrant·es », à leurs quotidiennetés et à des formes d'action plus ténues qui ne sont pas étudiées sous l'angle des « mobilisations ». Elles s'inscrivent également dans le sillage des travaux de l'historien Michel de Certeau (1990 [1980] ; 1994). Aux résistances s'articulent ainsi le vocabulaire de la « ruse », des « tactiques de résistance », du « bricolage[114] » (de Certeau, 1990 [1980]). La notion de « pratiques quotidiennes » (de Certeau, 1994) se marie quant à elle particulièrement bien avec la conceptualisation des résistances proposée par Scott. En décalant le regard vis-à-vis des seules mobilisations et des processus de résistances visibles, à haut bruit, ces enquêtes s'insinuent dans les espaces plus discrets, parfois cachés, des mobilisations et résistances « à bas bruit » (Hayem, 2020). Le concept de « texte caché » (Scott, 2009) s'avère fertile pour l'analyse des résistances des personnes « non papiérisées ». Il permet de saisir leurs pratiques et les propos, « à l'abris du regard des puissants » (*Ibid.* : 19). En l'espèce, Daniel Veron s'en saisit avec force. En décortiquant les « quotidienneté tactiques » de ses interlocuteur·ices, il s'intéresse au « continuum de pratiques situées et réflexives vis-à-vis de la domination » dont, précise-t-il, « l'action collective n'est qu'une occurrence spécifique, et somme toute relativement rare » (Veron, 2019 : 25). Ce faisant, il nous « met finalement sur la voie d'une "politisation des pratiques quotidiennes"[115] » (*Ibid.*), en montrant comment la « condition illégale » et les tentatives de s'en extraire constituent le cadre dans lequel discours et pratiques sont à comprendre. Mes travaux s'inscrivent dans cette réflexion.

[112] Exception faite, comme le notent les auteur·es, des travaux situés entre les années 1960 et 1980, dans la sociologie des « couches populaires », par le prisme du travail et de l'insubordination ouvrière (Rancière, 1981), dans les *cultural studies*, sur la « culture du pauvre (Hoggart, 1970), ou encore, plus loin dans le temps, parmi les études sur les sociétés coloniales (Bayart et *al.*, 1992).

[113] L'anthropologue Marie Meudec (2017) donne des exemples de recherches s'inscrivant dans la lignée des travaux de Scott, plus spécifiquement dans des perspectives féministes (Mahmood, 2001), et postcoloniales et décoloniales (Tuck et Wayne Yang, 2012).

[114] Le concept de « bricolage » a d'abord été rendu célèbre par Claude Lévi-Strauss (1962).

[115] Il cite Michel de Certeau (1990 : XLIV).

La vie quotidienne des « migrant·es » débouté·es du droit d'asile ou en attente de l'aboutissement de leur procédure, leurs pratiques de « résistances » qui ne disent pas toujours leur nom et celles de débrouilles, font l'objet de nombreux autres travaux. Je pense plus spécifiquement à ceux de l'anthropologue Stefan Le Courant (2022), centrés sur les expériences de l'illégalité et de la menace qui l'accompagne. L'intérêt porté aux conditions d'existence, celui qui se niche au creux de la vie en exil, plongé dans l'univers de celles et ceux fabriqué·es en expulsables (Sayad, 1999), pousse déjà à décaler le regard. De la question des « solidarités » à celle des mobilisations et des mouvements sociaux, il s'agit désormais de placer la focale sur tous ces gestes, toutes ces paroles, qui rythment la (sur)vie des « migrant·es » dans sa dimension « ordinaire », à l'intérieur d'un cadre social, politique, économique, tout aussi spécifique qu'en mouvement constant. Celui-ci ne se réduit pas à la mise en visibilité d'actions particulières et objet de revendications, mais pénètre toutes les dimensions de la vie sociale, jusqu'aux endroits les moins investigués, les « banalités » dans lesquelles de Certeau (1990 [1980]) nous invitait à plonger. D'une autre manière, les travaux de l'anthropologue Gilles Reckinger (2023), sur les expériences quotidiennes de vie et de travail des personnes non-citoyennes employées dans le secteur agricole en Italie du Sud, sont riches d'une approche sensible et d'une analyse sans concession de la (sur)vie en contexte d'esclavagisme moderne masqué sous les atours de la mondialisation. Je citerai également les travaux de la géographe Camille Schmoll (2020), enquêtant auprès des « survivantes » de la Méditerranée, à travers leurs parcours semés d'embûches au cœur d'une Europe inhospitalière et de ses lieux d'enfermement. Les enquêtes de l'anthropologue Carolina Kobelinsky (2010) sont aussi fortes d'une attention portée aux subjectivités en migration. Dans ce cas précis, en ce qui concerne le temps long de l'attente des demandeur·euses d'asile dans les centres d'hébergement. Sur la question plus spécifique qui croise les expériences de vie des « migrant·es », leur place dans la société et leurs pratiques de débrouilles et de résistances, sous l'angle de l'endroit où ils et elles habitent (leur logement et au-delà de celui-ci, la ville), les travaux sur les « camps » sont particulièrement intéressants. Dans le livre *La jungle de Calais* (Agier, Bouagga, Galisson et *al.*, 2018), une équipe composée de chercheur·es, étudiant·es et acteur·ices du monde associatif calaisien se réunissent ainsi pour montrer différentes facettes de ladite « jungle ». Ils et elles donnent à voir notamment comment s'y articule la vie quotidienne, autour des activités économiques, de la convivialité, ou encore, des « solidarités », dans une relation à trois entre les « migrant·es », les pouvoirs publics et le tissu associatif local. Cette dernière référence s'inscrit dans les travaux de longue date de l'anthropologue Michel Agier sur les questions migratoires (voir notamment Agier, 2001 ; 2004 ; 2008 ; 2014). Le camp (ou le campement) y est traité notamment à partir des réalités vécues par

leurs habitant·es, ce qui permet d'en dégager non seulement l'aspect de mise à l'écart mais aussi celui, *a priori* moins évident, de lieu de vie (Agier, 2014a et b).

Se pencher sur les « camps » comme lieux de vie me permet de refaire du lien avec la question plus large du logement des « étranger·ères », de la précarité qui le caractérise et de son absence[116]. Outre les travaux précurseurs de Colette Pétonnet (1968) sur les bidonvilles, il est question d' « habiter vulnérable » (Chopin et Gardella, 2013 ; Bourgois, 2019 ; Eloy et Lièvre, *op. cit.*) dans une succession de recherches dans les années 1970-1980. Sont ainsi concernés les « cités de transit » (Tricart, 1977) et les foyers de travailleurs (Sayad, 1980 ; Quiminal, 1990). Sociologues et anthropologues s'emparent ensuite des dispositifs d'hébergement institutionnels tels que les centres d'hébergement d'urgence dans lesquels la présence des personnes migrantes est importante (Dietrich-Ragon, 2017, Eloy, 2022)[117], les CADA (Kobelinsky, 2010) et les chambres d'hôtel (Lévy-Vroelant, *op. cit.* ; Le Méner, 2013 ; 2015 ; 2016). Les bidonvilles ne sont pas en reste : leur actualité est de nouveau brûlante depuis 2015 et la « crise de l'accueil » (Lendaro, Rodier et Vertongen, 2019). Ils suscitent un regain d'intérêt dans la recherche, au croisement de la fabrique de la « question rom » (Olivera, 2011). Plusieurs travaux soulignent les résistances, les « arts d'habiter » (de Certeau, (1990 [1980]), les débrouilles et les pratiques d'appropriation (Pichon et *al.*, 2010) qui traversent les bidonvilles (Bernarrosh-Orsoni, 2009 ; Rosa, 2016 ; Véniat, 2018 ; Bourgois, 2019). Ces pratiques parcourent aussi les squats (dont ceux où j'ai enquêté), qui sont également au croisement des études migratoires et du sans-abrisme (Eloy et Lièvre, *op. cit.*) ou des vulnérabilités résidentielles (Bouillon, Deboulet, Dietrich-Ragon et Fijalkow, 2019). Voilà l'occasion d'introduire un objet central de ma recherche, puisque ces « lieux de vie », comme les nomment certain·es de mes interlocuteur·ices qui se présentent comme étant « du milieu »[118], font explicitement l'objet d'analyse en termes de résistances et plus largement des quotidiennetés en leur sein. Cécile Péchu (2006 ; 2010) les étudie par un travail historique qui s'attache à repérer les premières formes de l' « action de squat ». Elle montre que les « répertoires d'action » évoluent, des pratiques de résistances discrètes aux formes de contestations publiques[119]. Par son analyse de l'occupation de logements vacants, elle montre la jonction entre résistance discrète et mobilisation bruyante : le squat est un « hybride ». À Bordeaux, les squats dans lesquels vivent les personnes migrantes que j'ai rencontrées, et parfois certain·es engagé·es, s'inscrivent bien dans ce cadre : ils sont pour certains discrets, pour d'autres revendiqués,

[116] J'y reviendrai plus loin dans de chapitre, et dans le chapitre 2 sur la question plus spécifique des squats.
[117] Voir également Brodiez-Dolino (2018) et l'enquête « Sans Domicile » de l'INSEE (2012).
[118] Sous-entendu (mais aussi dit de manière explicite), du milieu « squats », « autonome », ou encore « anarchiste », ou « militant » (anarchiste ou autonome). Je reviendrai sur ces dénominations dans le chapitre 2.
[119] Plus concrètement, elle retrace l'histoire du squat dans le chapitre 1 de son livre « Les squats » (2010), des « déménagements à la cloche de bois » du XIXème siècle, qui consistaient à quitter un logement avant le terme, donc sans payer le loyer, jusqu'aux formes contemporaines de squats.

et parfois l'un, puis l'autre, et se prêtent bien à l'analyse en termes de « résistances » – j'y reviendrai tout au long du présent tapuscrit. Florence Bouillon (2002 ; 2003 ; 2009) renouvelle l'étude des squats au prisme de la « résistance à la pauvreté et à l'injonction à la sédentarisation » (2003), et travaille le concept de « compétences » (2001 ; 2002 ; 2009), qui donne à voir cet habitat précaire et ses habitant·es (« migrant·es » mais pas uniquement) sous un nouvel angle. Avec Thomas Aguilera, elle désigne le squat comme :

> […] une porte d'entrée dans la ville pour les nouveaux venus et les plus disqualifiés, un espace de transition vers l'urbanité pour les citadins précarisés, autrement dit un moyen de *résistance en actes* face aux processus ségrégatifs et à la gentrification dont on connaît […] dans de très nombreuses villes occidentales, l'actualité.
>
> Aguilera et Bouillon, 2013 : 141.

Ces analyses entrent en résonnance avec celles que Louis Wirth (2006 [1928]) mène dans les années 1920 à Chicaco au sujet des « ghettos » comme « sas d'entrée dans la ville »[120]. Loin d'une vision misérabiliste, les squats et leurs habitant·es font ainsi l'objet d'un regard analytique ancré dans les réalités complexes de celles et ceux qui y vivent. Leurs caractéristiques intrinsèquement éphémères et précaires (Bergeon, 2014) n'en font pas moins des lieux ressource (*Ibid.*) dans lesquels s'observent des fabriques du « chez-soi » (Bernarrosh-Orsoni, *op. cit.*, Bourgois, *op. cit.* ; Marchiset, 2022), dans et autour desquels de nombreux liens se nouent. Parce que les « engagé·es établi·es » y figurent parmi les principaux acteur·ices, regardons d'un peu plus près ce que la recherche enseigne à « leur » sujet.

1.2.3 Les « établi·es » engagé·es auprès des « migrant·es » : deux ou trois choses que nous savons d'eux et elles[121]

L'importance des contextes

En 2015, l'Europe semblait soudainement crouler sous une nouvelle « crise migratoire ». Plusieurs chercheur·es ont déjà montré qu'il était essentiel de remettre en question cette rhétorique de « crise », affichée depuis lors à travers le continent (Blanchard et Rodier, 2016 ; Héran, 2017 ; Lendaro, Rodier, Vertongen, 2019 ; Gourdeau, 2020) : la situation était « tout sauf imprévisible » (Blanchard et Rodier, *op. cit.* : 4)[122]. Davantage qu'une « crise migratoire », la recherche fait état d'une

[120] Voir également, par exemple, Maryse Tripier (2004) et Michel Agier (2018).
[121] Ce sous-titre se veut en toute modestie un écho, ou une pensée, à l'article de Marc Abélès « Anthropologie politique : deux ou trois choses que je sais d'elle » (1983).
[122] Ainsi, les deux auteurs rappellent les réalités géopolitiques que l'Europe n'ignorait pas : les guerres en Syrie, les régimes autoritaires et dictatoriaux de la Corne de l'Afrique, la déstabilisation de l'Afrique de l'Ouest par le « chaos libyen », ou encore les situations conflictuelles en Irak et en Afghanistan… (Blanchard et Rodier, *op. cit.*).

« crise » des politiques migratoires ou de l'accueil (Wihtol de Wenden, 2017 ; Lendaro, Rodier et Vertongen, 2019). Michel Agier parle, lui, d'une « crise des États-nations face aux défis de la mobilité » (2018 : 10), dont les premières manifestations remontent au milieu des années 1990, marquées par un contexte de durcissement des frontières tel que je l'ai évoqué précédemment. Cette Europe qui ne cesse de se refermer sur elle-même (Fassin, Morice et Quiminal, *op. cit.* ; Wihtol de Wenden, 2002 ; Héran, 2017 ; Fisher et Hamidi, 2016) mène une politique de dissuasion (Wihtol de Wenden, 2017) dont l'objectif est ciblé sur la maîtrise des flux migratoires (Fassin, 2012 ; Akoka, Spire, 2013). Entre contrôle et filtration (Rodier et Blanchard, 2003 ; Rodier et Saint-Saëns, 2007), les États-nation du « vieux continent » militarisent leurs frontières (Agier, 2008 ; Giliberti, 2018) pour en restreindre l'accès (Babels, 2019)[123]. L'immigration est devenue un thème sécuritaire qui se concrétise en Europe par un droit d'asile restreint, les accords de Dublin (1990, 2003, 2013) et le fichier Eurodac (2003)[124], l'existence de l'agence de « garde-frontières et de garde-côtes » Frontex (2004), symbole de l'externalisation du contrôle des flux migratoires (Rodier, 2008 ; 2010 ; 2012), ou encore, par les accords bilatéraux entre pays européens et extra-européens[125]. Ces politiques ont des conséquences mortifères. La Méditerranée et la Manche en témoignent. Des associations entreprennent de compter les corps morts pour rendre cette réalité visible et redonner un nom aux défunt·es (Heller et Pécoud, 2017 ; Kobelinsky et Le Courant, 2017 ; Ritaine, 2017 ; Pécoud, 2018 ; Souiah, 2019 ; Kobelinsky et Furri, 2024).

L'ensemble de ce contexte en mouvement est important à saisir : comme l'argumentent Agier, Gerbier-Aublanc et Masson Diez (2019), il est ce qui participe à expliquer les engagements des « établi·es » qui décident de venir en aide aux « migrants·e ». Les personnes que je rencontre et qui se mobilisent aux côtés des nouveaux et nouvelles venu·es se déclarent ainsi « écœurées », « choquées », « bouleversées », « en colère » (…) de ce dont elles sont témoins, par le truchement des médias et au pied de leur domicile. Dans les rues de Bordeaux, tout comme j'y ai été moi-même

[123] La recherche spécialisée sur les questions migratoires, leurs politiques et la dynamique de frontière en Europe montre que l'érection de murs et barbelés et l'ensemble des dispositifs sécuritaires, ne stoppent pourtant pas les migrations, mais rendent les routes plus dangereuses. Voir notamment les travaux de Michel Agier et ceux de Claire Rodier, référencés dans ce chapitre.

[124] Les accords de Dublin établissent une coopération européenne en matière de demande d'asile dont l'objectif est d'empêcher qu'une personne ne dépose une demande d'asile dans plusieurs pays européens. Le fichier Eurodac est un outil destiné à conserver les empreintes digitales des demandeur·euses d'asile. Dans le cadre du régime d'asile européen, le pays désigné responsable de l'examen de la demande d'asile est celui dans lequel la personne aura déposé ses empreintes. Objet de surveillance, il fabrique des « dubliné·es », qui entreront en procédure de « dédublinage » dans l'espoir de ne pas être expulsé·es dans le pays dit responsable de l'administration de leur dossier. En résistance, « des exilés du monde entier cherchent, en s'automutilant, à effacer leurs traces [du fichier Eurodac] » (Blanchard, Clochard et Rodier, 2010), et être « libre » de décider de l'État auquel ils demanderont une protection.

[125] « Les accords bilatéraux ont souvent pour objet de limiter les flux migratoires en échange de politiques de développement, d'accords commerciaux ou de l'attribution de titres de séjour pour les élites. […] Mais ces accords parviennent très difficilement à reconduire les migrants aux frontières […] car les pays de départ ne les reconnaissent pas toujours comme leurs nationaux, que la procédure est très coûteuse et qu'on ne peut pas reconduire quelqu'un qui vient d'un pays en guerre […] » (Wihtol de Wenden, 2017: 46)

confrontée, elles ont été mises face à des réalités contrastant avec l'image touristique d'une « métropole » où il « fait bon vivre » (ce que j'expliquais dans l'introduction). Encore récemment, au début de l'année 2024, les discussions autour de la dernière loi « asile et immigration »[126] ont suscité de nombreuses réactions. Des membres d'associations de collectifs qui militent pour les droits humains (SOS Racisme, la Cimade, la Ligue des Droits de l'Homme…), ainsi que des personnalités politiques (du Nouveau Parti Anticapitaliste, d'Europe Ecologie Les Verts…) ou encore, des syndicalistes (CGT, FSU…), se sont alors réuni·es dans l'espace public en signe de protestation, dénonçant des choix politiques qu'ils et elles jugent symbole d'un « racisme d'État ». Les médias s'en font le relai[127]. Les Bordelais et Bordelaises n'étaient pas les seul·es à s'exprimer : le ministère de l'intérieur dénombrait 75 000 personnes dans les rues de France lors de la manifestation du 14 janvier 2024, tandis le syndicat de la CGT en recensait 150 000[128].

Ainsi, des personnes installées, françaises ou non, s'engagent. Les chercheur·es qui se sont penché·es sur le sujet proposent différentes analyses, à partir de la notion de « cause ».

S'engager au nom d'une « cause »

Mes recherches bibliographiques m'ont d'abord orientée vers des analyses héritières de la sociologie des mobilisations. Leur contenu permet de comprendre ce qu'est ladite « cause » pour ces auteur·es que je vais à présent faire dialoguer, à partir d'un épluchage rigoureux des parcours d'engagement et des répertoires d'action des acteur·ices.

Ainsi, face à la « condition migrante » (Agier et Le Courant, 2022), se constitue la cause des « sans-papiers » (Siméant, 1998), des « étrangers » (Pette, 2014 ; 2015 ; 2016 ; 2023 ; Pette et Eloire, 2016 ; Lendaro, 2021) ou encore des « migrants » (Vertongen, 2018 ; Brücker, Veron, Vertongen 2019). On sait, grâce à ces travaux sur le sujet, qu'il existe un « continuum de prises de positions politiques sur l'immigration » (Pette, 2015) parmi les « établi·es » qui se mobilisent. Un exemple relativement classique, et que j'ai rencontré dans le Bordelais, est la coexistence d'un militantisme chrétien (Siméant, *op. cit.*) lui-même pluriel, et d'un militantisme d'extrême gauche, tout aussi varié. Cette nébuleuse d'acteur·ices se situe ainsi du côté de la « main gauche de l'État » (Bourdieu, 1998). Les analyses de Mathilde Pette prolongent celles de Johanna Siméant (*op. cit.*) et montrent que les

[126] https://www.service-public.fr/particuliers/actualites/A17534#:~:text=%C3%80%20compter%20du%2017%20juillet,vuln%C3%A9rabilit%C3%A9%20du%20demandeur%20d'asile

[127] Voir par exemple : https://rue89bordeaux.com/2024/01/300-manifestants-a-bordeaux-contre-la-loi-immigration-qui-conserve-le-logiciel-de-lextreme-droite/ ; https://www.sudouest.fr/gironde/bordeaux/loi-immigration-premiere-manifestation-a-bordeaux-17910956.php

[128] https://www.lemonde.fr/societe/article/2024/01/21/loi-immigration-plusieurs-milliers-de-manifestants-defilent-contre-la-promulgation-du-texte_6212089_3225.html

engagements sont souvent multiples. La sociologue, dont les travaux s'ancrent dans le Nord de la France, propose de distinguer deux « pôles » parmi les engagé·es : celui de « l'attestation » et celui de la « contestation » (Pette, 2015). Le premier correspond à des logiques caritatives portées par des personnes, plutôt issues du militantisme chrétien, qui ne remettent pas en cause les politiques migratoires mais agissent dans un registre humanitaire (le secours, l'aide à la personne). Le second regroupe quant à lui les militant·es d'extrême gauche (des « communistes », aux « anarchistes » et « autonomes »), luttant contre l'ordre établi. Dans le contexte du Nord de la France où Mathilde Pette mène ses enquêtes, elle précise que les « communistes » sont présents en plus grand nombre que la « frange anarcho-autonome » (Vertongen, 2018). Youri Lou Vertongon évoque un « continuum politique » s'étirant du « centre-gauche » à ladite « frange anarcho-autonome » (*Ibid.*). Cette dernière expression mérite quelques précisions. Colin Robineau (2018 ; 2022) définit le « milieu autonome » (terme vernaculaire issu de son terrain d'enquête, que j'ai rencontré également auprès de certain·es militant·es dans les squats bordelais) comme appartenant au champ politique « radical » (voir également Isabelle Sommier [2021]). Ceci entre en lien avec les études sur la « cause des migrant·es » : Youri Lou Vertongen parle effectivement d'une modalité d'agir « radicale » des militants du « pôle politique », visant la transformation de la politique migratoire. Selon Robineau (2018 : 53) :

> […] le "milieu autonome" est particulièrement difficile à définir et à circonscrire. Composé de quelques milliers de personnes en France, il rassemble des groupes aux pratiques hétérogènes (ouverture de squats sur le mode des centres sociaux italiens occupés et autogérés, actions anticarcérales, sabotages, pratiques clandestines et/ou émeutières) et aux influences idéologiques disparates (opéraïsme, maoïsme, communisme libertaire, conseillisme, situationnisme, anarchisme) qui se rejoignent autour d'une critique anticapitaliste et antiétatique.[129]

Parmi ces engagé·es aux côtés des personnes nouvellement arrivées sur le territoire « d'accueil », les modes d'action diffèrent, les représentations de la figure de l'étranger·ère également. Pourtant, les catégories sont poreuses : c'est ce que pointe également Youri Lou Vertongen (2019) dans le contexte belge. Dans l'articulation entre ce que ce dernier nomme « pôle politique », plus radical, et « pôle humanitaire » centré sur l'aide à la personne (*Ibih.*), ce sont les « impératifs du contexte » (*Ibid.*) qui guident les actions. Or, comme je l'expliquais précédemment, c'est bien l'inhospitalité des États envers celles et ceux construit·es en « indésirables » (Agier, 2008 ;

[129] Je reviendrai sur ces questions dans le chapitre 2, en prenant appui à la fois sur la recherche s'étant penchée sur l' « anarchie » et l' « autonomie », et sur les discours de mes interlocuteur·ices exprimant une identification à ce que certain·es d'entre eux et elles nomment le « milieu anar' » ou le « milieu autonome », souvent en corrélation avec le « milieu squat » dans lequel ils et elles militent.

2022a et b)[130] qui domine. Une manifestation de l'hostilité publique à l'égard des étranger·ères s'incarne dans la politique de la menace d'expulsion (Le Courant, 2022) et dans l'expulsion effective et répétée des lieux de vie informels (Aguilera, Bouillon et Lamotte, 2018). Une autre trouve son expression dans la menace dont les soutiens aux « migrant·es » font l'objet. En témoigne la question du « délit de solidarité » (Lochak, 2017 ; Lendaro, 2018 ; 2021 ; Slama, 2018 ; Debelder, 2020[131]) qui construit une limite ténue entre « aide » et « délit », et inquiète les personnes qui se mobilisent auprès des exilé·es « irrégulier·ères ». De manière plus large, Annalisa Lendaro (2018 : 172) parle, dans le contexte de la Vallée de la Roya, « de l'usage de plus en plus explicitement politique de la justice de la part des pouvoirs publics, engagés dans une gestion répressive du phénomène migratoire et dans un effort de dissuasion des actions en faveur des migrants ». Dans le territoire bordelais, et plus particulièrement dans les campagnes conquises aux extrêmes droites[132], certain·es engagé·es qui accueillent des « migrant·es » dans leur domicile, évoquent pour leur part le sentiment d'être surveillé·es par le voisinage, la crainte d'être « dénoncé·es » (ou l'expérience de l'avoir été). Ces personnes me relatent également des pratiques policières abusives, d'intimidation et d'embarquement au poste de police (de mise en « garde-à-vue », pour avoir hébergé des « migrant·es »).

Ces éléments sont nécessaires à la compréhension des mobilisations et des répertoires d'action des engagé·es. Ils montrent qu'urgence et menace forment un couple qui domine au quotidien et influe sur les processus de solidarisation et, j'en fais l'hypothèse, sur l'ensemble des liens qui se tissent entre toutes ces personnes qui se retrouvent souvent à agir sous pression. Aussi, une attention portée à l'enchâssement des contextes, du global au local, est essentielle. En France, les mouvements sociaux à Calais, à Roya ou à Bordeaux, méritent d'être regardés au prisme des évolutions de la situation politique, sociale, historique propre à chacun de ces territoires. Dans le Calaisis par exemple, Mathilde Pette (*op. cit.*) démontre que la prédominance de « pratiques humanitaires », par rapport à d'autres modes d'action plus contestataires (qui existent aussi toutefois), est directement liée à la perception de l'État selon laquelle les « migrant·es » sont de passage. Cette politique les contraint à l'urgence. Dans la Vallée de la Roya, les contrôles policiers

[130] Michel Agier (2022a) fait de « l'indésirable » un « concept politique », soit « une notion qui permette d'identifier et de comprendre l'imaginaire au fondement de politiques publiques ou de pratiques privées de rejet, de violence et de mise à l'écart de certaines personnes en raison de leur altérité » : https://aoc.media/analyse/2022/01/11/indesirable-un-concept-politique/

[131] Cette dernière référence à Joachim Debelder (2020) s'ancre dans le contexte belge de « criminalisation de l'aide aux migrants », dans un processus d' « extension » de la criminalisation initiale des personnes migrantes.

[132] https://france3-regions.francetvinfo.fr/nouvelle-aquitaine/gironde/carte-resultats-presidentielles-2022-quelles-sont-les-villes-de-gironde-qui-ont-vote-emmanuel-macron-ou-marine-le-pen-2525228.html ; https://www.sudouest.fr/politique/elections-europeennes-en-gironde-le-rn-en-tete-dans-97-6-des-communes-les-chiffres-cles-du-scrutin-20074436.php

aux frontières, la répression subie par les « migrant·es » et leurs soutiens, et le danger que traversent les candidat·es à l'exil en franchissant les montagnes séparant l'Italie de la France, aboutissent à une combinaison forte entre les différentes modalités d'agir (Lendaro, *op. cit.*). Celles et ceux que l'anthropologue nomme les « désobéissants solidaires avec les migrants » cumulent ainsi revendications visibles et actions discrètes ou « cachées », sans forcément que cela fasse consensus entre tous et toutes. Avant tout, les « désobéissants » s'adaptent aux besoins dictés, là aussi, par l'urgence. L'anthropologue note toutefois un élément de partage entre toutes les personnes mobilisées, qui transcende en quelque sorte les écarts inhérents à leurs manières de désobéir : ils et elles remettent en cause les pratiques de contrôle de l'État ainsi que la manière dont il traite les « migrant·es ».

Mon propre engagement à Bordeaux a montré que l'urgence domine également : il faut avant tout (essayer de) loger et nourrir. En effet, bien que cette localité du Sud-Ouest ne soit pas pensée comme une zone de transit par la plupart de mes interlocuteur·ices (établi·es et en quête ou en cours d'installation), les personnes en charge de faire « respecter la loi » se refusent à penser l'installation des personnes migrantes « non papiérisées »[133]. Cependant, malgré l'urgence (que j'ai étudiée surtout par le prisme de l'expulsion des squats mais aussi par celui de la faim, particulièrement en contexte de pandémie), j'ai observé une logique combinatoire dominante dans les répertoires d'action des « établi·es » : accueillir en aidant et contester (Lendaro, *op. cit.*) les politiques migratoires se conjuguent. Dans le même temps, comme le pointe Céline Véniat (2021), de nouvelles formes d'engagement émergent et se déploient au travers d'actions concrètes, « en bas de chez soi » (Coutant, 2018). Les « engagé·es établi·es » font ainsi de la « solidarité de proximité » pour « pallier l'insuffisance de l'action politique » (Véniat, *op. cit.*). Ces personnes répondent à l'urgence du froid, de la faim, dans des structures associatives ou des collectifs, en agissant dans la rue, ou encore en ouvrant leur domicile selon des modalités variables. Elles luttent aussi en manifestant et en occupant l'espace public et d'autres lieux (*Ibid.*). En même temps qu'elles se démènent pour assurer la survie, elles dénoncent, interpellent les pouvoirs publics, rédigent des plaidoyers (*Ibid.*). Ces personnes agissent, en somme, à l'échelle individuelle et collective, de manière publique en le clamant bruyamment et, dans leurs espaces privés, déployant une aide au creux de leur intimité.

[133] Je fais référence au discours de la directrice du cabinet de l'ancienne préfète de Gironde lors de l'expulsion d'un squat dans lequel j'ai mené l'enquête. Je précise toutefois que des municipalités et leur CCAS relogent à titre gratuit des familles « sans-papiers », dans des bâtiments leur appartenant, suite à des expulsions de squats. Ces représentants de l'autorité publique agissent ainsi pour « l'accueil » des « migrant·es », au cas par cas avec parcimonie – j'y reviendrai.

Elles et ils se mobilisent de longue date ou sont de « nouvelles recrues » et sont engagé·es dans des « carrières » militantes (Becker, 1985 ; Darmon, 2008 ; Agrikoliansky, 2017 ; Fillieule, 2020). Embarqué·es à temps plein, parfois jusqu'au *burn-out* (Cottin-Marx, 2023), ces engagé·es sont pour certain·es présent·es en pointillés, en allers-retours… sur un principe de discontinuité, dans une logique processuelle et de « séquences » que le concept interactionniste de carrière, entendu dans l'héritage d'Howard Becker (1985), permet de souligner. Même lorsqu'elles affirment leur « non politisation » ou verbalisent un mode d'action « apolitique », ces personnes « sont pleinement engagées de manière sensible dans l'action politique locale et plus largement dans la contestation des politiques migratoires » (Véniat, *op. cit.* : paragr. 6)[134]. Leurs biographies intimes permettent de comprendre certaines formes de prédispositions à l'engagement, parmi lesquelles, comme le montre Isabelle Coutant (*op. cit.*) sur son terrain « en bas de chez elle », des expériences de racisme et de déplacements vécus comme un « déracinement ». Les émotions, les affects sont par ailleurs constitutifs de ces « solidarités » (Mathieu, 2010 ; Gourdeau, 2019b ; Véniat, *op. cit.*).

Ce lien entre l'intime et le politique au cœur des mobilisations s'exprime aussi au travers de ce qui a été analysé, notamment par Michel Agier (2018) et par les chercheur·es impliqué·es dans le programme de recherche Babels[135], comme un renouveau des pratiques d'*hospitalité* – concept lié à la notion de « solidarité », sur lequel je propose de revenir à présent.

1.3 Le don d'hospitalité à l'épreuve des violences d'État[136]

Comme je l'ai évoqué, dans la recherche francophone, les chercheur·es traitant des questions migratoires se sont davantage penché·es sur la notion d'hospitalité que sur celle de solidarité, du moins lorsqu'il s'agit d'élaborer une définition en ayant recours à son historicité, ses processus de réactualisation, ses transformations. L'hospitalité fait ainsi l'objet de réflexions scientifiques qui la mettent en tension avec le contexte dans lequel elle se déploie, du Moyen Âge à la « crise des États-nation face aux défis de la mobilité » (Agier, 2018 : 10). Il est intéressant de revenir sur le concept d'hospitalité et les manières dont il est mobilisé dans la recherche scientifique car il ouvre de nouvelles perspectives pour l'étude des liens qui se nouent entre les personnes

[134] Sur cette question de l'inévitable dimension politique de l'engagement, voir également Vandevoordt et Verschraegen (2019).

[135] Lauréat du programme ANR 2015, le projet Babels (2016-2019) est coordonné par Michel Agier. Il questionne les différentes formes d'hospitalité et de rejet envers les personnes migrantes en Europe, depuis ladite « crise migratoire ». L'ouvrage collectif publié en 2019 interroge spécifiquement les pratiques hospitalières (Babels, 2019).

[136] Ce titre est une référence à l'ouvrage de Bénédicte Bonzi (2023) « La France qui a faim : Le don à l'épreuve des violences alimentaires », qui participe des références sur lesquelles je vais m'appuyer dans cette partie, et fait suite aux travaux d'Anne-Hélène Delavigne et Chantal Crenn (2016) et de Mathieu Duboys de Labarre et Chantal Crenn (2019).

établies et les nouveaux et nouvelles venu·es, tout en entretenant, dans les travaux sur le sujet, une grande proximité avec la notion voisine de « solidarité ». Penser l'hospitalité me permet par ailleurs d'introduire le concept de don tel qu'il a été théorisé par Marcel Mauss, puis retravaillé par ses contemporains et, dans la continuité, de faire le rapprochement entre la question résidentielle et la question alimentaire, toutes deux centrales à ma recherche.

1.3.1 Réinventer l'accueil des « étranger·ères »

Dans l'introduction de l'ouvrage collectif de Babels « Hospitalité en France : Mobilisations intimes et politiques, Michel Agier, Marjorie Gerbier-Aublanc et Evangeline Masson Diez, 2019 : 10-13) reviennent ainsi sur les différentes formes de l'hospitalité depuis le Moyen Âge. Ils et elles rappellent que cette notion recouvre deux sens premiers : l'hospitalité privée (accueillir chez soi et son corollaire, être accueilli chez l'autre) et l'hospitalité publique qui, historiquement, s'est d'abord matérialisée par une version charitable de l' « accueil » des « indigents » dans des hospices, puis s'est glissées au sein de politiques publiques en étant performée par les municipalités ou l'État. Un troisième sens est « politique ». Les auteur·es font référence, à la suite de Kant (1795 [1991]), au caractère universel de l'hospitalité : elle seule pourrait permettre la liberté de circulation des individus à l'échelle du globe. Cette troisième définition, précisent Agier, Gerbier-Aublanc et Masson Diez (2019), ne trouve pas d'écho au sein de la politique internationale, dans laquelle on observe davantage de fermeture que d'ouverture face à la circulation des individus. Ces trois chercheur·es soulignent également qu'au niveau public, l'hospitalité a disparu derrière le droit d'asile. Qu'en est-il alors de l'hospitalité privée ? Les auteur·es relatent la réduction majoritaire de celle-ci à l'entourage proche des individus : les domiciles s'ouvrent pour accueillir familles et ami·es, plus rarement les personnes inconnues venues d'ailleurs.

En revanche, dans les années 1990, la question de l'hospitalité revient sur le devant de la scène française politique, médiatique, au cœur des foyers de ceux et celles qui décident d'accueillir des personnes étrangères et parmi les chercheur·es en sciences sociales. Dans un contexte où surgit le « délit d'hospitalité » (Agier, Gerbier-Aublanc et Masson Diez, *op. cit.* ; Caillé, Chanial, Gauthier et Robertson, 2019 : 6), des études sont produites pour à la fois analyser l'inhospitalité publique (Fassin, Morice, Quiminal, 1997) et les initiatives d'hospitalité privée (Gotman, 2001 ; 2004). La manifestation politique du rejet de l'altérité, incarnée par la figure de l'étranger, donne lieu à des prises de positions dont celle de Jacques Derrida (1997) est bien connue. Le philosophe défend une hospitalité « inconditionnelle ». Or, comme l'analyse Agier (2018 : 30), par une telle affirmation, Derrida « moralise […] une question qui est essentiellement sociale, culturelle et politique – celle de la relation entre la mobilité globale et les ancrages locaux ».

Avec le programme de recherche Babels[137], on voit comment la question de l'hospitalité fait l'objet d'une préoccupation qui s'est réaffirmée au milieu des années 2010, dans le contexte d'une Europe qui se referme sur elle-même face à l'afflux de personnes venant du monde entier. Les chercheur·es qui se penchent sur cette question analysent les manières dont l'hospitalité, dans ces circonstances, est « réinventée » (Agier, Gerbier-Aublanc et Masson Diez, *op. cit.* : 20). Ainsi, la dynamique contemporaine de l'hospitalité est définie comme le « fait de recevoir chez soi des personnes étrangères, d'offrir nourriture et hébergement dans sa maison (accueillir chez soi) ou dans sa communauté, et plus largement d'aider dans une relation interindividuelle une personne étrangère » (*Ibid.* : 14). Face à un État hostile, des personnes décident d'agir à l'échelle individuelle et/ou collective et en s'adaptant à la situation, pour accueillir lesdit·es « migrant·es ». Cette relation d'hospitalité traduit dès lors un recoupement entre les dimensions individuelle, collective, intime et politique de l'engagement : elle est mise en œuvre par des personnes, parfois sous l'égide d'associations ou de collectifs, elle est pensée comme une « vertu personnelle et inconditionnelle » ou comme « déclinaison de la solidarité collective » par celles et ceux qui la mettent en pratique (*Ibid.* : 8). Michel Agier (2018 : 56) établie un parallèle entre « hospitalité » et « solidarité », qui, selon lui, sont « difficilement séparables » : l'hospitalité serait ainsi devenue une « déclinaison de la solidarité », un « prolongement des gestes de solidarité collective ». L'anthropologue décrit l'hospitalité et la solidarité comme « explicitement volontaristes », dans un objectif affiché de « compenser les carences de l'État » (*Ibid.* : 55). Eu égard de l'ampleur qu'elles prennent dans ledit contexte, il les décrit comme prenant « l'allure d'un mouvement social » (*Ibid.* : 53).

La « solidarité » est ainsi évoquée mais ne fait pas l'objet d'une définition. Il s'agit plutôt d'en proposer une description en la considérant sous l'angle de pratiques (les « gestes » évoqués par Michel Agier, telle la distribution de nourriture [2018 : 56]), davantage associées à des dynamiques collectives, dont peuvent découler des formes d'hospitalité privée. C'est ainsi que Camille Gourdeau (2019b) traite également ces questions, à partir d'une étude réalisée à Ouistreham, dans laquelle elle se penche sur les mobilisations d'habitant·es qui s'organisent pour subvenir aux besoins élémentaires des « migrant·es » en transit. Hospitalité et solidarité y sont nommées et décrites par la chercheure sous l'angle des pratiques concrètes. Le don (notamment de nourriture) est analysé comme étant un premier geste de solidarité permettant aux habitant·es d'établir le contact avec les personnes qui attendent de réaliser la traversée vers l'Angleterre. De celui-ci découlent, éventuellement, des initiatives d'accueil dans leurs domiciles : une hospitalité mise en actes, qui peut être individuelle ou collective et qui est englobée dans une diversité de pratiques non circonscrites

[137] Lauréat du programme ANR 2015, le projet Babels (2016-2019) est coordonné par Michel Agier. Il questionne les différentes formes d'hospitalité et de rejet envers les personnes migrantes en Europe, depuis ladite « crise migratoire ».

à l'hébergement : distribution de nourriture et vêtements, événements culturels et festifs… Elle réaffirme la dimension de résistance que recouvrent ces manières d'agir, en contexte de « criminalisation de la solidarité » (p.320), ainsi que l'entrecroisement des registres humanitaire et politique de ces mobilisations, qui se déploient dans un continuum entre l'extérieur et l'intérieur du domicile.

Entendue comme « condition provisoire », ayant un début et une fin (Gotman, 1997), l'hospitalité, replacée dans le cadre conceptuel du don, dévoile toute son ambivalence. Elle est une expérience de l'altérité qui consiste à faire de l'étranger·ère un·e hôte, sans que la finalité de l'expérience soit nécessairement celle de l'harmonie : la confrontation peut aussi advenir dans cette relation hautement asymétrique (Caillé, Chanial, Gautjer et Robertson, *op. cit.*). Marcel Mauss (2023 [1925]) a montré comment la logique du don se caractérisait par un enchaînement d'obligations dans une dynamique de réciprocité. C'est cet échange qui fait lien et permet de dissocier le don de la charité, caractérisée, elle, par l'humiliation engendrée par l'impossibilité du contre-don. Ainsi entendue, l'hospitalité ne relève pas seulement de l'humanitaire, puisque « le don n'est pas avant tout une affaire de bons sentiments » (Caillé, Chanial, Gautjer et Robertson, *op. cit* : 7). Elle endette et est toujours une relation (Agier, 2018 ; Agier, Gerbier-Aublanc et Masson Diez, 2019) où la triade maussienne, donner-recevoir-rendre, trouve à s'exprimer (Agier, *op. cit* : 34). La relation entre les hôtes est bordée par des règles qui peuvent faire l'objet de négociations et sont susceptibles d'être redéfinies au fil de l'accueil. L'hospitalité passé au filtre du don est un « enchaînement d'obligations » (Gotmant, *op. cit.* : 11), de dons et de contre-dons (ainsi que Mauss l'a observé sur la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord et dans l'archipel des Trobriand), qui se déploient dans cette relation asymétrique dont la fin survient lorsque la personne accueillie « est incorporée ou bien cesse d'accepter cette relation asymétrique » (Agier, *op. cit* : 40).

Tandis que Mauss s'intéressait à la question du lien dans des terrains dits « lointains », en montrant comment des échanges et des circulations permettent à des individus de faire société à travers la poursuite d'un intérêt commun, les pratiques concrètes performant un « accueil » en contexte migratoire raisonnent comme des réalités contemporaines du don (Copans et Adell, 2019 : 116). Ces considérations ne permettent pas de résoudre l'énigme des « solidarités » du point de vue d'une éventuelle définition. Elles permettent en revanche d'avancer dans la compréhension des liens tels qu'ils sont questionnés dans les travaux qui abordent la rencontre entre « établi·es » et « migrant·es » par le prisme croisé de l'hospitalité et des solidarités, et plus particulièrement, nous allons le voir, à partir de l'alimentation.

La question alimentaire traverse en effet de nombreux travaux, qu'il soit question de l'hospitalité privée ou des « gestes de solidarité » qui se déroulent en dehors du domicile partagé. Historiquement, Julian Pitt-Rivers (1967), dans ses travaux sur l'hospitalité en Andalousie, soulignait déjà le rôle de la nourriture en tant qu'outil permettant de réduire la distance avec la personne accueillie – ce que rappelle également Benjamin Boudou (2012), qui évoque la commensalité comme une étape de « l'intégration », le partage d'un repas supposant la question du contact entre les hôtes. Resituant, dans le contexte calaisien, des rencontres contemporaines entre des « établi·es » et des « migrant·es », Yasmine Bouagga (2018) décortique des « solidarités » prenant des formes multiples selon les circonstances, se reconfigurant en fonction du contexte et des besoins. Par l'existence des « cuisines communautaires », la chercheure montre que des liens affectifs sont créés. Elles « participent à brouiller les frontières de l'aidant et de l'aidé, et à contester les logiques d'assistance » (p.142) habituelles, sans pour autant effacer le caractère asymétrique de l'hospitalité et les tensions qui lui sont propres. Dans une étude menée à Ouistreham lors des distributions de repas aux exilé·es, Camille Gourdeau (2019a) montre comment la nourriture peut être l'objet à la fois de négociations, de tensions, de partages, de créativité, d'expressions des subjectivités, de développement d'expertises. Dans ce cas de figure, l'alimentation participe pleinement à dessiner les contours de relations moins inégalitaires, par le truchement de la réciprocité (les personnes migrantes peuvent participer à la fabrique des aides qui leurs sont destinées) et de la commensalité (les bénévoles mangent avec les « migrant·es »).

A contrario, Pauline Doyen, Behrouz Keyhani et Laurence Lécuyer (2018) montrent que face à la violence d'un « État qui affame »[138], à Calais, le répertoire d'action des personnes qui se mobilisent tend à se restreindre aux besoins vitaux : « L'expression des subjectivités individuelles et collectives dans l'acte de socialisation que constitue le fait de s'alimenter est ainsi considérablement rétrécie ». Les chercheures mettent leurs observations en tension avec la temporalité étudiée par Yasmine Bouagga (2018), durant laquelle des cuisines communautaires existaient à Calais. Leurs résultats respectifs montrent que dans un même espace, les possibilités de tisser des liens varient ainsi considérablement. Dans un cadre plus contraint, contrôlé, surveillé, menacé, réprimé, les individus se trouvent contraints à une forme d'aide à sens unique, réduite à la survie biologique. Le contre-don devient impossible, le lien se fait dépendance, et le rapport asymétrique, lorsqu'il n'est plus possible de partager le quotidien des personnes migrantes en pensant, en préparant puis en mangeant les repas ensemble. Les personnes réceptacles de l'action d'aide se retrouvent endettées sans possibilité de rendre, « fig[ées] dans une infériorité statutaire qui

[138] « Par la mise en place de restrictions, d'entraves aux distributions et d'empoisonnement des denrées », précisent les auteur.e.s en note (p.146).

ne peut être rééquilibrée que s'il peut s'insérer dans la société même qui produit le don, participant aux échanges et aux rapports économiques » (Doyen, Keyhani et Lécuyer, 2018 : 149).

On voit ainsi de quelle manière l'État et les pouvoirs publics locaux exercent une influence considérable, non seulement sur les répertoires d'action, les manières de se mobiliser et les conditions de vie des personnes migrantes précarisées, mais également sur les types de liens que vont pouvoir tisser entre elles ces personnes. Dans un État qui délègue les services publics aux citoyens et citoyennes « ordinaires », certains bénévoles deviennent des « artisans institutionnalisés des politiques migratoires locales » (Bourgois et Lièvre, 2019). Ils et elles décident de se mobiliser pour accueillir celles et ceux venu·es d'ailleurs et, pour une par d'entre eux et elles, contestent les politiques inhospitalières d'État tout en coopérant bien souvent avec les pouvoirs publics. Ces personnes sont des « traits d'union » entre les étranger·ères et l'État (Pette, 2023). Ainsi, les questions relatives à l'hospitalité dite privée et celle dite publique peuvent difficilement se penser l'une sans l'autre. Du point de vue des pratiques d'hébergement des personnes exilées, Pauline Doyen, Annaelle Piva et Oriane Sebillotte (2023) montrent également comment les pouvoirs publics sont producteurs des formes d'accueil informelles. Dans le cadre de l'hébergement institutionnel, la priorisation des « publics » et l'exclusion des individus en fonction de leur situation administrative et de la perception de leur vulnérabilité, ainsi que le manque de places dans les hébergements institutionnels, aboutit ainsi à d'autres modalités d'hébergement. Comme j'ai pu l'observer dans Bordeaux et sa métropole, elles sont souvent portées à bout de bras par des individus qui accueillent à leur domicile ou réquisitionnent des bâtiments vacants. Les « liens de solidarité », relèvent les trois auteures, sont ainsi « structurants pour permettre la survie » (*Ibid.* : 11). Elles qualifient les personnes qui se mobilisent pour l'accueil des « migrant·es » d' « intermédiaires », dans la mesure où elles « font le lien entre une personne migrante et les dispositifs mis en place par les politiques migratoires (visa, contrôle des frontières, accueil) et publiques (accès au marché du travail, au logement, à l'éducation, etc.) » (*Ibid.* : 7). Ainsi, les relations entre les « migrant·es » et les engagé·es méritent d'être comprises à l'intérieur du contexte dans lequel elles se développent. L'État, ses représentant·es et les pouvoirs publics locaux ne peuvent être éludé·es : ils et elles font partie de l'équation relationnelle, ils et elles sont partenaires et/ou ennemis de celles et ceux qui se mettent en action, ils et elles contraignent et/ou motivent l'agir quotidien. Parfois, comme l'ont montré Doyen, Keyhani et Lécuyer (2018), ils et elles rendent la possibilité d'un contre-don particulièrement complexe.

La question alimentaire, nous l'avons vu, traverse des études qui s'emparent des relations entre des « établi·es », des « migrant·es » et l'État, sous l'angle dominant des mobilisations, desquelles découlent des analyses en termes d'hospitalité, mais où les « solidarités » sont

abondamment évoquées. A Bordeaux, le terme « solidarité », qui circule dans de nombreux espaces de rencontres entre personnes établies et migrantes, est notamment associé, par beaucoup de mes interlocuteur·ices, comme étant rattaché aux initiatives de distributions alimentaires. Poursuivons ainsi l'investigation de ces liens dits à la fois « hospitalité » et « solidarité » dans la recherche en sciences sociales, en axant à présent la réflexion autour de l'aide alimentaire.

1.3.2 Quelles « solidarités alimentaires » avec les « migrant·es » ?

Lorsqu'il est question pour les chercheur·es de s'intéresser aux questions d'accueil, en ville ou à la campagne, aux mobilisations organisées, aux « solidarités citoyennes » ou à l'hospitalité, l'alimentation est abordée sous différents angles. Le rôle de l'État est particulièrement souligné dans sa dimension de contrainte, à Calais, lorsque ce dernier impose les temporalités des distributions alimentaires, injecte une surveillance policière et repousse les personnes exilées dans des espaces de ségrégation (Doyen, Keyhani et Lécuyer, 2018). Dans d'autres recherches, l'alimentation est effleurée, considérée comme faisant partie d'un ensemble de pratiques qui consiste, par exemple, à « désobéir » (Lendaro, 2018), lorsqu'il est question pour les Européen·nes d'accueillir les exilé·es. Un détour par la question de l'aide alimentaire s'avère utile pour l'analyse des liens qui se forment entre une pluralité d'individus aux statuts administratifs hétérogènes et l'État.

Comme l'analysent les chercheur·es qui prennent l'alimentation pour objet, s'intéresser aux inégalités d'accès à la nourriture, c'est faire un constat : celui d'une société d'abondance marquée par une offre pléthorique de produits destinés aux mangeurs et mangeuses, dans laquelle, pourtant, certaines personnes peinent à s'alimenter (Delavigne et Montagne, 2008 ; Poulain et Tibère, 2008 ; Paturel 2013 ; 2018 ; Paturel, Marajo-Petitzon et Chiffoleau, 2015 ; Duboys de Labarre et Crenn, 2019 ; Scherer et Bricas, 2021 ; Bonzi, 2023). Les chiffres de l'aide alimentaire sont sans appel. Les Restos du Cœur lançaient en septembre 2023 un cri d'alerte : il allait devenir difficile de continuer à pouvoir nourrir toutes ces personnes qui ont faim. L'association d'envergure nationale est connue comme *leadeuse* dans le secteur de l'aide alimentaire : ses actions sont relayées, médiatisées, médiatiques – en témoigne le spectacle annuel des *Enfoirés*. À l'échelle nationale, d'autres associations dressent le même bilan : les Banques Alimentaires, le Secours Populaire, la Croix-Rouge[139] et même le réseau des épiceries solidaires ANDES, verbalisent aussi une inquiétude grandissante face à l'inflation, à l'augmentation sans précédent du nombre de personnes sollicitant

[139] Ces associations, aux côtés des Restos du Cœur, sont les quatre piliers historiques de l'aide alimentaire en France, désignées par l'État pour bénéficier du Fond Européen d'Aide aux plus Démunis (FEAD).

leur aide pour se nourrir[140], et à leur déficit. Comme le pointent Pauline Scherer et Nicolas Bricas (2021 : 209), ceci « ne révèle qu'une partie du problème » : les personnes en situation d' « insécurité alimentaire » qui n'ont pas recours à l'aide alimentaire sont aussi en augmentation depuis la pandémie de Covid en 2020. En employant la notion d' « insécurité alimentaire », les chercheur·es font une distinction avec celle de « précarité alimentaire ». Cette dernière tend à réduire la question de la difficulté à se nourrir à un question de moyens économiques, tandis que la première englobe la question des processus d' « exclusion » (*Ibid.*) par lesquels les personnes exilées sont, entre autres groupes d'individus, touchées (*Ibid.*).

Dans le Bordelais, les antennes des associations d'aide alimentaire à envergure nationale, ainsi que d'autres structures implantées localement, confient leur désarroi face à des étagères qui se vident et peinent à satisfaire les besoins grandissants en alimentation (Marchiset, 2017). Ainsi, le nombre d' « utilisateur·ices » de l'aide alimentaire augmente[141]. Parmi ces mangeur·euses précarisé·es, on remarque une surreprésentation des populations immigrantes[142] (Noiriel, 1988), étudiantes (Guénée, Le Méner et Macchi, 2021) et en quête de régularisation (Fourat, 2020 ; Crenn, Marchiset et Techoueyres, 2023 ; 2024). Ainsi, Patrick me confie qu'au Secours Populaire de Bègles où il est secrétaire général jusqu'en 2024, il y a « de plus en plus de migrants ». Dès la fin des années 1990, les bénévoles du comité de Bègles avaient vu arriver « des gens de l'Est », comme racontait Giselle[143], la secrétaire générale de l'époque où je conduisais mes recherches de master. Depuis ce qui a été nommé la « crise migratoire » par les États-nations, dans le milieu des années 2010, les bénévoles voient, dans leurs files d'attente, des personnes en demande d'asile ou déboutées.

Les situations de dépendance (partielle, parfois totale) à l'aide alimentaire pour se nourrir, interrogent, plus largement, notre système alimentaire (Bernard de Raymond et Thivet, 2021). En France, de nombreux travaux questionnent et critiquent le modèle capitaliste dominant, agro-industriel, dans lequel l'alimentation est considérée comme un bien marchand comme un autre[144] (Delavigne, 2012 ; Paturel et Ramel, 2017 ; Duboys de Labarre et Crenn, 2019 ; Paturel et Bricas,

[140] Comme le rappelle Bénédicte Bonzi (2021), à l'échelle de la France, la population qui a recours à l'aide alimentaire a plus que doublé entre 2009 et 2019 (5,5 millions de personnes). Avec la pandémie, les associations déclarent globalement une augmentation de leur fréquentation : https://www.interaction01.info/wp-content/uploads/2022/09/DREES_aide-alimentaire_fevr2022.pdf).

[141] Le choix des termes fait débat. Celui de « bénéficiaire » a été remis en question dès 2015 par Duboys de Labarre et *al.* (2015), puis par Retière et Le Crom (2018 : 161), soulignant son effet d'assignation et de « disqualification sociale ». Je choisis ainsi d'employer ici celui d' « utilisateur », à la suite de France Caillavet et *al.* (2021).

[142] Selon la définition de Gérard Noiriel (1988), le terme « immigrants » met l'accent sur l'idée d'installation des personnes venues d'ailleurs, ce qui permet de penser leurs processus de sédentarisation et d'ancrage dans le pays dit d' « accueil » et non de les renvoyer éternellement à une extranéité et à l'acte de migration.

[143] Giselle est ensuite remplacée par Patrick, déjà bénévole à cette époque. Il est l'un des protagonistes principaux de mon enquête (chapitre 3).

[144] Ainsi le blé est-il, par exemple, coté en bourse.

2019 ; Scherer et Bricas, 2021 ; Bonzi, 2023), et dont l'aide alimentaire fait partie intégrante[145]. On sait que la nourriture fournie par les associations remplit difficilement les différentes fonctions intrinsèques de l'alimentation (César, 2007 ; Delavigne et Crenn, 2016 ; Paturel, 2018 ; Bonzi, 2023). Ainsi, les personnes précarisées, réceptacles des restes et des surplus, sont davantage concernées par les problématiques de santé liées à leur nourriture. Leur accès à une alimentation « choisie » est également rendu compliqué. Aussi, l'expression de leurs subjectivités repose-t-elle grandement sur des dynamiques de débrouille et de bricolages qui passent notamment par la transformation des restes (Amistani et Terrolle, 2008 ; César, 2008 ; Plancade, 2008 ; Marchiset, 2022).

Dans une société où le profit financier possède une valeur importante (Patel, 2008), l'aide alimentaire est ainsi prise entre lois du marché et politique fiscale orchestrée par l'État. Analysée dans son aspect « violent » (Delavigne et Crenn, 2016 ; Duboys de Labarre et Crenn, 2019 ; Bonzi, 2023), « [l]'aide alimentaire n'est pas le droit à l'alimentation » (Bonzi, 2021), ni un don (*Ibid.*) au sens anthropologique (et maussien) du terme, puisque l'État et les industriels signent des contrats. En revanche, les bénévoles des associations considèrent eux et elles réaliser des « dons » et, j'y reviendrai dans le chapitre 3, essaient pour certain·es de favoriser les possibilités de contre-don afin d'insuffler une forme d'équilibre dans la relation qui les lient aux « utilisateur·ices » de l'aide alimentaire.

Lorsqu'elle est mise en tension avec la présence sur le sol français de personnes venues du monde entier, l'aide alimentaire continue de poser la question de leur (non) accueil ou de l'(in)hospitalité à laquelle elles sont confrontées. C'est en ces termes qu'en Norvège, un groupe de chercheur·es (Terragni et *al.*, 2018) se questionnent vis-à-vis des quotidiennetés alimentaires des personnes en demande d'asile vivant dans des centres d'accueil. Leur travail montre que l'alimentation est un angle d'analyse pertinent pour comprendre les différentes formes d'(in)hospitalité mises en œuvre dans ces centres d'hébergement norvégiens. En l'espèce, les résident·es reçoivent une nourriture avec laquelle ils et elles ne sont pas familiarisé·es, et de piètre « qualité » (Stanziani, 2005). Par ailleurs, les cuisines des centres n'offrent qu'une opportunité limitée pour la préparation des repas, et faire ses courses relève du défi : leurs ressources financières sont maigres, les supermarchés sont loin, parfois méconnus. Au final, les repas, qu'ils soient fournis par les centres ou préparés par les habitant·es eux et elles-mêmes, sont, relèvent les chercheur·es,

[145] Je reviendrai plus en détails sur le fonctionnement de l'aide alimentaire dans le chapitre 3.

généralement peu variés, faiblement adaptés d'un point de vue nutritionnel, et tendent à perdre leur fonction d'en-partage (Crenn, 2022) par l'acte commensal[146].

En France, le rapport récent d'Estelle Fourat (2020), commandé par la Croix Rouge, est intéressant pour mon propre questionnement, tant du fait que la commande émane d'une association actrice de l'aide alimentaire, notamment auprès des personnes en situation de migration, que des résultats obtenus. C'est grâce à cette commande que l'alimentation est associée tant aux questions d' « accueil » que de vulnérabilités migratoires. Le dossier, intitulé « Les dimensions de l'accueil alimentaire : comment mieux nourrir les migrant-e-s », montre comment les politiques publiques françaises d'accueil des « migrants » sont en contradiction avec les objectifs du Conseil national de l'alimentation (CNA), « qui sont de favoriser la "renarcissisassion" et l'intégration sociale des personnes ayant recours à l'aide alimentaire » (Fourat, 2020 : 14). Il m'a paru intéressant de noter que la sociologue insiste sur le fait que « l'aide alimentaire doit prendre en compte non seulement les dimensions nutritionnelles mais également socio-culturelles et matérielles des populations migrantes » (*Ibid.* : 14), alors que les travaux de l'anthropologue Annie Hubert le martèlent depuis plus de trente ans, sans oublier ceux des sociologues de l'alimentation tels que Jean-Pierre Corbeau, Jean-Pierre Poulain, ou encore Laurence Tibère. Cela renseigne sur la « place » faite aux personnes exilées dans nos sociétés et questionne le type de liens que développent les personnes engagées avec ces dernières. À l'instar de la Norvège, la France ne favorise-t-elle donc pas le multiculturalisme alimentaire ? À regarder le rôle des centralités minoritaires (Raulin, 2009) dans la fabrique d'un « exotisme quotidien » (Raulin, 2000) qui passe par l'offre culinaire, ainsi que le montrent notamment les travaux au croisement d'une anthropologie urbaine et alimentaire d'Anne Raulin et de Jean-Pierre Hassoun dès les années 1990, (Hassoun et Raulin, 1995), la réponse mérite d'être fortement nuancée. Cependant, comme l'analyse Jocelyne Streiff-Fénart (2023), la France est un pays dans lequel les nouveaux·elles venu·es sont placé·es dans un régime d'altérité en recevant l'injonction d'adhérer aux « principes républicains » (par le Contrat d'Accueil et d'Intégration [CAI]) et où, depuis les années 1990, le discours nativiste gagne du terrain. Ceci, souligne encore Streiff-Fénart (*op. cit.*), marque ainsi une confrontation entre les principes dits universels du « modèle républicain » et la « culturalisation de la citoyenneté ».

Ainsi fait-on le constat d'un « accueil alimentaire » des personnes exilées qui repose en grande partie sur les restes et les surplus de l'industrie agroalimentaire distribué par des bénévoles d'associations ou de collectifs plus ou moins spécialisés dans l'aide alimentaire. Les personnes que j'ai rencontrées dans les squats bordelais se nourrissent en effet, selon les temporalités, « grâce » à

[146] Je renvoie également à la thèse en cours de Mélanie Vivier, qui interroge les pratiques alimentaires des enfants en demande d'asile, dans le contexte belge, entre centre d'hébergement et école.

ces « solidarités » alimentaires. Ces dernières sont également nombreuses à être devenues de cruciales bénévoles dans les associations d'aide alimentaire, ainsi que l'ont montré, à Nantes, Hélène Bertheleu et Anna Perraudin (2020 ; 2023). Ceci a été mis en exergue avec la pandémie de Covid en 2020, qui a « révélé combien les migrants étaient devenus des piliers de la vie associative, disponibles, en bonne santé, prêts à continuer à s'engager malgré les circonstances difficiles » (Bertheleu et Perraudin, 2020 : 6). Ainsi ai-je constaté au fil de mon enquête à quel point les nouveaux·elles venu·es sont « pris·es » dans un système de « solidarités » complexe, rempli de nuances et de déclinaisons multiples, que la question alimentaire, indissociable de la question résidentielle, permet de mettre au jour. Tout cela interroge. La fabrique politique d'une inhospitalité d'État qui passe par l'alimentation et le logement serait-elle corrélée au fantasme de l' « appel d'air » (Wihtol de Wenden, 2016 ; 2018 ; Héran, 2018 ; 2021) ? Mis en perspective avec le recours aux personnes migrantes en tant que travailleurs et travailleuses de l'ombre et « essentiel·les » à la fois (notamment dans le secteur agricole)[147], si l'on se réfère au discours du Président de la République au moment du premier confinement de 2020, cela questionne d'autant plus.

Ainsi, sur mon terrain d'enquête, s'est révélée une centralité minoritaire (pour reprendre l'expression d'Anne Raulin) à plusieurs endroits interconnectés, entre ville et campagne, entre squats, aide alimentaire, jusque dans les exploitations agricoles (bien que ce dernier aspect ne fasse pas directement l'objet de mon enquête). Essayer d'analyser les liens qui se nouent entre toutes les personnes que j'ai côtoyées, se comprend ainsi dans la complexité de ce contexte en mouvement, et des circulations de mes interlocuteur·ices. Ceci nécessite de les regarder non seulement au prisme des solidarisations mais aussi au-delà – ce que la partie suivante explicite.

1.4 Les liens au prisme et au-delà des « solidarités »

Dans les pages qui suivent, je propose d'abord de remettre en perspective les problématiques liées à la fois au déclin de l'État social et aux mobilisations, dites « solidaires » par leurs initiateur·ices, aux côtés des personnes exilées. J'en propose une lecture principalement basée sur les travaux de Marc Abélès (2006), qui questionne l'agir politique en contexte d'incertitude. Il s'agit d'aborder les liens au prisme des solidarisations. Dans une seconde partie, je donnerai des

[147] La question agricole fait couler de l'encre dans la recherche en sciences sociales sur les migrations. Ces travaux révèlent l'interconnexion entre les questions plus classiques des liens entre « le manger » et la précarité, et le racisme qui sévit dans le système de production agricole (Michalon et Poto, 2008 ; Crenn, 2013 ; Décosse, 2019 ; Décosse et Hellio, 2022 ; Hellio et Mésini, 2022 ; Mésini, 2022 ; Michalon et Weber, 2022). J'y reviendrai dans le chapitre 3.

éléments de réflexion eu égard à la nécessité de dépasser les seules « solidarités » pour prendre la mesure des liens créés entre les personnes « d'ici et d'ailleurs » (Quiminal, 1991).

1.4.1 L'agir-politique dans un monde globalisé incertain

Dans les années 2000 et 2010, sociologues et anthropologues analysent, du point de vue de l'État social, le passage vers une « solidarité participative » (Paugam, 2007), et un processus d'externalisation de l'État et de subsidiarité de l'action publique faisant des associations les sous-traitantes des pouvoirs publics (Servet, 2010). De la socialisation du risque, initialement au fondement de l'État protecteur, la recherche fait état d'un passage vers la prédominance de la responsabilité individuelle (Althabe, 2003 ; Soulet, 2005 ; Paugam, 2007). Ainsi, la « main gauche » de l'État (Bourdieu, 1998), composée des bénévoles du secteur associatif mais aussi des travailleur·euses sociaux·ales, s'oppose et travaille à réparer les dégâts causés par « l'État de la main droite », où dominent les intérêts financiers et de rentabilité (*Ibid.*). L'État tente ainsi de « [v]aincre la pauvreté plutôt que lutter contre les inégalités » (Fassin, 1996 : 42). Ces changements d'ordre structurel amènent à se questionner d'autant plus sur la définition de la « solidarité » (nationale) et sur ce que les personnes qui se mobilisent en font, dans le contexte dépeint comme « crise de l'État-providence », et d'un modèle économique néolibéral qui prend de l'ampleur et s'impose de plus en plus depuis les années 1980. Cela est passé au filtre de la question de l'aide alimentaire par le sociologue Jean-Noël Retière et l'historien Jean-Pierre Le Crom (2018), dans un ouvrage où ces auteurs proposent une socio-histoire d'une « solidarité en miettes », des années 1930 à 2010. Ces deux chercheurs montrent à la fois la complexité, les évolutions et la polysémie de la notion de « solidarité »[148]. Bien que la question migratoire y soit abordée de manière périphérique, leur travail me permet de replacer ma propre recherche dans « le processus d'émiettement affectant une aide d'urgence dispersée, éclatée en dispositifs d'une assistance marquée par son éloignement de plus en plus sensible de l'idéal démocratique d'égalité » (Retière et Le Crom, *op. cit.* : 7).

Ainsi, le déclin de l'État social et les formes d'engagement (ou de « solidarités ») que ce phénomène entraine, ont été analysés sous un angle profondément politique par Marc Abélès (2006). Sa réflexion sur l'agir politique en contexte d'incertitude est particulièrement utile à la compréhension des liens pour la (sur)vie en exil. A travers le constat de la perte d'acquis sociaux, la construction d'une Europe dont les citoyen·nes se sentent éloigné·es, la politique (ou les politiciens) dont ils et elles se méfient, au cœur d'un monde devenu « sans promesses » (p.13), l'anthropologue raconte un basculement, un changement profond dans notre rapport au politique

[148] Je renvoie plus spécifiquement les lecteur·ices au chapitre II de l'ouvrage de Retière et Le Crom (2018).

et, plus exactement, vis-à-vis de nos attentes des politiques. La « convivance » est terminée, puisque la préoccupation dominante est devenue celle de la survie, assurée en grande partie par les Organisations Non Gouvernementales (ONG) qui ont connu une montée en puissance significative à travers le monde, tout en remettant en question les frontières des États-nations. Par un agir-politique et une économie de la survie, la perspective n'est plus celle de la « paix sociale » et des lendemains qui chantent, mais celle du risque et de la précaution. Autrement dit, certain·es citoyen·nes, par leurs actions et leur engagement politique (et par leurs « solidarités »), remettent en question le modèle néolibéral. C'est, selon Abélès, l'entrée dans la « survivance ». Elle se traduit par une forme d'angoisse collective et la résurgence du caritatif (p.26). C'est le milieu – flou – de l'humanitaire[149] qui cherche alors à garantir les droits de l'Homme, tout en reposant sur un régime de temporalité replié sur le présent (il se réfère à la notion de présentisme développé par François Hartog [2003]), en raison notamment de l'urgence perpétuelle – et paradoxalement entretenue – du contexte qui pousse les individus à agir[150]. Au cœur de cet agir-politique, c'est aussi la conscience de la globalisation qui s'exprime et traduit également « la conscience d'une appartenance à une même planète et de destins qui semblent de plus en plus intriqués » (p.43).

A Bordeaux, ce sentiment d'unité dans la diversité s'exprime, spécialement chez les personnes engagées établies, par une connaissance développée de ce qu'il se passe ailleurs. Mes interlocuteur·ices racontent ainsi les connaissances qu'ils et elles amassent au sujet des modalités d'accueil et/ou d'inhospitalité publiques et privées, dans d'autres villes de France et d'Europe. Ils et elles prennent aussi connaissance des conditions de vie dans certains pays de départ, des enjeux politiques, économiques, écologiques, ou encore familiaux, de santé, qui poussent certaines personnes à prendre la route. Beaucoup se disent aussi marqué·es par les récits dont ils et elles sont les dépositaires, au sujet des difficultés éprouvées par les personnes exilées qu'ils et elles rencontrent, sur certaines routes migratoires. Ces connaissances sont favorisées, ou même permises, par l'existence des médias, des réseaux sociaux, des rencontres. Un exemple médiatique souvent pris pour référence dans l'analyse des moteurs de l'engagement est celui d'Aylan, cet enfant syrien retrouvé mort sur une plage turque en 2015 (Agier, 2016 ; Coutant, 2018). Localement, je pense aussi à Hélène, engagée auprès de « jeunes » vivant en squat, dont certains qu'elle héberge chez elle de temps en temps. Tandis que nous discutions dans sa cuisine (le 8 décembre 2021), elle me raconte en pleurant les parcours de ceux qui sont devenus pour elle « [ses] enfants ». Elle envoie

[149] Pour davantage de précisions sur le monde de l'humanitaire et un historique de celui-ci, voir notamment Dozon (2017). Sur la question de la morale humanitaire, voir les travaux de Fassin (2010) et, sur la question du gouvernement humanitaire, voir ceux de Agier (2007).

[150] Bazin, Hours et Selim (2003) évoquent aussi cette temporalité spécifique comme étant celle de l'urgence dans laquelle s'inscrit l'action immédiate.

régulièrement de l'argent à certains « jeunes » coincés au Maroc en attendant la traversée pour rejoindre l'Europe. Elle m'explique qu'elle ne les connait pas mais qu'elle ne peut pas « ne rien faire ». Au moment où elle me raconte cela, elle souhaite me montrer une vidéo que l'un de « ses enfants » lui a fait visionner. « On voit une femme se faire égorger en Lybie ! ». Je refuse poliment de regarder la vidéo avec elle. Ses connaissances sensibles, elle les détient de ce qu'elle lit, regarde, écoute, dans les médias mais surtout par le biais des discussions directes avec ces « enfants » qu'elle rencontre à Bordeaux. A travers eux, Hélène se renseigne et alimente ce qu'elle nomme « sa solidarité ». Elle considère ainsi être dans une action (multiforme) essentielle pour participer à la défense des « laissés pour compte de la modernité » (Abélès, 2006 : 176). Elle lutte à leurs côtés pour leur « survie ».

Au cœur des solidarités revendiquées envers les personnes étrangères, on voit ainsi apparaître la question des circulations, de l'imaginaire et de sa dimension transnationale, développée par Arjun Appadurai (1996) dans son analyse de la globalisation. Pour Cuillerai et Abélès (2002 : 19), reprenant eux-mêmes le fil de la réflexion d'Appadurai, « la transnationalité qui caractérise de plus en plus l'univers mondialisé impose de nouvelles solidarités en réseau, des modes d'action plus souple ». Abélès (2006) parle d'un « agir-ensemble » (p.44) et d'entraides nouvelles débordant du cadre national. A travers elles, c'est d'un déplacement du lieu du politique dont parle l'anthropologue. Se sentir solidaire avec les « migrant·es » s'inscrit ainsi dans une transformation du rapport au politique et à l'État. La question de la survie et de la défense des droits de l'Homme se traduit par des pratiques dites « solidaires » qui se renouvellent en fonction du contexte, de l'urgence, des besoins – comme on l'a vu plus tôt dans ce chapitre avec les travaux de Mathilde Pette (2015), d'Annalisa Lendaro (2018) ou encore de Yasmine Bouagga (2018). C'est aussi une manière d'être au monde et de renouveler leur rapport à la citoyenneté qui se joue, tout en portant la parole de l'autre (ici celle des « migrant·es ») – ce qui pose la question de la représentativité et de la légitimité de celles et ceux qui s'imposent comme *leaders* et *leadeuses* de la défense des droits des « migrant·es » (Abélès, 2006 : 175). Abélès souligne par ailleurs le rôle des ONG dans ce qui relève de la compétence des État (*Ibid.* : 164). Tout en agissant comme puissant contre-pouvoir (*Ibid.* : 208), les « solidarités » sont sous-traitantes de la puissance publique (*Ibid.* : 189) et ne remettent pas en question le modèle capitaliste dans lequel elles s'inscrivent.

Avec Abélès, il sera alors intéressant de questionner les processus de solidarisation, à Bordeaux, à l'aune d'un « contre-pouvoir ». A partir des squats et de l'aide alimentaire, les liens qui se nouent témoignent-ils uniquement de logiques de la survie ? L'utopie n'a-t-elle vraiment plus sa place, dans les années 2020, parmi les mobilisations intimes et politiques qui naissent autour et avec les personnes exilées ? Par ailleurs, comment les acteur·rices des associations et collectifs, en tant

que sous-traitants de l'État s'agissant de la « gestion » de la précarisation des « migrant·es », se positionnent-elles et ils vis-à-vis du modèle capitaliste dans lequel leurs actions se déploient ?

1.4.2 L'ordinaire des liens, au-delà des « solidarités »

Les questions précédemment posées impliqueront, pour y répondre, d'entrer au cœur des « solidarités » revendiquées, clamées haut et fort par beaucoup de personnes qui sont devenues mes « camarades » de lutte. Mais, nous allons voir qu'il sera nécessaire de dépasser les seules « solidarités » pour investiguer l'ordinaire des liens tissés entre toutes ces personnes, dans les squats bordelais, autour d'eux, parfois à partir puis en dehors d'eux.

Déjà, les pages qui précèdent sont un bon indicateur de la polysémie des engagements et des façons dont ils sont pensés et mis en acte par les personnes concernées. D'un lien « humanitaire » plutôt centré sur l'urgence de répondre aux besoins primaires des personnes migrantes, naissent des complicités (Mahieddin et Soldani, 2022), à travers la relation d'accompagnement qui s'ouvre aussi sur des manières de « faire ensemble » : par le fait de travailler gratuitement (Simonet, 2018) en étant, côte à côte, bénévoles dans des associations (d'aide alimentaire entre autres) et engagé·es dans de multiples formes de mobilisations (dans et autour des squats), la question de la réciprocité entre en scène, comme nous l'avons vu notamment avec les travaux de Yasmine Bouagga (2018). Hélène Bertheleu et Anna Perraudin (2020 : 4) montrent aussi que l'engagement bénévole des personnes venues de pays étrangers, en situation dite « régulière » ou non, « participe d'une stratégie d'insertion des réfugiés eux-mêmes », d'un point de vue professionnel mais aussi dans le cadre d'un système méritocratique de l'accès à un statut légal (Aubry, 2019), où les candidats à la régularisation doivent fournir la preuve de leur « intégration » à la société dite d' « accueil ». En revanche, le bénévolat joue aussi un rôle vécu comme une façon de recréer « une famille » (Bertheleu et Perraudin, *op. cit.* : 3) : dans les associations, un engagement affectif se développe entre toutes ces personnes, comme je l'ai observé à Bordeaux, et sur lequel je reviendrai tout au long du présent travail. On voit, déjà, comment des liens pluriels se tissent et dépassent la seule question de l'accompagnement ou de l'aide. Ils semblent dessiner la formation de liens de citoyenneté, soit-elle « ordinaire » (Carrel et Neveu, 2014), par le « faire ensemble » (Copans et Adell, 2019), dans tous les espaces du politique (Véniat, 2021) où les gens se rencontrent, parlent, trient des légumes, distribuent des colis alimentaires, mangent et, pour certains, cohabitent. Et c'est parce que j'ai moi aussi « fait » avec eux et elles, que les chapitres qui suivent pourront, je l'espère, rendre compte de ces liens pluriels, complexes et mouvants, au prisme des solidarisations et au-delà de celles-ci.

Les gestes quotidiens, les façons de vivre ensemble (Breviglieri et Pattaroni, 2005 ; Stavo-Debauge, 2014), donnent matière à penser ce qui (re)lie ensemble les individus et parfois les délie. Les travaux qui traitent des cohabitations et du voisinage s'avèrent être une piste intéressante, permettant de restituer les quotidiennetés en exil dans une forme de « normalité » (Miranda, 2019), en complément des travaux sur l'hospitalité. On peut ainsi se demander, avec Alain Morel, « qu'attend-on de ses voisins ? » (Morel, 2005 : 1) et rappeler la diversité des désirs de chacun et chacune, sur un spectre large qui peut aller de la tranquillité à convivialité (*Ibid.*). J'étire ainsi le questionnement en me demandant comment cela se traduit dans les formes de cohabitations que j'ai observées, dans les squats surtout, et au domicile de tiers. Croisée avec la thématique des lieux de vie informels, la cohabitation pose la question du découpage et du partage de l'espace habité (Breviglieri et Pattaroni, 2005 ; Bouillon, 2009 ; Stavo-Debauge, 2014), en mettant en exergue à la fois les tensions et conflits, les résistances, les dynamiques d'entraide et de coopération, au fil des liens sociaux entre des personnes qui ne se sont pas nécessairement choisies. Ainsi, s'attacher, comme le souligne Alain Morel, aux configurations résidentielles » et à la « morphologie des lieux » (*Ibid.* : 1-2) pour comprendre les relations qui se fabriquent autour du logement, est nécessaire. Cela pose la question sous-jacente de l'intimité, des différents statuts des habitant·es, des manières dont se construisent ou s'imposent des proximités, des contraintes, et des manières dont elles sont gérées. Cela pose aussi la question de savoir comment la cohabitation peut aussi déboucher sur des formes d'hostilité. Autrement dit, à la suite de Florence Bouillon, Marine Maurin et Pascale Pichon (2022 : 12), s'intéresser aux cohabitations, c'est interroger « les routines des sociabilités habitantes, sous formes de dons, d'échanges de biens et de services, de "visites au pauvre" dans l'espace public (Pichon, 2010) ou bien *a contrario* par des conflits et des rejets signifiés ».

Mais, vouloir regarder au-delà des solidarisations s'inscrit aussi dans une réflexion issue d'un malaise ressenti dans certaines configurations sociales où le caractère inégalitaire des rapports sociaux entre « établi·es » et « migrant·es » m'a semblé ressortir, parfois de façon violente. Finalement, en faisant ce détour par la question de l'usage du terme « solidarité », on comprend que ce dernier a d'abord été tissé avec un nationalisme méthodologique, à un moment où l'État s'impose en acteur de la protection des individus et de manière préférentielle, des « nationaux ». Employé par la suite pour décrire non plus le lien entre l'État et ses « administré·es », mais la pluralité des liens entre personnes installées, en cours d'installation, en circulations, dans un contexte de durcissement des conditions d'entrée et de séjour des étranger·ères, le terme « solidarité » me semble toujours relativement confus. Ce trouble reflète la grande diversité des utilisations qui en sont faites. Si toutes semblent vaguement converger vers une volonté de souligner les liens d'interdépendance entre humains, il reste toujours que cette notion est aussi

empreinte d'un idéal moral à la fois dans ses acceptions dans le langage courant, et dans le vocabulaire politique politicien (à l'instar de la notion d' « hospitalité » sur laquelle je me suis précédemment arrêtée, mais qui, nous l'avons vu, bénéficie, elle, d'un cadre théorique plus conséquent et réactualisé dans le contexte d'hostilité que le monde contemporain connait depuis 2015). En outre, selon mes observations, ce terme, surtout employé par les « établi·es » engagé·es, est très peu repris par les personnes venues de pays étrangers. En poursuivant la recherche bibliographique, je me suis aperçue que la notion de « solidarité » faisait l'objet de questionnements Outre Atlantique. En 2020, les géographes Hardal Bauder et Lorelle Juffs publient un article dans la revue *Journal of Ethnic and Migration Studies*, intitulé « "*Solidarity" in the migration and refugee literature : analysis of a concept* ». Les chercheur·es soulignent l'absence fréquente de définition de ce terme pourtant très employé dans la littérature scientifique, en faisant un concept « complexe, multidimensionnel et normatif » qui reste flou (Bauder et Juffs, 2020 : 46-47). Ils constatent que, souvent, la « solidarité » est employée pour évoquer des thématiques spécifiques comme la religion, la famille, la politique de l'Union européenne, ou encore l'hospitalité ou l'activisme des « migrants », et qu'il existe un chevauchement entre ces différentes manières de la mobiliser. Ces auteur·es analysent également ce concept comme étant « eurocentrique » (*Ibid.* : 48) : son usage reflèterait généralement les fondements philosophiques occidentaux de cette notion, hérités des Lumières. Ils font ainsi le constat d'une faible prise en compte des points de vue des « migrant·es » et affirment que « l'intégration des notions autochtones de solidarité […] pourrait contribuer de manière importante à la décolonisation des connaissances scientifiques sur la migration » (*Ibid.* : 60-61 – ma traduction). C'est dans un souci similaire que j'ai cherché à questionner le vocabulaire employé par mes interlocuteur·ices venu·es du Sénégal, de la Guinée, de l'Irak, de la Géorgie ou encore du Kosovo. Le fait de ne pas parler leur(s) langue(s) respective(s) a probablement contribué à rendre la tâche particulièrement complexe. Beaucoup d'entre eux et elles ont commencé à employer le mot « solidarité » selon les circonstances, dans l'interaction avec des personnes établies, et surtout pour décrire des actions en commun par ailleurs clairement affichées comme « solidaires » par leurs initiateurs et initiatrices : l'aide alimentaire dans une association ou la cuisine collective suite à une expulsion de squat, par exemple. En revanche, pour décrire les liens tissés au quotidien avec les un·es et les autres, c'est très rarement le registre des « solidarités » qui fait son entrée. Ceci me conforte dans l'idée d'employer cette notion avec précaution et non comme un allant de soi qui aurait tendance à en masquer les dimensions processuelle, relationnelle, normative, morale, et à en faire un mot-valise consensuel. Au contraire, parler des fabriques des solidarisations, et dévoiler la complexité et la diversité des liens qui naissent des rencontres auxquels elles donnent lieu, permet

d'investiguer les dessous, ou les coulisses pour parler en des termes goffmaniens, de ces processus, en s'émancipant d'un cadre de pensée aux aspects dogmatiques.

Conclusion du chapitre 1.

Cette conséquente revue de la littérature nous a fait parcourir plus d'un siècle à travers quelques recherches en sciences sociales, articulées à la question du traitement politique de la présence des personnes étrangères en France. Nous avons vu comment « la solidarité » a d'abord été traitée dans la sociologie de Durkheim (2013 [1893]), sans lien avec les questions migratoires mais déjà empreinte d'idéologie autour de la construction de l'État-nation. Placer la focale sur la question résidentielle et alimentaire m'a permis d'illustrer comment la « solidarité publique » incarnée par l'État social s'est traduite par une préférence nationale historiquement construite (Abdallah et Dewitte, 1996 ; Noiriel, 2024), dans un État où les étranger·ères sont produit·es en acteur·ices idéologiques négatifs·ves (Althabe, 1985). Pour se préserver du nationalisme méthodologique et prendre du recul sur le mot « solidarité » en continuant à le contextualiser au fil de l'évolution des politiques migratoires, les recherches sur les notions de résistances (Scott, 1985 ; 2009), de mobilisations et de « causes » se sont avérées fort utiles. Elles ont permis, d'une part, de replacer l'engagement des « migrant·es » au cœur de l'analyse (Brücker, Veron et Vertongen, 2019), ainsi que leurs résistances quotidiennes et, d'autre part, de donner à voir « qui » se mobilisent auprès de ces personnes, « pourquoi » et « comment ». Cela nous a conduits à explorer la notion d'hospitalité (Agier, 2018 ; Agier, Gerbier-Aublanc et Masson Diez, 2019) et celle de don (Mauss 2023 [1925]), qui bénéficient d'un cadrage théorique plus conséquent que celle de « solidarité » (à laquelle elles sont néanmoins intimement liées) et qui sont abordées tant à partir de la question résidentielle qu'alimentaire, en tant que relations sociales et liens entretenus entre des individus. Finalement, interroger les liens au prisme des solidarisations renseigne sur la manière dont celles et ceux qui s'engagent auprès des « migrant·es » agissent dans un monde globalisé incertain et revendiquent leur « solidarité » dans un contexte où l'État n'est plus tant protecteur que menaçant (Abélès, 2006 ; Le Courant, 2022). Pour autant, ces liens nécessitent d'être regardés non seulement au prisme des « solidarités » mais également au-delà de ces dernières. C'est ce que donnent notamment à voir les travaux sur les cohabitations (Bouillon, Maurin et Pichon, 2022). La façon dont le terme « solidarité » est encore aujourd'hui à la fois peu défini dans la recherche francophone, teinté d'une idéologie et surtout objet d'un langage des majoritaires sociologiques (Bauder et Juffs, 2020), termine d'apporter la preuve de la nécessité de ne pas circonscrire l'analyse aux seules « solidarités » prises pour acquises.

A partir de là, que dire désormais de ce que je pense modestement apporter à la recherche en anthropologie ? En croisant les questions migratoires avec celles des mobilisations, de l'alimentation et du logement, j'ai suivi un raisonnement inductif qui m'a conduite à vouloir décortiquer ce qu'il se produisait, dans des situations mouvantes, entre des personnes qui se rencontraient au nom de ce que certaines nomment « la solidarité ». Parce que ce terme m'a semblé peu satisfaisant, trop étriqué et glissant, pour décrire la complexité de ce qu'il se passe au quotidien, je propose de regarder de plus près les liens entre des personnes qui ne jouissent pas des mêmes droits, des mêmes statuts administratifs et, *in fine*, dont la vie n'est pas politiquement traitée à valeur égale (Fassin, 2018). Cela ne signifie pas qu'il faille ignorer les processus de solidarisation, mais d'accepter de regarder au-delà, pour voir ce qu'ils génèrent d'autre en termes de liens, puis d'essayer de les décrire, davantage que de les qualifier.

Questionner les liens c'est regarder la relation qui se métamorphose, celle qui évolue, qui se mue ou qui mute en fonction des situations. Celle qui raconte des liens qui « sauvent », qui permettent de « survivre », de « vivre ». Ce sont des liens qui libèrent (de la rue par exemple, lorsqu'elle est vécue comme une angoisse), qui rassurent, qui soignent, qui nourrissent, qui logent, qui aident, qui enferment aussi, qui contraignent, qui dominent, qui brutalisent, qui mettent à la rue, qui contrôlent… remplis de contrastes. Ils nécessitent de les regarder longuement, puisqu'ils changent avec le temps, et de les observer avec minutie, parce qu'ils se révèlent dans toute leur complexité en dehors des projecteurs. C'est autour de la table, dans les couloirs, entre deux portes (…) que les liens et tous les gestes et paroles qui les composent, sont intéressants à observer. S'enquérir des liens, c'est aussi être attentive à leur perte, leur manque… à tous les moments de flottement durant lesquels ces derniers semblent surtout briller par leur absence, puis remarquer les manières dont chacun·e essaie d'en (re)créer coûte que coûte. Pour cela, le paradigme du don et de ses violences (Bonzi, 2023) est un riche outil théorique à mobiliser et à mettre en tension avec le modèle capitaliste dans lequel des « restes », nous le verrons, sont mis en circulation parmi les personnes établies et *outsiders*.

La question de l'hébergement, celle de l'alimentation et celle de l'engagement, des mobilisations, revendiquées comme actes de « solidarité », s'entrecroisent dans différents espaces. Les squats en sont le point névralgique de mon étude. Dans un étirement du dedans vers le dehors, en fonction des politiques qui tolèrent ou qui expulsent ces lieux de vie et donnent le tempo de quotidiennetés sur le qui-vive, d'autres endroits s'avèrent propices à la fabrique des liens. Parmi eux, les associations d'aide alimentaire, la rue et les domiciles de tiers « hébergeur·euses », occupent une place centrale. Ces lieux sont liés au travers des parcours résidentiels, alimentaires et d'engagement de mes interlocuteur·ices. Regardons ces endroits dans lesquels les gens se meuvent

et s'émeuvent, ceux dans lesquels des intimités sont bricolées, négociées et des manières d'être, de vivre, de faire ensemble, repensées. Embarquons aux côtés de ces personnes pour entendre ce qu'elles ont à dire, pour avoir un aperçu de ce qu'elles vivent. Nous verrons ainsi comment les « établi·es », les « migrant·es » et l'État, dessinent un paysage mouvant des modalités de (sur)vies contemporaines, où s'entrelacent les dimensions biologique et biographique (Fassin, *op. cit.*), mises en évidence par les questions, intimement reliées, du « manger » et du « dormir ».

Chapitre 2. « Nous voulons être des exemples » : la « réquisition », une mise en acte du droit d'habiter ?

Ce chapitre a pour vocation d'amorcer la connaissance avec les personnes investies dans le « milieu squats » en général, et auprès des personnes migrantes sans abris (Eloy et Lièvre, 2023) en particulier. Je m'arrêterai plus particulièrement sur le collectif du *Squid*, qui est celui par lequel je suis entrée dans les lieux de vie habités principalement par des « migrant·es » et, nous le verrons, « gérés » par les membres établi·es du collectif. En remontant le fil de leurs engagements, il sera question de comprendre les causes qu'ils et elles défendent, pour voir comment celles-ci se fabriquent, entrent en résonnance, en conflit, s'emboitent et se dissocient au fil des temporalités, selon les contextes, les politiques publiques et les personnes qui agissent. Interroger le « pourquoi » de l'engagement permet *in fine* de mettre en lumière l'émergence de la question migratoire sur la scène des mobilisations bordelaises, dans les lieux « occupés[151] » et habités où se tissent des liens. En questionnant le « qui » s'engage, nous verrons l'hétérogénéité des profils et des manières de se mobiliser dans ou autour des squats.

En partant des revendications et des pratiques de réquisition de bâtiments vides de mes interlocuteur·ices, au fil de leurs existences et des évènements vécus, je propose une visite narrative de la métropole bordelaise. Accéder à une connaissance un peu plus « sensible » de cette métropole se combine avec une perspective d'analyse objectivable. À partir d'exemples situés dans le temps et l'espace, j'inscris ma réflexion anthropologique dans l'analyse des dimensions de l' « accueil » offert aux personnes exilées par des acteur·ices sensibles à l' « inhospitalité d'État » (Fassin, Morine

[151] Dans le vocabulaire des personnes suivies sur le terrain et qui se considèrent comme engagées, le terme « occupation » est souvent employé en synonyme de « réquisition » pour décrire l'action de squatter. Certaines personnes accolent l'adjectif « citoyenne » à l'acte de réquisition pour délimiter le champ de l'action militante et la distinguer du « pouvoir de réquisition », de l'État, du Maire ou encore, du Préfet. La distinction est opérationnelle lorsqu'il s'agit de parler en termes juridiques et, dans une dynamique politique, de renvoyer les pouvoirs publics à ce qui est considéré comme leurs manques. En témoigne, par exemple, une publication sur la page *Facebook* du collectif du *Squid* (juillet 2019) sur laquelle est copié un extrait de l'article L2212-1 et 5 du code général des collectivités territoriales, selon lequel le Maire dispose d'un pouvoir de police générale en vertu duquel il peut prononcer « la réquisition de locaux vacants nécessaires au logement des personnes ou des familles sans abri et ceci sans qu'un texte le prévoie expressément ». Il est alors question de faire une distinction entre les actions des militant·es qui « occupent » des bâtiments vides pour proposer à des personnes sans logement d'y résider, tandis que la municipalité est appelée par les militant·es à « réquisitionner » et est critiquée de ne pas exercer ce pouvoir. La critique s'est faite d'autant plus vive après les élections municipales de 2020, lorsque Bordeaux est devenue « écologiste » et étiquetée « à gauche » : les personnes que j'ai rencontrées et qui se mobilisent dans les squats, auprès des sans-abris et plus spécifiquement des « migrant·es », ont toujours connu une municipalité « à droite » et racontent qu'elles « attendaient plus » de ce basculement politique historique.
Dans les faits, il semblerait que la question de la réquisition ne soit pas si simple et ne puisse fonctionner sur seule volonté du Maire : la procédure légale stipule que l'usage de ce droit doit répondre à certaines conditions d'urgence et en dernier recours lorsqu'aucune autre solution de relogement n'a pu être trouvée. Les applications concrètes restent rares.

et Quiminal, 1997 ; Agier, 2018 ; Le Courant, 2022), ici, par la lorgnette des squats. Ce chapitre ouvrira donc également la réflexion sur les questions de l'habiter, puisque c'est l'une des portes d'entrées que j'ai choisies pour aborder la question des liens.

2.1 « Les mondes des squats »[152] bordelais

Le milieu des squats est extrêmement varié. Les travaux sur le sujet, malgré des points de divergence qui se cristallisent notamment autour de la définition retenue pour le terme squat et des tentatives de classifications, convergent vers ce même constat. Pour mieux comprendre ce phénomène d' « occupation sans droit ni titre » (selon la définition juridique), les chercheur·es spécialisé·es sur le sujet ont proposé des typologies qui se basent principalement sur les fonctions de ces « lieux » (Bouillon, 2009), sur les « logiques d'utilisation publique » de ces « locaux » (Péchu, 2010) ou encore, sur les « configurations » de squats (Pruijt, 2013). En parcourant ces travaux, on remarque l'émergence de deux grandes catégories de squats : d'une part, ceux dont la vocation première est de répondre à un besoin d'hébergement pour les personnes précarisées et, d'autre part, les espaces politisés, de revendications militantes. Quelques précisions méritent d'être apportées. Hans Pruijt (*op. cit.*) propose de distinguer le squat de privation (motivé surtout par le besoin d'un abri), le squat comme stratégie de logement alternatif (les squatteur·euses occupent un lieu pour créer des d'autres manières de vivre ensemble), le squat entrepreneurial (qui ne vise pas le logement mais l'organisation d'activités : centres sociaux et bars par exemple), le squat de conservation (l'occupation vise à préserver des bâtiments abandonnés qui risquent d'être détruits ou réaménagés) et le squat politique (en tant qu'outil de protestation face à l'État). Cécile Péchu (2010) analyse les squats en termes de « logiques » : l'une, « classiste », est, selon l'auteure, tournée vers la question du droit au logement tandis que l'autre, « contre-culturelle » est abordée comme une « fin en soi » dont l'objectif est tourné vers une « utopie communautaire » dans la revendication d'un « droit à l'espace pour vivre ou créer autrement » (page 19). Florence Bouillon (2009), qui s'intéresse à la quotidienneté dans les lieux vacants habités, distingue quant à elle les squats « d'activité » (artistique, politique) et ceux de « pauvreté » dans lesquels vivent plus particulièrement des personnes précarisées, dont des « migrant·es ». Elle précise en revanche qu' « il n'existe pas plus de figure "typique" de squatteur que de monde des squats unifiés » (*Ibid* : 18). Par son travail ethnographique, Florence Bouillon propose de regarder « comment les squatteurs produisent leurs mondes » (*Ibid.* : 14) et donne à voir en quoi les squats sont aussi des « espaces ressources »[153]. Son enquête permet

[152] Ce titre est une référence à l'ouvrage de Florence Bouillon (2009) issu de sa thèse de doctorat.
[153] Sur ce point, voir également Isabelle Coutant (2000).

par ailleurs de penser l'hétérogénéité de ces espaces de « corésidence » (*Ibid.* : 22) entre des populations très hétéroclites (Breviglieri et Pattaroni, 2005 : 275). Ces aspects m'ont semblé essentiels pour me situer dans une démarche consistant à traduire le plus fidèlement possible la complexité des réalités qui ont composé le paysage des squats bordelais au moment de l'enquête.

J'ai pris la mesure de l'extrême variété de configurations de ces lieux habités en suivant certaines personnes au fil de leurs pérégrinations : celles qui y vivent et celles qui y passent, en général pour rendre visite aux habitant·es, et qui m'ont embarquée à leurs côtés. Des squats discrets, silencieux voire invisibles et des « lieux de vie » (comme certain·es militant·es les nomment) par opposition bien plus bruyants et revendicatifs, coexistent dans les rues de la métropole. Au milieu de ce paysage diversifié, les bâtiments dont le collectif du *Squid* revendiquait l'occupation semblaient tracer un trait d'union : ils étaient en quelque sorte à la jonction entre abris de fortune, squats de pauvreté et squats militants et organisés ou d'activités, selon les temporalités et les termes retenus, à la suite de Florence Bouillon (*op. cit.*). Autrement dit, « [l]es logiques se combinent et les squats sont divers en termes de population accueillie » (Aguilera, 2012 : 105). Ceci me conduit par ailleurs à ne pas inscrire ma réflexion dans une typologie spécifique, mais davantage de considérer les squats en tant que « lieux d'habitation » (Bergeon, 2014 : 10) et plus encore de cohabitation, dans lesquels une diversité de « profils » de personnes et de pratiques se rencontrent, et créent des liens qui varient au cours du temps. Etant entrée sur le terrain en passant les portes du *Gars Rage* (squat revendiqué par le collectif du *Squid*), je centrerai mon propos sur ce collectif et « leurs » bâtiments dans ce chapitre[154]. Gardons en mémoire qu'ils ne représentent qu'une partie des squats existants dans le Bordelais. Ils sont des espaces dans lesquels entrent en relation des personnes qui se disent appartenir au « milieu squats », « autonome », « anarchiste » ou « libertaire » (selon les termes employés par mes interlocuteur·ices)[155], et d'autres qui découvrent ce milieu par besoin d'un abri et/ou pour rejoindre « la lutte » ou « le combat » que les premières affirment mener. Ce chapitre en présentera le contenu, les évolutions et les acteur·ices impliqué·es, afin de comprendre comment un collectif « de squatteur·euses » s'est ouvert sur la ville en créant ce qu'ils et elles nomment au

[154] J'évoquerai d'autres de ces habitats dans lesquels j'ai été de passage entre 2019 et 2022, lorsque j'aborderai la question de l'aide alimentaire (chapitre 3) et du lien qu'elle entretien avec les squats, à travers les acteur·ices qui naviguent entre les deux.

[155] La question « anarchiste » est importante à resituer dans l'histoire des mouvements sociaux. Sur ce point, je renvoie notamment aux travaux de David Graeber (2018 [2006]) et à ceux de Philippe Pelletier (2021). Cécile Péchu (2010) donne aussi une perspective historique sur la place du mouvement anarchiste dans « le milieu squats ». Il n'y a pas de réel consensus sur l'acceptation des termes « anarchie », « autonomie » et « libertaire » parmi mes interlocuteur·ices, mais quelques références communes (qui ne font pas toujours consensus elles non plus !). Marine cite Proudhon (théoricien français du XIXème siècle se réclamant de l'anarchie) par exemple, tout en précisant qu'elle « ne le porte pas dans son cœur », pour définir, face à l'anthropologue, sa vision de l' « anarchie ». Elle me dit ainsi que celle-ci correspond à « l'ordre sans la hiérarchie ». J'y reviendrai plus abondamment dans les chapitres 5 et 6, au moment où il s'agit de pointer les contradictions entre le désir d'autonomie et ses contradictions, dans la mise à l'épreuve que représente les cohabitations dans les squats où vivent aussi – et surtout – des personnes exilées.

départ un « centre social autogéré » (Bouillon, Fourmequin et Louey, 2012 ; Martínez, 2018 ; Aguilera et Ferchaud, 2020 ; Péchu, 2020)[156], dans lequel l'accueil des « migrant·es » est devenu central, sans que ses fondateur·ices ne l'aient prévu. Je reviendrai plus loin dans ce chapitre sur les manières dont le *Squid* « centre social autogéré » est décrit par ses initiateur·ices. Retenons pour le moment qu'il désigne à la fois le nom du collectif et du premier squat que ses membres ouvrent et dans lequel ils et elles fondent ledit « centre social autogéré ».

***

Le 16 avril 2019, c'est un jour de *Chorba sans frontières* au *Gars Rage*. Je m'y rends pour la première fois. Sur le trottoir, contre le bâtiment en pierre, des légumes en fin de fraîcheur sont entreposés dans des cartons, sur un bureau un peu abîmé. À la craie blanche, sur le mur, il est écrit en lettres bâtons « GRATUIT SERVEZ-VOUS ». Le bas du portail enroulable à moitié relevé est aux couleurs de nombreux pays d'Afrique : vert, jaune, rouge. J'entre et rejoins une grande salle commune toute en longueur qui sert d'espace de convivialité, autour de la cuisine et s'ouvre sur un espace extérieur se faisant à la fois terrasse et jardin potager. À l'intérieur, on retrouve les mêmes couleurs : un drapeau du Congo est accroché sur l'un des murs, au-dessus de l'espace dédié au nettoyage de la vaisselle. Une tenture à l'effigie de Bob Marley habille un meuble qui fait office de comptoir où sont préparées et servies des boissons, du café surtout. Des tables et des chaises dépareillées sont réparties de part et d'autre de la pièce. Une cuisine a été aménagée à partir de matériels de récupération. Un groupe d'une dizaine d'hommes discutent et négocient la répartition des rôles pour la préparation du repas du soir. Je me mélange au groupe, on me souhaite la bienvenue. J'explique en quelques mots les raisons de ma présence et, rapidement, nous nous mettons en cuisine. En discutant et en écoutant ces gens parler, je commence à comprendre les différentes « places » que ces personnes occupent : certaines sont habitantes du *Gars Rage*, d'autres pas, certaines semblent être « décideuses » à l'intérieur du collectif, d'autres moins. Des gestes amicaux et des mots tendres fusent dans la pièce entre certaines personnes. J'écoute des bribes de conversations dans des langues que je ne comprends pas. L'ambiance, sur fond musical de reggae, me fait chaud au cœur. Je ne trouve pas ici les stéréotypes généralement associés « aux squats », comme lieux de relégation, de saleté, de violences. Cela ne m'empêche pas pour autant de remarquer l'apparition de quelques tensions. Surtout, j'observe que le discours affiché par le collectif, sur des banderoles dans l'espace public et sur internet, d'une commune appartenance (« Nous sommes le *Squid*, nous sommes nombreux ») et d'un mode de fonctionnement dit « autogéré » et en rupture avec toute forme de « hiérarchies » et de « dominations », se combine avec la création de « statuts » dont il me reste alors à comprendre la fabrication, la teneur et la portée pour mes interlocuteur·ices.

Extrait de journal de terrain (retravaillé), 16 avril 2019

***

[156] Les « centres sociaux autogérés » ou « occupés et autogérés » (Martínez, *op. cit.*), surtout présents en Europe du Sud (Péchu, 2020), sont des « squats politisés » (Aguilera et Ferchaud, 2020) qui peuvent éventuellement faire l'objet d'une institutionnalisation (*Ibid.*). Ils sont considérés comme des lieux de sociabilité à l'échelle locale au travers d'organisation d'activités politique, culturelle, sociale (*Ibid.* ; Bouillon, Fourquemin et Louey, *op. cit.*). Bien qu'ils tranchent historiquement avec les mouvements de squats revendiquant le droit au logement, on observe la coexistence de plusieurs logiques (Péchu, *op. cit.*). Ainsi, ces squats sont à la fois des lieux d'habitation, de contestation face à la spéculation urbaine et sont en lien avec des mouvements sociaux de résistance à différentes formes d'oppression (Martínez, *op. cit.*).

Au cours de ce premier échange et de tous ceux qui ont suivi jusqu'à l'expulsion du *Gars Rage* en juillet, je découvrais ce qu'était le *Squid* à travers les discours et pratiques des personnes que je côtoyais. Pour retracer la genèse du collectif et mieux cerner ses métamorphoses, j'ai ensuite procédé de deux manières combinatoires : par la conversation d'une part, en revenant sur son existence avec plusieurs personnes en ayant fait partie de près ou de loin[157], et par la consultation d'archives d'autre part, en épluchant des articles de presse ainsi que les publications *Facebook* du collectif[158] précédant mon entrée sur le terrain. Plus je cherchais à comprendre comment ce « centre social autogéré » était né et plus je me questionnais sur le contexte historique, social et politique qui le précédait et dans lequel il s'insérait.

Revenir sur ce contexte permet de resituer les rencontres entre les « établi·es » et les « migrant·es » qui se sont déroulées dans les squats du *Squid* lors de mon enquête, dans un « régime d'historicité » qui ne reste pas circonscrit au présent (Hartog, 2003), malgré les urgences et menaces quasi-quotidiennes auxquelles ces personnes se confrontent. Ces lieux de vie méritent en effet d'être replacés dans une histoire plus longue des luttes pour le droit au logement. Cécile Péchu revient ainsi sur les prémices du squat dès la fin du XIXème siècle et après la Seconde Guerre Mondiale, dans plusieurs villes de France, en montrant comment « [l]es modes d'action trouvent toujours leur origine dans l'expérience quotidienne » (Péchu, 2010 : 21). Elle évoque les premiers exemples d'infra résistances (Scott, 2009) individuelles des « déménagements à la cloche de bois » au XIXème siècle, qui consistent, pour les locataires, à quitter leur logement sans payer les derniers loyers dus. Il n'est pas encore question des mouvements collectifs de « réquisitions », qui trouvent, eux, à s'exprimer dans les années 1970 et sont « étroitement lié[s] à la question urbaine » (Aguilera et Bouillon, 2013 : 134). Les squats s'inscrivent ainsi dans la « situation critique » (Fassin, 2023) correspondant à la difficulté d'accès à l'habitat et au mal-logement d'une partie de la population, dont les immigrant·es représentent une part considérable, depuis les bidonvilles des années 1960-1970 aux cités de transit, hôtels meublés et autres abris de fortune[159].

[157] Je fais référence aux personnes qui se sont revendiquées comme membres du *Squid* au moins pendant une période donnée : les « militant·es » et ceux et celles qui le sont devenu·es (formant le « noyau dur » du collectif), ainsi que les « bénévoles » ou « membres du *staff* », dont des personnes exilées vivant dans les squats en question (j'y reviendrai en détails dans le chapitre 5). Par extension, je fais également référence à des personnes qui ont côtoyé le collectif dans un travail de coopération, notamment des « bénévoles » ou « militant·es » d'autres collectifs et/ou associations intervenant plus largement dans les squats et autres formes d'habitats précaires, et plus spécifiquement auprès des « migrant·es ».

[158] La page *Facebook* du collectif est alimentée par différentes personnes mais plus particulièrement par Jo et Marine.

[159] Je renvoie les lecteur·ices au chapitre premier dans lesquels je reviens notamment sur les travaux des différents auteur·es qui se sont penché·es sur ces questions, ainsi qu'à l'article de Pierre Eloy et Marion Lièvre (2023) montrant les liens historiques entre question migratoire et sans-abrisme.

En faisant une recherche systématique dans les archives du quotidien régional le *Sud Ouest* à partir du mot-clé « squats », sur les quatre-vingt dernières années[160], j'ai essayé de retracer les occurrences de cette thématique au long de la deuxième moitié de XXème siècle jusqu'à aujourd'hui. Le 10 avril 1972, le journal évoque brièvement les actions de squattage sous l'impulsion « des équipes du "Secours Rouge"[161] à Paris. Le 17 mai 1978, Bordeaux est évoquée à travers l'exemple de familles occupant des appartements « dont personne ne veut », des « marchands de sommeil », des bidonvilles et de l'habitat insalubre, mais aucune information ne laisse supposer un lien avec la question migratoire. Les articles sur le sujet sont peu nombreux dans les années 1980 et les squats semblent davantage concerner les « SDF ». Cela se confirme dans les années 1990, tandis qu'une mobilisation voit le jour dans le quartier Saint-Michel. Celle-ci fait l'objet de quelques travaux en sciences sociales. Muriel Villeneuve (2002) analyse ainsi le « mouvement des squatters de Bordeaux » par la lorgnette de la « mobilisation inattendue » des sans-logis. Il est question des prémices du mouvement par l'organisation de soupes populaires et de campements, puis de la réquisition d'un bâtiment et, *in fine*, de l'institutionnalisation du squat. Au terme de sept années de terrain, la chercheure soulève la capacité de mobilisation des personnes SDF elles-mêmes, des liens avec le tissu associatif local et de la manière dont les pouvoirs publics se sont emparés de la problématique du sans-abrisme. Son analyse s'inscrit dans un contexte sociétal où la lecture privilégiée de la question sociale demeurait la lutte contre les exclusions, qui plus est, en pleine campagne pour les élections municipales. Dans son ouvrage sur le « savoir-survivre » des SDF dans la ville, Djemila Zeneidi-Henry (2002) s'empare également de cette mobilisation bordelaise[162]. Elle y souligne les zones de tensions et de conflits parmi les personnes engagées, entre celles qui promeuvent les squats et poursuivent les réquisitions, et celles qui en délégitiment l'existence au profit des structures institutionnelles. Deux points névralgiques constituent le nœud de l'argumentaire des « pro » hébergement institutionnel : le rapport à la loi (le squat comme pratique illégale devient illégitime face à la possibilité d'habiter légalement) et l'aspect sanitaire-sécurité (le squat come lieu insalubre, dangereux, violent), grâce auxquels se révèlent les dimensions morales de l'habiter et *in fine* de la « vie bonne » (Butler, 2014). Du point de vue des défenseur·euses du squat en tant qu'expression militante de leur engagement, le caractère essentiel de ce type de lieux est sans équivoque : tout en permettant aux résident·es d'échapper aux contraintes des foyers d'hébergement, le squat est considéré comme un espace de « réinsertion » potentielle, dans lequel il est possible de développer un accompagnement social alternatif (Zeneidi-Henry, *op. cit.* :150-151).

[160] Les archives en ligne sont disponibles à partir de 1951.
[161] Crée en 1970, le Secours Rouge regroupe des militant·es d'inspiration maoïste qui mènent des occupations de logements vacants principalement dans la région parisienne, le Nord de la France et à Toulouse (Péchu, 2010 : 60 et suivantes).
[162] Elle y consacre un chapitre intitulé « Une structure gérée par les SDF » (Zeneidi-Henry, 2002 : 143-149).

Je reviendrai, plus loin dans ce chapitre, sur les manières dont ce point de désaccord se réactualise parmi les personnes engagées dans ou autour des lieux d'habitation informels, où vivent majoritairement des personnes exilées. Le 13 novembre 1996, un article du *Sud Ouest* donne la parole à l'association Médecins du monde (MDM), historiquement engagée dans les habitats précaires – comme me le raconte Morgan, ancien salarié de l'association en tant que coordinateur de la « mission squats » portée par MDM entre 2014 et 2022 en Gironde[163]. Dans l'article précédemment évoqué, les bénévoles s'alarment de la demande croissante de nourriture de la part des personnes qu'ils et elles rencontrent, tandis que ce n'est pas leur domaine de compétence initial. Ils et elles font le constat que, parmi les personnes qui les sollicitent pour la santé et l'alimentation, ne figurent pas que des SDF mais aussi des « étrangers non expulsables » définis comme « parents d'enfants français ».

Au tournant des années 2000, c'est la « question Rom » (Olivera, 2011 ; Fassin et *al.*, 2014 ; Lièvre, 2014) qui occupe la scène médiatique : le retour des bidonvilles, dans lesquels vivent des personnes dites « Roms », est construit en problème public. Dans la métropole bordelaise, des associations comme Médecins du Monde, intervenant dans les squats et bidonvilles où vivent ces personnes, dénoncent le traitement qui leur est réservé. Les expulsions sont notamment déplorées. Cette même association fait un bilan, relayé par le *Sud Ouest* le 20 juin 2009 : entre 1000 et 2000 « Roms » peupleraient des lieux d'habitats précaires depuis le début des années 2000. Des réunions entre associations et pouvoirs publics sont organisées pour essayer de « trouver des solutions », mais la problématique du logement s'articule à celle des politiques migratoires dans un État, qui, pour rappel, mène davantage une politique inhospitalière voire d'hostilité. Les « Roms », construits en figure problématique (Olivera, 2014,) en sont particulièrement les cibles entre la fin des années 1990 et le milieu des années 2010, au rythme d'une succession de décisions politiques[164]. En 2014, la Communauté Urbaine de Bordeaux (la CUB – ancêtre de la métropole) met en place une

[163] Morgan (42 ans en 2024, ex-salarié de MDM, se définit comme « militant »), me raconte, que l'association MDM s'est engagée au cœur des « lieux de vie informels » depuis la fin des années 1990, initialement davantage dans les bidonvilles. Les programmes d'intervention de l'association, alors nommés « Mission Roms », sont devenus dans les années 2010 des « missions squats ». Leur objectif est présenté par mon interlocuteur comme l' « accès aux soins et aux droits en général ».

[164] Parmi les décisions politiques les plus marquantes, en France (Olivera, 2014) :

- 1998, l'État français prive les Roumains de l'accès au droit d'asile
- 2003 : concept de « pays d'origine sûr »
- Fin 90, contexte électoral : questions sécuritaires et lutte contre l'immigration « subie ». Une image négative des « Roumains » diffusée par les médias
- 1er janvier 2002 : citoyens roumains et bulgares obtiennent le droit de circuler librement (espace Schengen), mais pour une durée de 3 mois en tant que « touristes » (sans droit de travailler)
- 1er janvier 2007 : Bulgarie et Roumanie membres de l'U.E mais en France, « régime transitoire » limitant l'accès au marché du travail et aux droits sociaux, de fait.
- 1er janvier 2014 : fin des « mesures transitoires ».

opération de médiation qui intervient spécifiquement auprès de ces citoyen·nes européen·nes, *via* le Groupement d'Intérêt Public (GIP)[165]. L'heure est à la perspective de relogements : les premiers dispositifs entre les années 2012 et 2015 sont centrés sur les Maîtrise d'œuvre Urbaine et Sociale (MOUS) et visent à l'accompagnement de ces personnes vers le logement – social notamment, mais pas uniquement. Ils sont succédés par les Espaces Temporaires d'Insertion (ETI), depuis 2018. À Bordeaux, des familles dites « roms » sont alors relogées dans des mobil-homes.

Dans les années 2010, les membres d'associations comme MDM font un constat nouveau : les squats de la métropole bordelaise sont aussi occupés par des personnes qui arrivent du monde entier et qui demandent l'asile. Le 13 novembre 2015, année marquée par la construction politico-médiatique de la « crise migratoire », le *Sud Ouest* publie un article sur un squat du centre-ville : dans un ancien collège, quarante « demandeurs d'asile sahraouis » mais également des Bulgares et des « migrants africains », ainsi qu'un Italien venu pour travailler dans les vignobles alentours, ont trouvé refuge. Ils et elles sont accompagné·es, notamment, par « Paquito », un homme connu localement pour son engagement auprès des personnes précarisées, des « migrant·es » en particulier. Je le croiserai quelques années plus tard à deux ou trois reprises lors de manifestations ou dans des squats. De nombreuses personnes établies et/ou (im)migrantes, embarquées dans les squats bordelais, m'ont parlé de lui comme d'une « référence » en matière de savoir-faire de réquisitions de bâtiments vacants et pour ses qualités humaines. Paquito est décédé d'une maladie en 2022. Je souhaitais lui proposer un jour un entretien, je n'en eus pas le temps. De lui, je connais surtout ce que les personnes que j'ai rencontrées et qui sont impliquées dans le « milieu squats », y compris des habitant·es « migrant·es », en disent : un « ouvreur » (ainsi sont nommées les personnes qui maîtrisent le savoir-faire de l'ouverture de bâtiments vacants) qui, entre autres, « formait » à la réquisition[166] et distribuait de la nourriture dans plusieurs de ces lieux de vie. Sur les réseaux sociaux, dans un squat en bordure de la métropole bordelaise où il œuvrait essentiellement durant mes années de terrain, et jusqu'au Conseil Municipal, des hommages lui sont rendus[167]. Des discours, des poèmes, des chansons sont écrites pour lui. L'homme y est décrit, selon quelques termes employés de manière récurrente, comme un exemple dans le milieu « de la solidarité », « des

[165] https://www.bordeaux.fr/images/ebx/fr/CM/14082/8/acteCM/76683/pieceJointeSpec/164917/file/PV_00059611_D.pdf

[166] Ces propos sont ceux de Julia, bénévole très active dans le Collectif Bienvenu et particulièrement engagée « à titre individuel », dans les « squats de migrants ». J'y reviendrai dans le chapitre 3.

[167] https://rue89bordeaux.com/2022/06/disparition-de-francois-diaz-alias-paquito-le-milieu-de-la-solidarite-sociale-pleure-un-utopiste/?fbclid=IwZXh0bgNhZW0CMTEAAR3AI25q0Z5UaQLq2CiysVa57rrRcFTYSR7J91qrNlKzhOBKEAmWwdWwhVM_aem_Afd3jUW5EmJoH1LDKQax1gH0OKfza8LLf-sgZOa83kqMVKquz-i8fsVn4VlSgP9rt5lZ6J9PirDXK1tM-_rJ-zG9

squats », « de l'auto-gestion » ou encore, « de l'anarchisme », « de la lutte contre la précarité et le sans-abrisme ».

À Bordeaux comme ailleurs, les membres d'associations prennent la parole pour raconter les conditions de vie de ces populations nouvellement arrivées qu'elles accompagnent dans leurs démarches administratives, de santé, de recherche de logement (pensés comme formels et informels), de quête de nourriture ou encore, d'inscription scolaire des enfants. Les représentant·es des pouvoirs publics ramènent, eux et elles aussi, à l'avant-plan les conditions d'accueil de ces personnes (Agier, Gerbier-Aublanc et Masson Diez, 2019), et le dialogue déjà entamé avec les acteur·ices associatifs se poursuit, non sans désaccords : les expulsions continuent malgré la plus grande souplesse de quelques communes qui tolèrent certaines occupations de leur patrimoine immobilier vacant. Mais, de manière générale, ces différent·es acteur·ices se renvoient mutuellement la responsabilité du (mal) logement des « migrant·es » et de leurs (mauvaises) conditions d'accueil. Surtout, ils et elles reprochent à l'État de ne pas remplir ses obligations. C'est le manque de place dans les structures d'hébergement qui est notamment déploré. Au cours de l'année 2015, me raconte Morgan, ce qu'il nomme un « squat solidaire » est ouvert à Blanquefort – il est nommé le *Sherby*. Ce sont les prémices d'un travail de coopération entre MDM, « les ouvreurs et ouvreuses », les habitant·es (militant·es et en situation d'exil), ainsi que des avocat·es et d'autres « associations de solidarité ». Morgan replonge ainsi dans ses souvenirs et me fait partager son expertise : à cette époque-là, la « scène squats est émergente à Bordeaux » (tandis qu'à Toulouse par exemple, elle était déjà plus affirmée). Dans les années qui suivent, les ouvreur·euses réquisitionnent de plus en plus de bâtiments vacants.

Le 7 novembre 2017, le *Sud Ouest* fait le récit condensé d'une « réunion exceptionnelle » entre des élu·es de la Métropole et le préfet au sujet de « l'accueil des réfugiés ». La Plateforme d'accueil des demandeurs d'asile (Pada) de Gironde enregistre en effet de plus en plus de demandes depuis 2014. Les Sahraouis, les Albanais·es, les Algérien·nes, les Nigérian·nes et les Géorgien·nes sont surreprésenté·es. Les mineurs non accompagnés (MNA) sont également de plus en plus nombreux (Rigoni et Crenn, 2020 : 20-2)[168]. Le 14 mars 2017, le même quotidien régional raconte, lui aussi, l'existence de « squats solidaires ». Des « militant·es » font des « réquisitions citoyennes ». Ils et elles se logent dans des maisons vacantes appartenant à Bordeaux Métropole et y accueillent des personnes en difficulté, dont des « migrant·es ». Toujours dans ce même article, le lien est fait, même timidement, avec la question alimentaire : la coopération avec les « Enfants de Coluche », une association spécialisée dans la récupération et distribution de légumes est évoquée. J'entendrai

[168] C'est également ce que montre Léa Keller dans sa thèse (2024).

rapidement parler de cette association en débutant mon enquête. Shirley, l'une des membres de l'association, se présente comme « anarchiste » et « squatteuse ». Je ferai sa connaissance au cours de manifestations, lors de mobilisations contre des expulsions de squats ou lors d'ouvertures collectives de bâtiments vacants, ainsi que pendant le premier confinement dû à la Covid, tandis que l'association redoublait de travail pour distribuer de la nourriture dans les lieux de vie informels (chapitre 3). J'apprendrai plus tard qu'elle faisait également partie du *Squid* à ses débuts.

Les articles sur les squats, les « migrant·es » (ou « réfugié·es » selon les termes mobilisés), les actions des associations et des pouvoirs publics, se font globalement plus fréquents depuis 2015, et leur occurrence augmente de manière significative à partir de 2019 : année où je démarre mon enquête et où je me retrouve dans les méandres des expulsions, aux côtés des personnes que j'apprends à connaître (comme je l'expliquais dans l'introduction). En avril de cette même année, se tiennent les « États généraux des migrations » (EGM)[169]. Le 15 avril 2019, *Sud Ouest* relaie la parole des acteur·ices de plusieurs associations membres des EGM, dont Médecins du Monde, la Ligue des droits de l'homme (LDH) et le Réseau éducation sans frontière (RESF) : ils et elles dénoncent des « "faits inacceptables" dont la Gironde n'est pas épargnée », et demandent « une vraie politique d'accueil ». Créés en 2017, les EGM sont portés, en Gironde, par le collectif solidarité réfugiés 33 (CSR33) regroupant environ vingt organisations locales (Rigoni et Crenn, 2020 : 37). Les membres des EGM publient, en février 2018, le « livre noir de l'accueil des migrants en Gironde » et interpelle l'État, manifestant devant la préfecture bordelaise, puis à Paris, pour dénoncer des politiques migratoires qui se durcissent : les expulsions des squats et, plus largement, l'accès au logement et à l'hébergement, en sont un volet central, aux côtés de la rétention et des expulsions du territoire, de l'accès à la santé, de la scolarisation des enfants, ou encore, du traitement des dossiers administratifs[170].

Le *Squid*, « centre social autogéré », né dans ce contexte au croisement entre politiques migratoires qui se rigidifient, difficultés d'accès au logement et, je le rappelle, processus de métropolisation de Bordeaux et de gentrification de la ville – du quartier Saint-Michel notamment. Il s'inscrit donc dans un mouvement impulsé en 2015 par plusieurs ouvreur·euses. Selon Morgan (qui suit la plupart des lieux de vie informels dans le cadre de sa profession et selon les affinités qu'il développe avec les habitant·es), il s'agit alors d'un « énième coup d'un petit milieu très dynamique ». En revanche, le collectif n'exprime pas au départ la volonté de centrer ses actions

[169] Les EGM sont créés en juin 2017 à l'initiative de 470 organisations adressant un courrier au Président de la République. Elles demandent un changement des politiques migratoires et, faute de réponse jugée satisfaisante, entendent construire un « contre-pouvoir ».
[170] Voir notamment : https://www.christiancoulais.fr/soci%C3%A9t%C3%A9/collectif-solidarit%C3%A9-r%C3%A9fugi%C3%A9s-33/

autour des « migrant·es » – j'y reviendrai plus en détails à partir d'une conversation enregistrée le 8 octobre 2020 avec Marine (l'une des initiatrices du *Squid*), qui, par effort de mémoire, retrace face à moi l'histoire du collectif dont elle ne fait alors plus partie. Dans mes recherches d'archives du *Sud Ouest*, je constate d'ailleurs la parution d'un article en date du 29 février 2018, titré « Mobilisation générale face au grand froid ». Ce dernier évoque l'augmentation de la capacité d'accueil des hébergements d'urgence par la préfecture, toutefois insuffisante par rapport à la quantité de personnes sans domicile. La parole est donnée à Shirley, que j'évoquais plus haut. Elle y est décrite comme « membre du centre social autogéré *Squid* [qui] essaie, depuis son ouverture en décembre [2017], de répondre à toutes les problématiques que peuvent rencontrer les personnes à la rue ». La jeune femme y raconte que le collectif « "trouve des solutions à court terme" ». La question migratoire n'est pas évoquée.

Avant de poursuivre avec la création du *Squid*, je propose ci-dessous des extraits biographiques de Marine et de Jo, dans la mesure où ce sont les deux protagonistes principaux·ales de ce collectif au moment où j'ai démarré l'enquête et, de ce fait, les deux personnes dont je rapporterai le plus les propos.

Marine.

Lorsque je la rencontre, au *Gars Rage*, en 2019, Marine a 37 ans et un long parcours militant derrière (et probablement devant) elle. Parisienne, elle se dit issue d'une famille « de gauche » et ayant grandi auprès de parents « militants ». Elle fréquente le « milieu squats » depuis plusieurs années, dans différentes villes de France où elle a vécu (Paris et Marseille notamment). Elle me raconte avoir fait des études et s'être essayée à plusieurs professions. C'est de journalisme qu'elle me parle surtout, de son goût pour l'enquête et de l'écœurement qui l'a conduit à arrêter, le jour où elle s'est rendue compte de l'appétence qu'elle avait développé malgré elle pour les « malheurs des autres » et ce qui pouvait faire la une de la presse. Elle évoque aussi des expériences « dans le social » et une récurrence dans son parcours professionnel : l'incapacité à « tenir un taff plus de six mois ». Elle se qualifie d' « inadaptée sociale » et accuse « la société [d'être] malade ». Elle est en colère contre « le système », sous-entendu, capitaliste. Elle emploie en les alternant les termes « anarchiste » (ou « anar' »), « autonome » et « libertaire » pour qualifier un « milieu » auquel elle s'identifie. Evoquer ledit « milieu », c'est aussi, dans un étirement, parler des squats dans lesquels elle vit et estime militer, ainsi que les Zones à Défendre (ZAD) dans lesquelles elle a aussi été active avant notre rencontre. Elle y a rencontré d'autres militant·es bordelais·es, dont Jo, avec qui elle est en couple au début de l'enquête. Elle me raconte avoir subi des violences (sur lesquelles je n'épiloguerai pas) dans sa jeunesse, ainsi que des épisodes de dépression. Pour Marine, le squat est une manière de vivre « autrement » : elle milite à temps complet, acquiert des compétences liées au squat, développe des connaissances variées en lien avec les problématiques migratoires et la question de l' « accueil » des personnes étrangères en quête de

régularisation. Par son engagement, elle m'explique trouver « du sens » à sa vie. Mais, ce mode d'habitat précaire entre aussi en résonnance avec sa situation économique : « Moi je suis au RSA, je touche 450€, c'est le prix d'une chambre en colocation. Fin je veux dire, si je paye ça j'ai plus assez d'argent pour manger, je peux rien faire ! Je peux même pas me payer de courses, même pas mon abonnement de téléphone quoi ! ». Pour ces raisons, et face à un constat qu'elle dresse, d'augmentation du coût de la vie, des inégalités, elle juge le squat comme « une nécessité, pour de plus en plus de gens, aux profils hyper différents ». Grâce aux savoir-faire qu'elle a acquis, Marine « dor[t] beaucoup plus facilement » : elle « sai[t] se démerder ». Marine quitte Jo et le *Squid* et monte le collectif Partout chez Elles, avec « des copines » en 2021, sous la bannière duquel elles ouvrent le squat *L'Éclaircie* – lieux dans lequel nous apprenons à nous connaitre en coopérant.

Jo.

De Jo, je connais surtout ce que d'autres racontent et ce qu'il laisse paraitre de lui dans les vidéos qu'il publie sur internet. Je le croise lors des *Chorbas* du *Gars Rage*, en 2019, furtivement en général. Il avoisine alors la quarantaine. Il me donne l'impression d'un homme très occupé, s'affairant à droite, à gauche, pour la vie des squats du *Squid* : organiser des événements, faire des travaux, trouver de la nourriture, entretenir des liens avec les personnes avec qui le collectif coopère pour améliorer l'habitabilité des lieux et les quotidiennetés des habitant.es. Souvent, Jo se déplace, téléphone en main : s'il n'est pas en conversation avec des tiers, il est en train de filmer la *Chorba* du jour. Ensuite, il publie ces vidéos sur la page *Facebook* du collectif et appelle « tout le monde » à venir « donner un coup de main, boire un café, nous rencontrer […] ». Certaines personnes autour le nomment « chef », souvent en s'amusant du terme, car il fait débat parmi celles et ceux qui, à l'image de Jo, se revendiquent « anarchistes ». Le mot « chef » est alors tourné en concept ironique. Pour autant, c'est une posture qu'il a prise et que les autres lui reconnaissent. Il est le « *leader* charismatique » du groupe. Jo est un ancien boulanger, désormais au RSA. Il a été, me dit-il, « rempli de violence » mais a « fait un travail sur [lui] pour s'apaiser » (je reprends ses termes de mémoire). Après l'expulsion du *Gars Rage* en juillet 2019, je ne rencontre Jo qu'à de rares exceptions. Il fait l'objet d'une « ostracisation » : c'est le terme que j'entends prononcer à plusieurs reprises de la part des personnes avec qui, jusque-là, il coopérait : certaines engagées dans le « milieu squats », l'aide alimentaire, et plus largement auprès des « migrant.es ». Beaucoup de rumeurs circulent : Jo serait « violent », « dictateur », « agresseur », pour reprendre quelques-uns des mots qui semblaient le qualifier. Pour comprendre davantage son parcours, j'ai eu recourt à ses nombreuses publications sur *Facebook* et *YouTube*. J'y ai retracé en quelque sorte quelques bribes de son parcours de militantisme. Avant d'agir dans les squats bordelais, c'est surtout dans différentes ZAD qu'il milite. En 2013, il se déclare « journaliste » et créé le « Jo Mercure auto-média ». Il diffuse ainsi des vidéos dans lesquelles il parle et donne la parole parfois aux personnes qui l'entourent, dans les mobilisations auxquelles il participe : des ZAD aux squats en passant par différentes manifestations relatives notamment aux enjeux climatiques et à l' « accueil » des personnes exilées – dans différentes villes de France et d'Europe.

Entrons à présent par la porte du premier squat, éponyme, du *Squid*. Pour ce faire, je mobiliserai essentiellement les archives des publications *Facebook* du collectif, une situation d'entretien avec Marine et mes souvenirs lorsque j'y pénétrais en dehors du contexte d'enquête, avant de commencer mon doctorat, un soir de janvier 2018[171].

2.2 « Le combat est partout et il est aussi à Bordeaux ! »

Vendredi 19 janvier 2018, aux alentours de 20h, dans une ruelle à quelques pas de la gare Saint-Jean. Suspendue entre deux petits balcons au premier étage du bâtiment dont la pierre, noircie, n'a pas encore fait l'objet des travaux de rénovation qui s'étalent dans le ville-centre, une banderole a été accrochée. Au feutre blanc, sur fond noir, les squatteur·euses ont écrit « Centre social occupé Auto-Géré ». Ils ont ajouté un « Bienvenu » et un « A » majuscule entouré d'un cercle, symbole anarchiste, en écriture rouge. Je passe le pas de la porte et me laisse guider par le brouhaha de dizaines de personnes qui s'animent et l'odeur de la pâte à crêpes en train de cuire. Les meubles dépareillés donnent un charme suranné aux pièces à travers lesquelles je m'aventure. L'usure de l'immeuble se remarque en observant les murs, sols et plafonds un peu vieillit, tâchés, légèrement effrités, mais l'endroit me donne la sensation d'être dans un état « convenable » - bien que ce terme soit très imprécis. C'est la première fois que je pénètre dans un squat collectif et, en réalité, je ne sais pas à quoi m'attendre. Ce soir, c'est soirée « scène ouverte et bœuf musical ». Les boissons et les crêpes sont à « prix libre ». Bientôt, quelques personnes font raisonner les cordes de guitares, un homme les accompagne à l'harmonica, un autre aux percussions. Certaines chantent, d'autres dansent. L'ambiance est festive, joyeuse. Je ne sais pas qui habite ici. Je constate simplement que parmi les personnes qui se meuvent autour de moi, certaines ont l'air d'être plus familières que d'autres avec les lieux. Elles sont celles qui expliquent que nous sommes ici dans un « centre social auto-géré » (d'autres parlent de « squat militant » ou « politique ») et que toute proposition d'activité à organiser est bienvenue. Je ne sais pas « qui » sont ces gens. Ce soir-là, je n'avais pas enfilé ma casquette d'anthropologue. Je peux juste, avec le recul, me souvenir d'une majorité de personnes Blanches parlant français et d'une minorité de personnes Noires dont certaines avaient chanté dans des langues qui m'étaient inconnues.

Reconstitution de souvenirs épars précédant l'entrée sur le terrain

***

Sur le site internet du *Squid* ainsi que sur leur page *Facebook*[172], que je consulte plus d'un an après ma découverte de leur premier squat en 2018, on peut lire le court récit que ses membres font de la création du collectif :

[171] Voir Introduction, note de bas de page 9 (p.18).

[172] Le site internet était hébergé sur « Framasite ». Je l'ai consulté en avril 2019 et à plusieurs reprises dans les mois qui ont suivi. La plateforme en question n'existe plus, le site internet du *Squid* non plus. Voici en revanche le lien vers leur page *Facebook* : https://www.*Facebook*.com/profile.php?id=100064394693757&sk=about_details

> Le 2 décembre 2017, avec le soutien de plusieurs associations, un collectif de militants réquisitionne un bâtiment appartenant à Bordeaux Métropole […]. Le quartier de la gare, dans lequel est situé cet immeuble, est destiné à être rasé d'ici trois ans dans le cadre du grand projet de réhabilitation "Euratlantique"[173]. De cette réquisition est né Le *Squid*, centre social autogéré.

Ils et elles expliquent à la suite le choix du nom qu'ils ont donné au collectif :

> Il sera baptisé ainsi (« "calmar" en anglais) à cause de son architecture labyrinthique et de sa vocation à tendre ses tentacules dans toutes les directions que nécessite entre-aide et émancipation ! Dans toutes les grandes villes européennes, un mouvement de création de centres sociaux autogérés dans des bâtiments abandonnés réquisitionnés s'est lancé ; désormais, l'agglomération bordelaise a aussi le sien !

Puis, donnent davantage d'explications sur le projet de leur centre social autogéré :

> **Pourquoi faire ?**
>
> En plus d'être un lieu d'habitation, Le *Squid* se veut un espace où on peut expérimenter des nouvelles formes d'entraide, d'auto-organisation et de lutte contre toute forme de domination (racisme, sexisme, homophobie…). Un lieu de partages et de convergence entre toutes les volontés qui souhaitent œuvrer ou qui militent déjà pour plus de justice sociale, d'autonomie et de solidarité.
>
> Face à une politique de plus en plus autoritaire et répressive envers les plus démuni-e-s ; un système destiné à maintenir et renforcer les privilèges de la même minorité au détriment des plus pauvres et des plus vulnérables, il est urgent de se regrouper et de s'organiser pour lutter et d'entraider !
>
> **Comment ?**
>
> En proposant des ateliers permettant des rencontres et le décloisonnement / la transmission des connaissances et des savoir-faire, la mise à disposition de salles de réunions, de répétitions, de projections… des hébergements d'urgence, de la redistribution alimentaire, vestimentaires, mobilière, de l'aide administrative et juridique, des cours d'alphabétisation, d'informatique, de musique… des soirées de soutien, des discussions (liste non-exhaustive, toute initiative allant en ce sens est la bienvenue !) ou juste refaire le monde autour d'un café ! Toutes les activités et les services proposés au *Squid* sont gratuits ou à prix libres (chacun-e donne ce qu'il-elle veut).

Encadré 1 : Le *Squid*, par eux et elles-mêmes, sur leur page *Facebook* (créée le 19/12/2017).

[173] « Bordeaux Euratlantique » est un projet de métamorphose urbaine qui s'ancre pleinement dans le processus de métropolisation bordelais. Sur le site internet de la Ville de Bordeaux, l'article explicatif dudit projet précise qu'il « est bien plus qu'un simple réaménagement des abords de la gare : il s'agit de créer une nouvelle ville dans la ville, étendue sur plusieurs communes » (https://www.bordeaux.fr/p47389/bordeaux-euratlantique).

À la lecture de leur présentation, on constate que la question migratoire n'apparait pas, ou du moins, pas de manière explicite. Dans la liste non exhaustive des activités qu'ils entendent proposer, les « militant·es » (puisque c'est ainsi qu'ils et elles se nomment) évoquent l'aide administrative et juridique ainsi que les cours d'alphabétisation, soit, mais ne serait-il pas réducteur d'y lire d'emblée une volonté initiale d'accueillir des personnes exilées ? *A posteriori*, cette description écrite du collectif m'a autorisé la mise lien avec plusieurs morceaux de conversations que j'ai pues avoir avec certain·es de ses (ancien·nes) membres ces dernières années. Elle m'a également rappelé les archives médiatiques que j'ai évoquées, en rapport avec la sensibilité et la familiarité que certain·es d'entre eux et elles ont développées vis-à-vis des questions migratoires. Ainsi, parmi les membres initiaux figurent par exemple Shirley qui, nous l'avons vu, était déjà active dans des « squats solidaires » où cohabitaient, notamment, des militant·es établi·es et des personnes venues de l'étranger, dont certaines en demande d'asile. Jo, qui m'a semblé incarner une figure de *leader* (j'y reviendrai) avant-même de le rencontrer, à travers le visionnage des vidéos qu'il publie sur *Facebook* et *YouTube* par son « média »[174] depuis 2013, était lui aussi averti. En consultant les vidéos dans lesquelles il commente les événements auxquels il participe, j'ai en effet constaté que la question migratoire est apparue en 2015 lors d'une manifestation toulousaine « pour soutenir et accueillir les réfugiés »[175]. Le « journaliste », comme il se nomme parfois, participe ainsi à l'expression publique des « solidarités » (il prononce le mot à maintes reprises sur ses vidéos) envers les personnes exilées, « de Toulouse à Calais »[176]. En mars 2017, c'est à Belgrade au cœur de « plein de squats ouverts pour les réfugiés » que Jo se rend, pour sensibiliser au traitement politique de ces personnes « qui ont besoin d'aide ». Jo verbalise son « grand désespoir » de voir « peu de Français » parmi les soutiens en présence[177]. Le même mois, il se rend à Athènes, dans le quartier d'Exarchia comptant de nombreux « squats de migrants » depuis 2015 (Spera, 2019) et filme l'arrivée d'un « convoi solidaire »[178] : des « camarades » de France, de Suisse, d'Espagne et de Belgique, dit-il, arrivent au volant de camionnettes chargées de matériel médical, des fournitures pour bébés, des produits d'hygiène, de l'alimentation sèche à date de péremption éloignée (…). À Bordeaux, la question migratoire apparait d'abord à la marge. L'expression des dites « solidarités aux réfugiés » se trouve ainsi, à cette époque, plutôt « délocalisée ». Cette historicité de délocalisation initiale se confirme

[174] En 2013, Jo se déclare « journaliste » : il crée ce qu'il nomme le « Jo Mercure auto-média ». Dans l'une de ses vidéos, il présente sa démarche comme étant celle d' « un humain lambda qui veut faire de l'information pour pallier au manque d'honnêteté des médias traditionnels » (https://www.*YouTube*.com/watch?v=Ml5DzXZsbFM&ab_channel=mercure). Je prends connaissance de ce « média » en parcourant les publications du *Squid*, au cours de l'enquête. https://www.*Facebook*.com/profile.php?id=100063667902063 ; https://www.*YouTube*.com/@mercure4864

[175] La manifestation et les vidéos de Jo datent du 5 septembre 2015.

[176] https://www.*YouTube*.com/watch?v=bBdCGA7NSe0&ab_channel=mercure

[177] https://www.*YouTube*.com/watch?v=JzPJzGIxIyM&ab_channel=mercure

[178] https://www.*YouTube*.com/watch?v=JcAdWnzlPPU&t=5s&ab_channel=mercure

lorsque, la première fois où je rencontre Jo en entrant au *Gars Rage* en avril 2019, il me raconte avoir eu idée de nommer les *Chorbas sans frontières* ainsi suite à son expérience dans ladite « Jungle » de Calais : « les gens étaient appelés pour manger par quelqu'un qui criait "chorba !" », « "soupe" en arabe », me précise-t-il.

Ainsi, le « combat » que les membres du *Squid* racontent mener (surtout par la voix de Jo) à Bordeaux, ne s'inscrivait pas *de facto* dans la « cause des migrant·es » étudiée par les chercheur·es sur le sujet, comme à Calais (Bouagga et Pette, 2017). Selon Marine, les squatteur·euses membres du collectif situent initialement le cœur de leur lutte contre les métamorphoses urbaines en cours, articulées à la quantité de logements vacants dans la métropole bordelaise : « plus de 22 000 logements ! » martèle Marine quand nous en discutons, notamment au moment de l'expulsion du *Gars Rage* en 2019[179]. C'est plus spécifiquement le projet de réhabilitation *Euratlantique* qui est visé, ainsi qu'ils et elles l'évoquent dans leur présentation, ce dernier transformant peu à peu le Sud de la ville et ses environs, en développant des nouveaux quartiers résidentiels et commerciaux. Leurs logiques d'action consistent en une réappropriation de la ville, pour eux et elles-mêmes et pour « toutes personnes » rencontrant des difficultés pour se loger : ils et elles agissent ainsi pour la mise en pratique du droit au logement. En se revendiquant « autonomes », ces personnes s'inscrivent dans des pratiques en rupture avec l'ordre social (Robineau, 2022). Colin Robineau (*op. cit.* : 17), dans son étude sur l'engagement de ces militant·es « révolutionnaires », note une concentration de leurs pratiques autour de trois axes principaux, depuis les années 1990 :

> 1) des collectifs de lutte à vocation publique et durable, en particulier en soutien aux sans-papiers, sur les questions de logement et de précarité ; 2) l'intervention dans les mouvements sociaux ; 3) le monde des squats qui, composé de petits groupes affinitaires aux références idéologiques disparates, peut autant servir de support à une vie de bohème empreinte de sécessionnisme qu'au développement d'une solidarité locale, à l'instar des centres sociaux occupés et autogérés italiens.

Les membres de *Squid* vont progressivement se situer à l'interface entre ces différents « axes ». À Bordeaux, dans ce centre social autogéré, le squat performe un « droit à la ville en acte » (Aguilera et Bouillon, 2013), d'abord pour ses habitant·es premier·ères (lesdit·es « militant·es »), dans un contexte conflictuel où le droit de propriété surplombe le droit au logement (Bouillon,

[179] Un chiffre avancé avec plus ou moins de précisions, largement repris par de nombreux acteurs du droit au logement, dont MDM ou encore, RESF, des associations engagées dans les squats (https://rue89bordeaux.com/2021/07/eclaircie-kabako-bientot-nouvelle-saison-estivale-expulsions-squats-bordeaux/). En 2018, l'INSEE recensait en effet 22 473 logements vides dans la métropole bordelaise, dont 10 590 à Bordeaux.

2009 : 129). Pour ces dernier·ères, le squat devient légitime, parce que « la propriété c'est du vol », comme j'entends le dire à plusieurs reprises par quelques membres et anciens membres du *Squid*.

À cet endroit-là de la réflexion, je peux faire un parallèle avec les typologies qui proposent de comprendre la diversité de ces lieux habités. Le *Squid*, à ses débuts, se rapprochait davantage des squats dits « d'activité », catégorie par laquelle Florence Bouillon (2009) regroupe les dynamiques « politiques » et « artistiques ». Ainsi, à l'origine, raconte Marine qui a rejoint le groupe quelques jours après l'ouverture du lieu initial, « il y avait une volonté de réunir un peu tous les militants du milieu squat, de faire une espèce de base arrière, d'ouvrir un bâtiment qui pouvait permettre à tout ce petit milieu de se retrouver et de pouvoir s'organiser plus facilement ensemble ». L'objectif était de rassembler les groupes déjà existants et les individus éparpillés en un même lieu, sous un même nom. Alban (45 ans, ancien SDF, militant au « micro-parcours [professionnel] humanitaire » selon ses propres termes), que je croise à plusieurs reprises lors d'événements tels qu'ouverture et expulsion de squat, s'est rendu aux premières réunions du *Squid*, à la création du collectif, sans pour autant le rejoindre : « au début ils ont réussi à avoir un arc de toute la gauche un peu radicale de Bordeaux qui était derrière eux, c'était extraordinaire ! ». Ce qui était « extraordinaire », pour les militant·es du « petit milieu » (comme dit Marine), de la « gauche radicale » (selon l'analyse d'Alban), c'est qu'à ses balbutiements, le *Squid* a eu l'air de pouvoir répondre au besoin souvent formulé par mes interlocuteur·ices, d'avoir un lieu « commun », un endroit où se réunir, où vivre « autrement » et militer « ensemble ». En suivant Grégoire Autin (2016 : 91), on peut y lire une volonté de mise en œuvre d'une initiative consistant en « un effort pour réaliser *ici* et *maintenant*, l'idéal de vie pour lequel [ses membres] se battent », ou autrement dit, une « utopie concrète ». Ceci rejoint la notion d' « utopie communautaire » proposée par Cécile Péchu (2010) pour qualifier ce qu'elle nomme la « logique contre-culturelle » des squatteur·euses cherchant à mettre en pratiques des manières de « vivre autrement », comme je l'ai déjà évoqué et comme Marine et Jo l'expliquent. À la suite de Michel Foucault (2004 : 15), c'est aussi la notion d' « hétérotopies » entendue comme « des lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui sont dessinés dans l'institution même de la société, et qui sont des sortes de contre-emplacements, sorte d'utopies effectivement réalisées […] des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables » qui est mobilisée par certain·es chercheur·es. Michel Agier l'emploie ainsi pour qualifier les « processus de formation urbaine [qui] prennent racine dans des campements informels, des camps et toutes sortes de *hors-lieux* ayant eu au moment de leur création une fonction de refuge » (2013 : 11). Thomas Aguilera l'utilise aussi pour décrire les mouvements d'occupation telles que les « Zones à défendre » (ZAD), dans leur quotidienneté, et fait le parallèle avec les squats urbains sur lesquels il a travaillé avec Florence Bouillon (Aguilera et Bouillon, 2013) :

> […] tout en dénonçant le modèle productiviste capitaliste et la démocratie représentative, elles [les occupations] font la démonstration que d'autres formes d'organisations politiques, sociales et économiques sont possibles […]. Cette matérialisation de l'hétérotopie contribue alors "à faire exister tout ce que le pouvoir menace, cherche à interdire ou à rendre invisible, en se tenant toujours aux frontières de ce qu'il tolère"
>
> Aguilera, 2021 : 225, citant Dechezelles et Olive, 2017 : 18.

La notion d'utopie (« concrète » ou pratique ») me semble ainsi pertinente pour qualifier ce qu'il s'est produit avec la création du *Squid*, car elle peut expliquer l'emballement verbalisé par les personnes avec lesquelles j'ai échangé à ce sujet. La naissance du collectif à l'intérieur du premier bâtiment réquisitionné semble ainsi avoir fait date localement, au départ parmi les personnes qui se revendiquent appartenir à la « gauche radicale » du « milieu squats » : il leur était possible d'imaginer, puis de mettre en pratiques, de nouvelles manières de faire du lien.

Pourtant, une scission majeure intervient au bout de quelques mois d'existence du collectif et, dès ses balbutiements, des conflits sous-jacents émergent. Ils se concentrent d'abord autour de la fabrique des « chef·fes ». Il est intéressant de revenir sur ce point car ces mésententes participent à expliquer comment le *Squid* s'est petit à petit centré autour de la personne de Jo. Elles donnent aussi quelques pistes de compréhension pour l'approche des relations qui se sont déployées dans les squats que le collectif, nous le verrons, va peu à peu ouvrir et « gérer » (selon les termes des *leader·euses* du collectif), en y proposant un accueil dit « alternatif » pour les personnes sans domicile – qui se sont avérées quasi-exclusivement venir de pays étrangers et être prises dans des projets de régularisations administratives.

Riches de leurs expériences, à travers leurs déplacements dans différents espaces de luttes, mes interlocuteur·ices racontent leurs engagements : squats plus ou moins médiatisés en France et à l'étranger, Zones à Défendre (Aguilera, 2021) parmi lesquelles celle contre la construction d'un aéroport à Notre-Dame-des-Landes[180] est la plus citée, manifestations dans le cadre de mouvements sociaux (parmi lesquels les Gilets Jaunes[181]). Certain·es se sont d'ailleurs rencontré·es et ont appris à se connaître, à s'apprécier, parfois à se méfier, en vivant à la ZAD de Notre-Dame-des-Landes. Je fais cette connexion entre les circulations militantes qui sont les leurs (celles des « militant·es de la gauche radicale » qui se déplacent et vivent d'un endroit à l'autre au fil de leur engagement) et le processus de fabrication du *Squid* ainsi que son « devenir », à plusieurs moments

[180] La ZAD est occupée entre 2009 et 2018.
[181] Sur le mouvement social des « Gilets jaunes », voir notamment les ouvrages de Gérard Noiriel (2019) et de Marc Abélès (2020a), ou encore, le film documentaire de Nathalie Loubeyre (2022) *Quartier général*.

de l'enquête en discutant avec mes interlocuteur·ices. Les propos d'Alban, lorsqu'il m'explique pourquoi il choisit de ne pas rejoindre le *Squid*, alors-même qu'il trouvait le début du processus « extraordinaire », en donnent un riche aperçu. En l'occurrence, ce sont les présence et posture de Jo et de Shirley qui le dérangent particulièrement lors des réunions auxquelles il participe :

> J'ai vu qu'il y avait Jo. J'ai vu Shirley qui faisait la cheffe […]. J'ai dit « allez vous faire foutre » [*symboliquement, il me raconte ce qu'il s'est dit à lui-même pour signifier son non-engagement dans le collectif*]. Jo a fait fuir tout le monde dans le *Squid* ! […]. Il s'est trouvé que naturellement, le chef s'est devenu cette ordure de Jo […]. C'est pas *que* [*il insiste sur la nuance*] une ordure, je veux pas être méchant et le réduire à ça [mais] il a fait du tort gravement à certaines personnes. Moi je l'ai vu à la ZAD de Sivens[182], il s'est fait virer… À Notre-Dame-des-Landes aussi je crois. À la Zad d'Agen[183]… il a foutu le bordel… […] Donc quand j'ai vu ce mec-là se positionner naturellement en [chef], parce qu'il était plus ferme que les autres et qu'il savait exprimer de l'autorité face à d'autres, plus mous… Voilà. Et puis de toute façon, le simple fait d'accepter de travailler avec lui…[*il ne termine pas sa phrase mais je comprends que cela lui aurait été insupportable*]
>
> Alban, entretien du 6 février 2024, dans un café.

Les propos d'Alban confortent mes intuitions initiales sur le rôle que Jo occupe au sein du *Squid*. Durant les premiers mois qui suivent l'occupation du *Squid* (le squat éponyme du collectif donc), il semblerait que le groupe ait été, de manière combinée, en quête d'un, d'une ou de plusieurs « chef·fes » et d'un projet dessinant l'axe central du collectif. Parmi les *leaders* et *leadeuses* potentiel·les, Jo s'est visiblement démarqué par son « autorité », selon Alban. D'autres racontent *a posteriori* le sentiment d'admiration que le militant a suscité en eux et elles. Marine évoque le « charisme » de cet homme qui, malgré des méthodes qui ne faisaient guère l'unanimité en raison de leur caractère injonctif, savait fédérer. Jo semble ainsi correspondre à la figure sociologique du « *leader* charismatique » développée par Max Weber au début du XXème siècle (Weber, 2014), posture toutefois sérieusement remise en question par celles et ceux qui décident de ne pas embarquer à ses côtés ou qui quittent le navire au fur et à mesure de l'existence du collectif, comme nous le verrons plus précisément dans le chapitre 6. Mais, revenons d'abord sur la première scission que le

[182] La ZAD en question (2013-2015) a consisté à empêcher un projet d'aménagement d'une retenue d'eau sur la rivière Tescou, dans la forêt de Sivens, située dans le département du Tarn. Les affrontements violents avec la police et la mort du militant Rémi Fraisse en ont fait un sujet de controverse très médiatisé (https://www.ouest-france.fr/societe/justice/mort-de-remi-fraisse-la-cour-de-cassation-confirme-le-non-lieu-en-faveur-du-gendarme-b10240c0-8bb4-11eb-b672-612e66e80ead).

[183] La ZAD d'Agen (2014-2016) est située plus exactement à Sainte-Colombe-en-Bruilhois. Elle a été créée pour s'opposer au projet de Technopole Agen Garonne (TAG), une zone d'activité économique menaçant l'expropriation d'un agriculteur, qui lance alors un appel à la création d'une ZAD.

collectif a connue. Celle-ci va nous emmener sur le chemin de la rencontre entre ces personnes engagées établies et les nouveaux·elles venu·es *outsiders* (Agier, 2016).

Marine, dans une posture réflexive, explique avec du recul les difficultés auxquelles « ce petit milieu » s'est rapidement confronté. Nous avons cette conversation (enregistrée) le 8 octobre 2020, sur son balcon, à *L'Éclaircie*. La jeune femme a alors quitté le *Squid* depuis environ quatre mois, pour former le collectif Partout chez Elles, que j'ai rejoint[184]. En voici un extrait :

> MARINE : C'était très jolie comme idée, mais ça prenait pas en compte le fait qu'il y avait des dynamiques très différentes, au sein même des groupes…
>
> MOI : C'était quoi les différentes dynamiques ?
>
> MARINE : Beh déjà j'te dis, au niveau de l'entente amicale, tout le monde s'entend pas forcément hyper bien et puis non, bin après c'est des visions différentes dans la manière d'organiser les choses. Assez vite y a eu des différends assez importants. Y avait un groupe – dont je faisais partie – qui était vraiment axé sur l'hébergement, l'hébergement d'urgence, sur le côté un peu plus revendicatif, du droit au logement, du squat, tout ça… Et puis d'autres qui étaient là : "Bin nous on a juste besoin d'un toit" et qui faisaient plus ou moins des activités heu… du type yoga, type jonglage, type acrobaties… circassiennes un peu et qui avaient plus envie de se tourner sur l'organisation d'ateliers… […] Et du coup, c'est le bâtiment qui a voulu ça aussi, on pouvait pas pousser les murs donc il a fallu faire des choix. Là ça a commencé un peu à se *clasher*. Y avait aussi des visions différentes en termes d'alcool, de fête, etc.

Elle précise les raisons du « *clash* » :

> On était en plein hiver et on croulait sous les demandes [d'hébergement]. À un moment donné, bin moi et d'autres, on commençait à être un peu mal à l'aise du fait de garder un grand espace en bas pour faire des ateliers yoga, machin, alors qu'y avait personne qui venait vraiment et puis bin, fermer la porte à des gens qui crevaient de froid pour dormir quoi ! Et puis qu'on interdisait par exemple l'alcool et la drogue aux personnes qu'on hébergeait, alors que nous c'était la bringue […] ! Et que moi, ça c'est mon point de vue perso, c'était pas juste en fait, parce que des règles, tu les imposes à tout le monde où à personne en fait, mais y a pas de privilèges, tu vois, trop, à avoir, en tant qu'équipe ou pas, enfin, on partage le même lieu de vie, donc voilà.

[184] Voir chapitre préliminaire. Je reviendrai sur ce squat et le collectif en question dans le chapitre 5.

Rapidement donc[185], le groupe se scinde en plusieurs parties. Reste un noyau dur de quatre militant·es, composé de Jo, Marine, Ben (que je croiserai seulement quelques fois) et Alec (que je n'ai jamais rencontré) qui décident, selon leurs propres termes, de faire de « l'hébergement social » le point névralgique de leurs actions, au service de la « justice sociale », de l' « autonomie » et de la « solidarité ». Pour cela, ils et elles repensent la gestion de l'espace dans leur « premier bât' », me dit Marine en parlant de celui que j'ai évoqué jusqu'à présent. La militante me raconte que dans ce « p'tit immeuble » sur deux étages, le premier et le second abritaient « les chambres de l'équipe ». Le rez-de-chaussée est dédié aux parties communes (« une espèce de grand salon avec un bureau »), et abrite un « p'tit appartement » dans lequel l'équipe faisait initialement de l'hébergement d'urgence. « On pouvait y héberger 5, 6 personnes… et en faisant dormir sur les canapés dans le salon, on pouvait arriver à tirer jusqu'à 10, 15 personnes, au max quoi », poursuit mon interlocutrice. Aucun « public » n'est ciblé, l'équipe tient à préciser que « ça a toujours été ouvert à toute personne qui nécessitait d'avoir un toit ». Ils s'attendaient à rencontrer des « SDF français » me lance Marine tout en précisant qu'elle n' « aime pas les appeler comme ça, mais qu'on voit l'idée ! » – la militante se dit attentive aux questions liées à l'appartenance nationale et de racisme et s'inscrit dans une dynamique revendicative d'abolition des frontières (« *No border* »). Dès les premiers soirs, ce sont pourtant des dizaines de personnes nouvellement arrivées à Bordeaux qui frappent à la porte : « de fait, on a 90% [d'exilés[186]][187] ».

Ainsi, Bordeaux n'était pas perçue comme une ville dans laquelle la question de l'accueil des « migrant·es » se posait avec la même acuité, ou la même urgence, que dans des zones frontalières telles que Calais notamment. Comme je l'ai expliqué en parcourant les archives du *Sud Ouest*, puis celles du « média » de Jo, certain·es militant·es (comme Paquito, Jo et Shirley) agissaient déjà localement pour un accueil de ces dernier·ères, en actes, par les « squats solidaires », mais la problématique du sans-abrisme des exilé·es (Eloy et Lièvre, 2023) semblait encore minoritaire. Bientôt pourtant, les nouveaux·elles venu·es à la rue étaient devenu·es de plus en plus

[185] Je n'ai pas la date exacte du moment où le collectif se sépare et s'oriente définitivement sur « l'hébergement d'urgence », mais Marine le situe au creux de l'hiver. La *Squid* étant né officiellement le 2 décembre 2017, je suppose, avec mon interlocutrice, que la scission s'est concrétisée entre ce moment-là et le printemps 2018, au fil du processus que constitue l'expérience de la quotidienneté dans le bâtiment habité et des divergences d'envies et d'opinions traçant la séparation progressive entre les habitant·es.

[186] Comme je l'écrivais en avant-propos de la thèse dans les précisions lexicales et dans le chapitre préliminaire, le choix des mots pour désigner l'altérité migrante fait l'objet de malaises et de réflexions au sein de la recherche mais aussi de la part des militant·es. Marine emploie le terme « exilé·es » mais aussi « migrant·es » et « réfugié·es ».

[187] Marine parle au présent, ce qui est une donnée intéressante qui symbolise une forme de continuité dans le temps et au travers des différents espaces que constituent la succession de squats ouverts par le *Squid* d'abord, puis par le collectif Partout chez Elles, avec *L'Éclaircie*. Entre le moment où les militant·es commencent à accueillir des exilé·es en 2018 et le moment de l'entretien en 2020, la jeune femme fait le constat que ces dernier·ères représentent toujours la majorité des personnes « hébergées » dans les squats qu'elle « gère », aux côtés d'autres personnes engagées dans « le milieu ».

nombreux·ses et des acteur·ices associatifs commençaient à s'emparer du sujet (en témoigne les EGM que j'ai évoqués précédemment).

L'extrait retranscrit de l'enregistrement avec Marine montre que la métamorphose du *Squid* s'est faite de négociations, de conflits et de rencontres inattendues. S'emparer de la problématique de l'accueil des personnes migrantes ne faisait pas l'objet d'une volonté commune. Le désir de mixer, pour reprendre la distinction proposée par Cécile Péchu (2010), « logique classiste » de défense du droit au logement et « logique contre-culturelle » s'est soldée par une transformation relative. Relative, car la scission du groupe de départ et le choix d'orienter les pratiques prioritairement vers l'hébergement d'urgence, s'est tout de même couplée avec l'organisation d'événements socio-culturels et d' « ateliers » – de danse hip-hop notamment et culinaires (les *Chorbas sans frontières*), sur lesquels je reviendrai plus en détails[188]. Ces événements ont joué un rôle fondamental dans la construction de l'image publique du collectif (de sa « réputation »), tant auprès des résident·es, des médias, du voisinage élargi, dont les commerces de bouches du quartier, des bénévoles et militant·es d'autres associations et collectifs, du public de manière générale et des pouvoirs publics. Ces événements ont participé d'une mise en scène (Goffman, 1973) du collectif et des squats que ses membres disent « gérer ». Ainsi ces derniers sont-ils non seulement des lieux fédérateurs mais également des « hauts lieux » (Micoud, 1991) symboles de l'exemplarité d'un « bon » militantisme considéré « de gauche », de ce fait porteur d'une morale discriminant les « bonnes » des « mauvaises » manières d'agir.

Je m'arrête un instant sur cette question scénographique de la mobilisation, car elle participe de la fabrique des liens entre une multitude de personnes qui toutes n'estiment pas appartenir au milieu de la « gauche radicale » ou des squats. L'usage de la photo, de la vidéo et le recours aux médias pour celles et ceux qui souhaitent rendre leur lutte visible ont déjà été évoqués dans le cadre des mobilisations pour la « cause des migrant·es » (Lendaro, 2018 : 183). Dans le cas des squats du *Squid* (puis de *L'Éclaircie*), dans la métropole bordelaise, certain·es « ouvreur·euses », dont Jo et Marine, font des vidéos publiées sur *Facebook*. Montrer « leur combat », comme disent certain·es, combine dans ce cas la valorisation de leurs actions et la dénonciation, surtout lors des expulsions ou des tentatives d'expulsions et intimidations. Dans ces situations tendues, la diffusion de vidéos et de messages écrits en direct vise aussi à mobiliser « les soutiens » qui pourraient se rendre sur place et former un « barrage » (physique et symbolique) face à la menace. Ainsi, mes observations rejoignent celles du sociologue Fabien Granjon (2018), qui souligne le rôle des technologies numériques dans les luttes sociales : elles participent de la mise en publicité de la mobilisation (*Ibid.*).

[188] Je renvoie les lecteur·ices à la « photo d'un planning du *Squid* », Annexe 1.

Internet et, avec lui, les réseaux sociaux, sont, selon le chercheur, des outils désormais indispensables pour la communication publique de multiples expressions citoyennes, participant à élargir la participation politique. Dans son étude sur le mouvement des Gilets jaunes et l'usage des réseaux sociaux numériques, Granjon (2021) analyse ce qu'il nomme en conclusion les « arts de faire politique » et le développement de compétences militantes qui passent par internet. Je le rejoins également sur la question du travail émotionnel des engagé·es. Des affects circulent avec les individus qui se déplacent dans les lieux de la lutte, à la fois virtuels et de rencontres physiques. Cela crée, dit-il en conclusion, du liant : les dispositifs numériques donnent, eux aussi, à voir, à discuter et à ressentir (*Ibid.*). Ainsi, les réseaux sociaux deviennent des lieux du politique (Véniat, 2021), des espaces dans et par lesquels les gens se rencontrent et tissent des liens. *Facebook*, en l'occurrence, est dans ce cas un vecteur de la participation des « citoyen·nes ordinaires », novices, qui, en étant interpellé·es, se retrouvent « pris·es » dans la « cause » (Agrikoliansky et Aldrin, 2019), et agit à la fois comme un outil renforçant la participation de personnes déjà rompues à l'exercice du militantisme.

Avec l'arrivée de personnes venues du monde entier, qui font la queue face à la porte du *Squid*, la cause défendue par les militant·es prend une orientation nouvelle. Il ne s'agit plus pour elles et eux de défendre uniquement le droit au logement, mais de s'engager dans la « cause des migrants »[189]. En le faisaint par et dans les squats, ils et elles essaient de continuer à appliquer et diffuser une forme d'idéologie « anarchiste », dont le point d'orgue, dans la bouche de ces militant·es, est la question de l' « auto-gestion » et de la « non-domination » (Bulle, 2023 : 219[190]). En donnant à voir leurs actions dans les lieux de vie qu'ils et elles « gèrent » et où ils et elles cohabitent avec des personnes qui sont considérées comme étant « à aider », en utilisant internet, les médias et en essayant d'interpeller les passant·es dans l'espace public (directement par la conversation, indirectement par l'affichage de banderoles par exemple), la réputation du collectif parait elle aussi impactée : de nouvelles personnes, des néophytes, comme je l'ai été, se montrent intéressées. Les squats deviennent un moyen d'exprimer, au départ, sa « solidarité », en participant

[189] Je reprends ici une catégorie employée dans la recherche en sciences sociales (voir le chapitre 1) pour une question d'organisation de mon propos. Je précise en revanche ne pas avoir entendu mes interlocuteur·ices en parler en ces termes.

[190] Sylvaine Bulle, dans cet article faisant partie d'un numéro de la revue du *MAUSS* sur le « moment anarchiste contemporain » (voir la présentation de Philippe Chanial et Stéphane Vibert), évoque ainsi les « grammaires de l'anarcho-autonomie » en prenant l'exemple de la ZAD. Elle en souligne la règle de « non-domination », qu'elle emprunte à Philip Pettit (2004), pour, écrit-elle en note, « désigner "l'absence de domination ou d'interférences imputables à des pouvoirs arbitraires" ». À la suite, elle souligne la règle de « coopération et d'égalité entre les êtres humains et avec les non-humains », puis celle de la « démocratie directe », à laquelle est associée l'horizontalité, donc, l'absence de *leadership*. Elle précise en revanche que « ces principes peuvent être mis à l'épreuve par les occupants eux-mêmes, en raison de leurs différentes sensibilités » (page 220). J'aborderai davantage cet écart entre l'idéologie et la pratique, dans le chapitre 6.

aux activités et aux événements déjà mis en place, en proposant de mettre à disposition ses compétences et savoir-faire : aide administrative, don alimentaire, soutien financier, accompagnement juridique, cellule d'écoute psychologique, cours de sport, atelier d'écriture, cours de français, cuisine collective… Peu à peu, les squats habituellement associés à la marge, se font nouvelles centralités urbaines (Raulin, 2009) et politiques permettant à de nombreuses personnes de se relier (Micoud et Péroni, 2003)[191].

Un combat qui est « partout et aussi à Bordeaux », comme j'ai choisi de titrer cette partie, c'est ce que scande Jo sur une vidéo qu'il publie le 26 mai 2018 sur *YouTube* et partage sur la page *Facebook* du *Squid*. Pour présenter la vidéo à laquelle je fais référence, Jo rédige un texte :

> Cet après-midi après la manifestation "marée populaire" sur Bordeaux un groupe d'une centaine de personnes se sont dirigées vers un bâtiment nouvellement occupé pour loger des réfugiés qui dormaient dans la rue. La police est arrivée au bout de 10 minutes mais face au nombre de soutiens des Bordelais elle est restée à côté impuissante. Les flics nous ont affirmé que dès qu'ils le pourraient, ils expulseraient les réfugiés à l'intérieur malgré les preuves d'occupation depuis une semaine et les témoignages des voisins. Nous appelons au soutien pour les 2 prochains jours pour tenir ce bâtiment et permettre à ces êtres humains de pouvoir dormir à l'abri après toutes les épreuves qu'ils ont traversé !
>
> Texte de présentation de la vidéo sur *Facebook*, 26 mai 2018.

Dans la vidéo, l'homme se filme d'abord de face. Il est en train de se rendre devant le bâtiment en cours de réquisition et explique que ce dernier « a été ouvert pour des réfugiés, une vingtaine environ ». Puis, il adresse un message aux « copains et copines de Notre-Dame-des-Landes ». Il regrette de ne pouvoir les rejoindre davantage mais le justifie en raison de la quantité « de travail à Bordeaux au *Squid* ». Il affirme ainsi que « le combat est partout » : des questions environnementales, économiques, politiques, sociales, raciales (…) relatives aux « injustices » et à toute forme de « domination » (pour reprendre les termes de Jo et plus largement, des militant·es du *Squid*) semblent être combinées.

Regardons de plus près comment les « migrant·es », les « exilé·es », les « réfugié·es », les « sans-papiers », les « mineurs » (pour prendre des termes utilisés par les militant·es du *Squid*, désignant différentes personnes et situations administratives), sont devenu·es leurs « protégé·es » et plus largement des « gens à aider ». Désormais également mobilisé·es pour la « cause des

[191] Je développerai davantage ce point plus loin dans ce chapitre puis dans le chapitre 6.

migrant·es », les membres du collectif revisitent leurs actions et tissent de nouveaux liens avec des personnes extérieures au *Squid*. Parmi celles-ci, figurent les pouvoirs publics et le tissu associatif local.

2.3 Les « migrant·es » à la porte[192]

> « Je fais partie de ces individus que rien au monde n'empêchera de porter une "aide directe ou indirecte" aux réfugiés et aux proscrits. Je suis de vieille souche française, monsieur le ministre, j'obéis à une tradition que j'ai reçue en naissant : si c'est être rebelle que d'offrir au proscrit une place au foyer d'asile, comptez-moi parmi les rebelles ! » (Magdeleine Paz[193], 1938)
>
> Le *Squid*, publication *Facebook*, 28 mai 2018[194].

Au cours du mois de février 2018, soit deux mois après la réquisition de leur premier bâtiment, les membres du *Squid* racontent leur désarroi sur internet : de plus en plus de « mineurs » viennent frapper à leur porte et ils n'ont pas suffisamment d'espace pour tous les accueillir :

> La situation est dramatique… de nouveaux mineurs se présentent au *Squid* chaque jour… ils ont entre 10 et 17 ans, ils viennent du Maroc de la Guinée Conakry… l[e] SAEMNA[195] et le Département à l'instar du 115 ne répondent pas à l'appel… les délais d'attente avant prise en charge se comptent en mois.
>
> Cette semaine 20 jeunes ados qui se sont présentés à nous et malheureusement nous ne pouvons pas tous les héberger… combien encore vont arriver la semaine prochaine ? Nous avons besoin de vous tous… faisons marcher la solidarité… avez-vous une chambre ? un canapé à mettre à disposition de ces jeunes ? pour une nuit ? une semaine ? un mois ? Lançons un réseau solidaire d'hébergement !
>
> Nous ne pouvons humainement pas laisser ces enfants du Monde dehors… sachant que le Département ne met ni les moyens, ni les budgets dans l'accueil de

[192] En référence au livre d'Isabelle Coutant (2018), *Les migrants en bas de chez soi*.
[193] Magdaleine Paz (1889-1973) est une journaliste et militante politique engagée dans la défense des droits de l'Homme, notamment connue pour s'être emparée de la thématique du « droit d'asile » et de « l'étranger ». Ses mots adressés au Ministre de l'Intérieur de l'époque, rapportés sur la page *Facebook* du *Squid*, s'inscrivent dans un mouvement de défense des personnes étrangères, alors que ses dernières font l'objet de refoulement de la part de l'État français, dans un contexte de chômage important.
[194] Elle est tirée d'un article journalistique également publié par le collectif : https://www.monde-diplomatique.fr/2018/01/MATHIEU/58244
[195] Service d'accueil et d'évaluation des mineurs non accompagnés (SAEMNA).

> ces jeunes… que le 115 n'est pas fait pour eux… que le dispositif « Grand Froid » ne les prend pas en compte… on les laisse crever dehors !!!
>
> Une société qui traite ses enfants et ses vieillards avec cette indifférence est une société malade !!
>
> *Facebook* du *Squid*, 11 février 2018.

La situation de « jeunes » à la rue commence localement à faire l'objet de préoccupations « citoyennes », de dénonciations et d'interpellations des pouvoirs publics – du Département en l'occurrence – en 2017. Au mois d'août de cette année-là, un groupe de cinq étudiant·es réquisitionne un bâtiment vacant du centre-ville bordelais. Ils le nomment *La Ruche*. Ils y cohabitent avec des « jeunes » en attente d'une éventuelle reconnaissance de leur minorité et d'une prise en charge par les services compétents relevant du Département et travaillent en coopération avec des associations, dont l'Association de Solidarité avec Tou-te-s les Immigré-e-s (ASTI). Les bénévoles de cette association font partie des acteur·ices qui orientent ces personnes en quête de protection vers le squat. Dans un documentaire[196] réalisé sur ce lieu et leurs habitant·es, on apprend qu'une quinzaine de mineurs y sont accueillis en moyenne. Un nombre qui s'élève à une trentaine au moment de ce que mes interlocuteur·ices appellent « l'expulsion »[197]. Etant donné que leur capacité d'accueil est limitée – ils et elles sont contraint·es par la place offerte par le bâtiment – et que le nombre de jeunes qui arrivent à Bordeaux continue d'augmenter, le premier bâtiment du *Squid* devient un relai. Marine l'évoque à plusieurs reprises lors de nos conversations et revient sur ce point au cours de notre entretien enregistré. En mars 2018, je constate en parcourant la page *Facebook* du *Squid* que ses membres relancent l'appel à « hébergement solidaire » déjà impulsé le mois précédent. Les jeunes sont toujours plus nombreux à frapper à leur porte. Marine me raconte qu'à cette époque, en coulisses, elle et Jo sont en cours de négociation avec la municipalité (alors à droite sur l'échiquier politique et dirigée par Alain Juppé), propriétaire du bâtiment. Il est question, me dit-elle, d'une potentielle « convention d'occupation précaire » dont l'objectif serait la « protection des mineurs » en attendant que le Département prenne (éventuellement) le relais. Sur une vidéo tournée par Jo le 2 mars 2018, jour du procès du *Squid*[198], devant le Tribunal de Grande

[196] Le film documentaire indépendant se nomme *À la Ruche*. Il a été réalisé par Oriol Badenes, Denis Blane, Serban Truta et Aude Romedenne (2018). Il est disponible sur *YouTube* : https://www.*YouTube*.com/watch?v=t19A9dLEXyg&ab_channel=%C3%A0laruche

[197] Le nombre d'habitants varie en fonction de leur prise en charge – ou non – par le Département, de la capacité d'accueil locale pour la phase d' « évaluation » de leur minorité. À l'époque, c'est le SAEMNA qui en est responsable. Préciser que ces jeunes sont une quinzaine en moyenne à vivre dans le squat, signifie qu'il y a un « roulement » : lorsque certains quittent le squat parce qu'ils sont pris en charge par les services de l'État, de nouveaux venus arrivent.

[198] Marine fait partie des personnes qui m'ont expliqué le fonctionnement juridique des squats et des procédures d'expulsion. Ainsi m'a-telle enseigné comment les squats sont encadrés par la loi et que l'expulsion fait (en principe) l'objet d'une procédure juridique. Bien comprendre comment celle-ci se déroule et savoir comment agir pour limiter

Instance (TGI), on entend un membre du collectif qui explique la raison d'être du centre social autogéré : il parle de « citoyens bordelais et d'ailleurs » agissant dans un « lieu militant » pour « pallier tout ce que l'État ne fait pas, au niveau des sans-papiers, des mineurs […] » et évoque leur coopération avec des associations telle que MDM, ainsi que les distributions de repas qu'ils et elles effectuent sous format de maraudes[199], en circulant dans les rues bordelaises. Ainsi, le *Squid* commence en quelque sorte à se « spécialiser » dans l'accueil des personnes migrantes et, plus particulièrement, des « jeunes » en errance venant de pays étrangers. Les choses s'accélèrent à l'été 2018. *La Ruche* est expulsée au mois d'août, la trentaine de mineurs que le bâtiment accueille à ce moment-là est « pris en charge »[200]. En revanche, les nouveaux arrivants rencontrent les mêmes contraintes d'hébergement. Ils sont désormais dirigés vers le *Squid*.

Dans toute cette agitation (physique, émotionnelle) que les propos des membres du *Squid* sur leur page *Facebook*, que j'ai rapportés plus haut laissent entrevoir, les « mijeurs » (Halder, 2015 ; Perrot, 2016) ne sont pas les seuls à frapper à la porte du bâtiment. De plus en plus d'hommes, de femmes, de familles, en provenance des quatre coins du globe, sollicitent le collectif pour un hébergement. En effet, à la recherche d'un endroit où passer la nuit, beaucoup de personnes arrivées d'Albanie, de Géorgie, de Libye, d'Irak, d'Algérie, du Sénégal, du Mali, de Guinée Conakry, de Sierra Leone, du Nigeria (…), souvent après des périples dangereux, trouvent refuge en squat

---

les possibilités d'expulsions dites « sauvages » ou « illégales » par mon interlocutrice (sans que la procédure soit respectée, lorsque les forces de l'ordre évacuent le lieu *manu-militari*), fait partie des « compétences » que les squatteur·euses développent (Bouillon, 2009). Les militant·es que j'ai rencontré·es ont une fine maîtrise des techniques de réquisition, d'installation et savent comment prouver qu'ils et elles occupent les lieux depuis plus de 48h – délai qui, en principe, interdit de procéder à une « expulsion sauvage ». Ils font en sorte, pour cela, de faire figurer un de leur nom sur la boîte aux lettres, de s'envoyer du courrier et de prendre des photos datées. L'enjeu est aussi d'être identifié et identifiable, afin d'être tenu·es informé·es de la procédure de l'expulsion qui les concerne directement – et d'éviter ainsi d'être jugés par ordonnance sur requête, celle-ci permettant au propriétaire de mandater un·e avocat·e afin de faire une requête devant le tribunal judiciaire, sans que les occupant·es ne soient sollicité·es, au motif que leur identité serait introuvable. Les squatteur·euses, en fonction de la décision du juge, peuvent ainsi être confronté·es à une expulsion sans en avoir été informé·es. L'autre procédure, dite « en référé », est une procédure civile dans le cadre de laquelle un huissier vient constater l'occupation, à la demande du propriétaire. Sans départ spontané des squatteur·euses, la procédure se poursuit et une audience en justice a lieu. C'est à ce moment-là que les occupant·es (ainsi que les propriétaires) peuvent défendre, avec l'aide d'un·e avocat·e, leur dossier. Après que le ou la juge ait rendu sa décision (une expulsion avec ou sans délai), le dossier est transmis par l'huissier·ère à la préfecture, qui demandera le concours de la force publique pour procéder à l'expulsion.

[199] Les maraudes consistent pour les personnes qui les réalisent (les « maraudeur·euses ») à effectuer un parcours dans la ville pour aller à la rencontre des personnes généralement dite « SDF », pour leur apporter notamment, selon l'objet de l'association, de la nourriture prête à consommer (sandwichs, salades, soupes, biscuits…) et/ou des « kits d'hygiène ».

[200] C'est le « collectif de *la Ruche* » qui donnent l'information sur leur page *Facebook*. Le 1er août 2018 ils écrivent :
« Nous avons une BONNE NOUVELLE à vous annoncer
Ce matin nous avons eu une réunion avec le département et la région où nous avons enfin trouver une solution pour tous les jeunes présents à *la Ruche*.
À partir de 9h demain matin l'ensemble des institutions prendront en charge nos petits protégés et en conséquence *La Ruche* fermera ses portes demain à 14h !
Ce fut une très belle aventure et nous remercions absolument toutes les personnes qui ont participé de près ou de loin à ce combat.
Une page se tourne mais le livre n'est pas fini il reste encore des gamins à la rue, ne les oublions pas ! »

(Bouillon, 2003 ; 2009 ; Bergeon, 2014). Une nuit, me raconte Marine, tandis qu'« [ils et elles] n'étai[ent] plus que quatre militants », beaucoup d'exilés sont devant la porte :

> […] y a un squat qui a été expulsé en pleine nuit, sous l'orage, et donc on s'est retrouvés avec une trentaine, une quarantaine, de… d'Africains qui sont venus frapper à notre porte, et là on s'est trouvés un peu cons, en se disant "bin on a plein de chambres de libres", et du coup on les a tous hébergé.

Le réseau tissé entre les associations, les collectifs, le voisinage, joue un rôle majeur dans cette situation d'expulsion. À chaque ouverture, l'information circule parmi ces personnes qui se sentent concernées par les (sur)vies des nouveaux·elles venu·es en quête d'installation. Ainsi, à la suite de l'expulsion que Marine évoque, des « soutiens » ont guidé les expulsés vers le *Squid*. Mais, les acteur·ices bénévoles (au sens de non rémunérés [Ferrand-Bechmann, 1992 : 35]) ne sont pas les seul·es à agir dans ce sens. Mon interlocutrice s'amuse et s'indigne à la fois de constater que des travailleur·euses sociaux·ales, faute d'autres solutions à proposer, orientent les personnes migrantes vers les squatteur·euses[201]. Elle ajoute que « même le commissariat leur dit de venir au *Squid* ! ». Si les militant·es agissent face à l'urgence, force est de constater qu'il en est de même pour ceux et celles qui orientent les nouveaux·elles venu·es vers eux et elles. Les membres du collectif reçoivent souvent des messages sur *Facebook*, des mails, des SMS, des appels, de la part de personnes qui s'enquièrent d'éventuelles places encore disponibles, parce qu'elles connaissent, de près ou de loin, une femme, un homme, une famille, un jeune, déjà ou bientôt « à la rue ». En général, les messages contiennent quelques détails sur l'âge, l'état de santé, la nationalité, la situation administrative. Il arrive parfois que des précisions sur les parcours migratoires et leurs épreuves, ainsi que des « qualités » desdites personnes soient également communiquées : « élève sérieux », « père qui accompagne bien ses enfants », « belle personne », etc[202].

J'ai moi-même été dans la posture de l'accompagnante, essayant d'aider une ou un tiers à trouver une solution d'hébergement, même éphémère. Il y a eu Julie d'abord, dans les premières semaines au cours desquelles je démarrais l'enquête. En France depuis quatre ans, cette camerounaise d'une trentaine d'année, que je rencontrais en participant à quelques activités

[201] Florence Bouillon (2009) fait aussi état de ces orientations faites par certain·es professionnel·les du social auprès des personnes qu'elles et ils accompagnent, vers les squats. Voir également l'article qu'elle signe avec un urbaniste militant du droit au logement et une assistante de service social (Bouillon, Fourquemin et Louey, 2012).

[202] Je note cependant que ceci m'a semblé plus fréquent dans le cadre des demandes d'hébergement chez des tiers qui acceptent d'ouvrir leur domicile, réinventant l'hospitalité (Agier, 2018 ; Agier, Gerbier-Aublanc et Masson Diez, 2019 : 20) face à la « crise de l'accueil » (Lendaro, Rodier et Vertonge, 2019) : il faut rassurer les hôtes potentiels pour les motiver à ouvrir leur domicile à ces inconnu·es. J'en ai fait état particulièrement *via* une liste mails nommée « Collectif de Soutien aux Expulsés » à laquelle j'ai pu être ajoutée à la suite de la vague d'expulsion de 2019. Sur ce canal de communication entre diverses personnes engagées auprès des « migrant·es », des appels à hébergement sont régulièrement diffusés et contiennent en général des informations similaires à ce que j'énonçais.

organisées par l'association Promofemmes à Saint-Michel, me racontait être « sans famille » et hébergée « chez une copine » de temps en temps. Déboutée de sa demande d'asile, elle naviguait sinon entre des squats et des centres d'hébergement d'urgence. Au moment où nous discutons, elle me dit être « sans solution ». J'avais fait connaissance du *Squid* et envoyait un message à une personne dont j'avais obtenu le numéro à la volée sans vraiment savoir qui elle était. Je tentais ma chance, ou plutôt celle de Julie, sans succès. Je ne la reverrai jamais. À l'hiver 2019, tandis que j'étais en train de devenir « hébergeuse » aux côtés de mes colocataires, sans certitude sur la durée de notre accueil, j'avais aussi accompagné Boubacar, devenu notre hôte, dans un bâtiment nouvellement réquisitionné. Nous allions demander s'il y avait encore de la place – mais la liste d'attente était déjà trop longue[203].

Mais revenons-en au récit de Marine. À la suite de cette arrivée nocturne d' « Africains » que les quatre militant·es ont, poursuit-elle, « ramassé », la jeune femme évoque la difficulté de s'imaginer cohabiter sur la durée avec autant de personnes dans un espace réduit. D'autant plus que les demandes augmentent. L'espace n'est pas assez grand. L'équipe du *Squid* décide alors de reprendre une activité de « repérage » : il faut ouvrir des bâtiments pour loger ces personnes qui cherchent à échapper à la rue et aux angoisses et insécurités qu'elle génère (chapitre 4). Les militant·es enchaînent alors les réquisitions, plus ou moins fructueuses :

> […] on a ouvert un autre squat, à Malbec [*le nom d'une rue*], qui a été expulsé très vite, de manière complètement illégale par les flics ! C'était le *Manoir* je crois qu'on avait appelé ça. Et ça a tenu une dizaine de jours, pas plus. Et dans la foulée, on a réquisitionné le *Bendo*. Et en fait le *Bendo* a tenu et donc tous les mecs qu'on avait hébergés, qui étaient à la gare [*au Squid donc*], on les a tous déménagé au *Bendo*.

À la suite, le collectif réquisitionne la *Maison Blanche*, le *Fort Life*, le *Gars Rage*, la *Rose* et les *Mères Veilleuses*. En donnant des noms à ces bâtiments, les militant·es, parfois les personnes migrantes qui s'y installent, les rendent familiers (Agier, 1999). Ainsi, l'appellation n'est pas neutre (Chaté, 2003) mais donne une information qui fait partie de la stratégie de présentation de soi, de la « façade » (Goffman, 1973) et d'une « mise en scène » (Chaté, *op. cit.*). Dans le cas des bâtiments devenus squats, cela permet aux personnes qui l'investissent de donner une visibilité au lieu, de lui fournir une identité et de le rendre identifiable par des tiers pour augmenter la force de la

[203] Je reviendrai de manière plus approfondie sur les parcours d'hyper-mobilité à la recherche d'un lieu où vivre dans le chapitre 4.

mobilisation pour sa défense contre l'expulsion. Les gens peuvent ainsi, par exemple, se dire « on se retrouve au *Gars Rage* » et savoir de quoi et de qui (quel·les occupant·es) ils parlent[204].

Les membres du *Squid* sont aux commandes des opérations de repérage puis d'entrée dans les bâtiments mais sont soutenu·es par des personnes engagées par ailleurs dans le milieu des squats et/ou auprès des personnes en exil. Je reviendrai sur la composition de ce tissu dit « solidaire » un peu plus loin. À mesure que des liens se tissent à l'intérieur du squat, par la cohabitation, certaines personnes migrantes participent aux activités du *Squid*. J'en rencontre plusieurs qui m'ont raconté avoir pris part au processus de réquisition (chapitre 5).

En quelques mois, le « centre social autogéré » se spécialise ainsi dans l'accueil des personnes à la rue ou menacées d'y séjourner : Marine et Jo dénombrent environ 300 personnes hébergées dans « leurs » squats. Marine affirme que « c'est plus que les services d'urgence »[205]. Chaque bâtiment est pensé pour accueillir un « public » en particulier : les femmes, seules ou avec enfants (aux *Mères Veilleuses* puis à *L'Éclaircie* une fois que Marine quitte le *Squid*), les familles (à la *Maison Blanche* puis à *L'Éclaircie* également), les hommes adultes (au *Squid*, au *Bendo*, au *Fort Life*, au *Gars Rage*, selon les temporalités), les mineurs (au *Squid* puis au *Fort Life*). Le collectif essaie d'adapter les lieux à leurs habitant·es, et réciproquement, en effectuant des travaux visant à en améliorer l'habitabilité (Bouillon, 2009 ; Benarrosh-Orsoni, 2009 ; Bergeon et Hoyez, 2015 ; Marchiset, 2022), avec la complicité des résident·es et de bénévoles plus ou moins institutionnalisé·es (Bourgois et Lièvre, 2019) en la matière[206]. Les membres du *Squid* lancent ainsi régulièrement des « appels » sur *Facebook*, dans lesquels les militant·es expliquent leur besoin et les

[204] Quant au processus créatif par lequel le nom est trouvé : selon les cas de figure les militant·es, parfois en concertation plus ou moins poussée avec les (futur·es) habitant·es, proposent leurs idées. Par exemple, Franck (je présenterai cette personne plus loin dans ce chapitre) me raconte que le squat pour femmes les *Mères Veilleuses* est : « un peu comme mon bébé parce que c'est moi qui ai trouvé le nom ». À *L'Éclaircie* (chapitre 5 et 6), le nom a été inspiré aux membres du collectif Partout chez Elles et quelques habitant·es (des enfants notamment) par le la plaque murale installée sur la devanture, sur laquelle on lit notamment le nom de cette ancienne maison de retraite : *La Clairière*.

[205] Cette assertion mérite davantage de précisions. En 2019, selon les chiffres publiés par la préfecture, la Gironde compte 127 place d'hébergement d'urgence pérennes, auxquelles se sont ajoutées, pour l'hiver, 163 places d'hébergement et 120 places supplémentaires dans des gymnases ou des salles communales en cas de grand froid (https://www.prefectures-regions.gouv.fr/nouvelle-aquitaine/nouvelle-aquitaine/Documents-publications/Salle-de-presse/Communiques-et-dossiers-de-presse/Plan-hiver-2019-2020-en-Gironde-et-Nouvelle-Aquitaine-pour-proteger-les-plus-fragiles). En revanche, la plateforme téléphonique du 115 confie aux journalistes de *Rue89bordeaux* recevoir entre 250 et 300 appels par jour (l'article est publié le 6 novembre 2019) et ne pouvoir répondre positivement qu'à hauteur de 5 à 20 places, leurs centres et foyers étant déjà en état de saturation : https://rue89bordeaux.com/2019/11/hebergement-durgence-le-115-refuse-jusqua-300-demandes-par-jour-en-gironde/. C'est dans ce cadre-là que s'inscrivent les propos de Marine. Les squats – et ici en l'occurrence, ceux dans lesquels les membres du *Squid* entendent « héberger » des personnes à la rue – « ramassent » (pour reprendre là encore les mots de mon interlocutrice) une majorité de « migrant·es » dont beaucoup n'obtiennent pas de places au 115.

[206] La question de l'institutionnalisation des bénévoles, dans le secteur de l'amélioration des conditions de vie des personnes vivant en squat, se pose dans le contexte bordelais à partir de la création en 2019 de la « Mission squats », coordonnée par la Métropole et dont l'un des objectifs est de fournir aux habitants un accès minimum à l'hygiène (eau courante, électricité). J'y reviens plus loin dans ce chapitre.

manières dont il est possible de les aider à y répondre (par contribution physique, dons de matériaux, participation financière[207]). Cette « spécialisation » d'un accueil qui, de fait, s'est principalement concentré autour des exilé·es, se lit aussi à travers des mutations lexicales. En retraçant les publications *Facebook* du *Squid*, je remarque en effet que les événements culinaires sont d'abord nommés par leurs initiateur·ices « tablées populaires » et parfois « popotes » ou « popotes collectives ». À la fin de l'année 2018, tandis que le collectif accueille depuis plusieurs mois une majorité de personnes venues de pays étrangers en quête d'une régularisation, ce sont désormais des *Chorbas sans frontières* qui sont préparées.

Le 2 décembre 2018, « leur » premier bâtiment est victime d'un incendie. Les mineurs qui y logeaient sont, m'explique Marine, « transférés » au *Fort Life*, jugé « plus accueillant » et ainsi « plus adapté » à leurs besoins : ces jeunes sont devenus, leurs « protégés ». Ils sont perçus comme étant plus vulnérables du fait de leur minorité. Les hommes, majeurs, qui jusque-là y vivaient ou y étaient hébergés à la nuitée doivent, eux, déménager au *Gars Rage*, à la demande – non négociable selon les propos de Marine et de plusieurs habitants concernés – des militant·es. Ainsi se redessinent sur des critères partiellement aléatoires ces lieux de vie et leurs « fonctions ». La bonne volonté des militant·es n'est cependant pas la seule explication à leur décision. Comme l'immeuble qui a dû être évacué en raison de l'incendie, le *Fort Life* est une propriété de la municipalité. Or, comme je le signalais plus haut, une convention d'occupation était en cours de négociation entre les squatteur·euses et la Mairie. Celle-ci va, à ce moment-là, être en quelque sorte « transférée » sur le nouveau bâtiment. Marine rappelle le contexte : « En fait, la mairie voulait absolument qu'on protège les mineurs et donc, faire une convention d'occupation sur ce bâtiment… ». Jo ajoute, non sans surprise et avec une certaine fierté, que le Maire de l'époque, Alain Juppé, lui a « même serré la main ! En [lui] disant : "C'est à vous que je fais confiance" ». Les membres du *Squid* sont conscient·es qu'il existe derrière ces échanges un « rapport de force », dans lequel ils créent de nouvelles complicités (Mahieddin et Soldani, 2022) avec les pouvoirs publics. En « anarchistes » qu'ils et elles se revendiquent, ils et elles n'auraient jamais imaginé cela. Encore moins avec des « élu·es de droite ». Pour autant, Marine raconte avoir une relation privilégiée avec une élue de la majorité de l'époque, adjointe au social : « Je ne sais pas pourquoi, mais elle m'aime bien ». Mon interlocutrice n'hésite pas à se tourner vers elle pour essayer de négocier des relogements de personnes expulsées – même en « situation irrégulière » – y compris depuis que cette dernière n'est plus en poste à la municipalité bordelaise, mais directrice du pôle Education, Jeunesse et Sport dans

[207] Ils et elles lancent une cagnotte en ligne et donnent de temps en temps des explications, sur leur page *Facebook*, sur les manières dont ils et elles utilisent cet argent. C'est une pratique que j'ai constatée à plusieurs reprises parmi différents collectifs, dont, par exemple, celui crée par les étudiant·es ayant réquisitionné *La Ruche*.

une autre commune de la métropole bordelaise. On peut dire que pour Marine, cette élue est une personne ressource mobilisable avec qui elle entretient, même de manière discontinue, une certaine complicité. Lors des élections municipales de 2020 et du basculement historique de la mairie bordelaise « à gauche »[208], les personnes engagées auprès des « migrant·es » interagissent avec de nouveaux et nouvelles interlocuteur·ices. Cela n'a pas forcément signifié une meilleure « entente » entre militant·es et élu·es – j'y reviendrai. Ces nouvelles sociabilités avec des représentant·es du pouvoir politique local prennent corps dans un cadre perçu comme une exception : celui de l'urgence. Il s'agit de la vie de « leurs protégé·es » et la municipalité décide de leur « faire confiance ». À l'exception près que cette « urgence » est paradoxalement installée. Aussi, les membres du *Squid* agissent de manière « tentaculaire » (comme ils et elles l'expriment) auprès d'un « public » qui se diversifie : dans la durée, nous verrons que ces complicités s'installent, elles aussi, malgré des turbulences. Elles se métamorphosent au fil de négociations qui se matérialisent donc, entre autres, par les discussions autour de conventions d'occupation. Ces complicités de négociation se concentrent autour des (sur)vies de certaines personnes en exil, plus particulièrement de celles considérées comme étant les plus « vulnérables ». Les mijeurs, les femmes et les enfants (comme ce fut le cas d'abord avec le squat de la *Maison Blanche* puis *L'Éclaircie*) sont les « publics » catégorisés comme « vulnérables », au détriment des hommes, adultes et seuls, qui sont davantage contenus « aux portes de la société française » (Dietrich-Ragon, 2017). Ce lien avec les pouvoirs publics, bien qu'il puisse faire l'objet d'un sentiment de contradiction interne chez les militant·es concerné·es, assoit en quelque sorte leur légitimité à agir auprès des personnes migrantes sur le terrain bordelais. Les membres du *Squid* rejoignent ainsi l'effervescence locale qui s'observe depuis le milieu des années 2010, avec la création d'associations et de collectifs spécialisés dans le soutien aux « migrant·es », aux côtés des acteur·ices historiques comme la Cimade, l'ASTI, MdM ou RESF (Rigoni et Crenn, 2020 : 37).

Les militant·es du *Squid* finissent cependant relativement déçu·es de cette coopération avec la municipalité, qui reste finalement cantonnée au registre informel (la convention n'est, *a priori*, jamais signée). La ville finance à plusieurs reprises, *via* son Centre Communal d'Action Sociale (CCAS), une « aide » pour améliorer les conditions de vie des habitant·es : dératisation et prêt d'un fourgon et de massues pour démurer un accès du bâtiment, selon les informations que me communiquent Marine et Jo. Mais, l'état du bâtiment se dégrade et il devient même dangereux à certains moments de son occupation (invasion de rats qui redouble, punaises de lit, moisissures, sol qui s'effondre à certains endroits). Finalement, je comprends que ces artisans du soutien

[208] La majorité devient « écologiste », avec l'élection de Pierre Hurmic, après une longue tradition de droite incarnée notamment par Jacques Chaban-Delmas (1947-1995) et Alain Juppé (1995-2004/2006-2019).

informel aux « migrant·es » se sentent esseulé·es, parfois dépassé·es : la question de l'accueil des « migrant·es », et particulièrement des « mineurs », n'est pas uniquement vécue comme une « formidable aventure humaine », mais aussi comme une responsabilité pesante, dont les pouvoirs publics se délestent. Lorsque nous commençons à aborder ce sujet, Marine s'emporte :

> MOI : Du coup vous avez eu une convention avec la mairie pour le *Fort Life* ?
>
> MARINE : Plus ou moins…
>
> MOI : Oui, donc la mairie vous a laissé cette charge *[de s'occuper des mineurs]*, sans vous donner les moyens…
>
> MARINE : Ouais… non… *[Marine reste évasive, mais à l'air assez dépitée]*
>
> MOI : Oui donc c'est ça aussi, à un moment donné tu te retrouves à gérer… [*je n'ai pas le temps de poursuivre ma phrase, Marine la termine à ma place*]
>
> MARINE : Des problématiques que t'es pas du tout apte à gérer ! [*son débit de parole s'accélère, Marine s'emporte*] Parce que les mineurs déjà, les ados, c'est hyper difficile à gérer, de base ! Mais alors en plus quand c'est des MNA qui viennent de pays, de l'autre bout du monde, qui ont vécu des traumatismes de ouf ! Qui ont vécu des trucs de psychopathes… Enfin, j'veux dire, même des éducs de rue, tu vois, ils sont pas forcément armés pour ça. Donc nous, encore moins !

En temps normal, Marine défend toujours la légitimité du squat comme manière d'habiter autrement. Elle refuse l'idée de « tout leur laisser » (aux pouvoirs publics), en matière d'hébergement. Selon elle, il est en effet nécessaire de préserver des espaces non-institutionnalisés afin que les « inadaptés sociaux »[209], pour reprendre les termes auxquels elle dit s'identifier, trouvent des endroits où aller. Concernant les personnes migrantes adultes, elle défend la légitimité du squat comme lieu de vie moins contraignant que certains établissements administratifs tels que les CADA et les hébergements d'urgence du 115 – ce qui corrobore les propos de Florence Bouillon (2009 : 13). Surtout, à force de voir autant d'exilé·es non-accueilli·es par l'État et de constater qu'ils et elles représentent la majorité des habitant·es des squats[210], année après année, Marine affirme que ces derniers sont, en l'état, nécessaires. En revanche, concernant les mineurs, elle s'insurge. Ils sont perçus avant tout comme des « enfants à protéger », ce qu'indique assez explicitement Jo lorsqu'il

[209] Dans la bouche de Marine, être une « inadaptée sociale » tient dans son rapport au monde et aux institutions. Elle évoque son parcours : « Je suis une inadaptée sociale, on appelle ça. Tu vois, je suis incapable de tenir un boulot plus de six mois, je suis malheureuse quand je le fais, je tombe en dépression, je fais des crises d'angoisse […] ».
[210] Florence Bouillon en décortique les raisons dans le chapitre 3 de la première partie de son ouvrage « Les mondes du squat » (2009 : 59-94).

raconte à des journalistes qu'au *Squid* « on les accueille comme si c'était des nouveaux-nés. En essayant de leur donner une chance, celle de tout laisser derrière »[211] – ce qui n'empêche pas, dans les coulisses du squat, les rapports conflictuels (chapitre 6) sous-tendus par cet abandon de l'État.

C'est alors en faisant des « appels aux dons » que les militant·es essaient de créer, selon eux et elles, « les meilleures conditions d'accueil possibles ». Au moment où ils officialisent publiquement le « transfert » des jeunes au *Fort Life*, ils publient ainsi sur *Facebook* :

> Le bâtiment héberge désormais une cinquantaine de mineurs isolés, pour une capacité de 80. Nous avons pu y dégager un grand espace commun qui dispose d'un écran TV pour visionner des films, d'une bibliothèque, de jeux de société, d'un billard, d'un petit réfectoire et d'un coin détente. Il pourra aussi accueillir cours et ateliers, si des bénévoles veulent en proposer... Une salle informatique devrait aussi voir le jour dans un avenir proche !
>
> Nous recherchons donc de bonnes âmes qui souhaiteraient offrir un peu de leur temps à ces jeunes, en leur proposant ou en accompagnant des sorties, en animant des cours ou des ateliers, ou simplement, en venant les rencontrer !
>
> Tout matériel informatique, livres, jeux... sont également les bienvenus !
>
> *Facebook* du *Squid*, 12 janvier 2019.

Par le biais du squat (entre ses murs et au-delà) les militant·es, Jo et Marine surtout, expriment ainsi le désir de créer de nouvelles sociabilités, desquelles émanerait la possibilité d'un « nouveau départ » pour ceux et celles qui, dans leurs représentations, ont traversé les pires horreurs – en témoignent les paroles de Marine rapportées plus haut.

En rencontrant ces centaines de personnes venues de pays étrangers, en vivant au quotidien avec une partie d'entre elles, Marine et ses coéquipier·ères du *Squid* sont devenu·es en quelques sorte des « expert·es » des parcours migratoires et des procédures de demande d'asile. Au contact des personnes engagées dans de telles démarches, la jeune femme en particulier, entreprend d'en accompagner certaines à mettre en récit leur histoire, dans la perspective de l'entretien à venir à l'OFPRA[212]. Elle figure ainsi parmi les acteur·ices jouant ce rôle, généralement professionnel·les de l'action sociale, militant·es et/ou proches (Chambon, 2023). Face à l'individualisation de cette procédure dans laquelle les requérants reçoivent l'injonction de fournir des détails pour être

[211] À noter que Jo englobe l'ensemble des personnes « hébergées » dans cette catégorie de « nouveaux-nés ». https://www.revue-farouest.fr/articles/*Squid*-toit-pour-les-deracines-squat/

[212] Les personnes qui entament une procédure de demande d'asile doivent en effet produire un récit justifiant leur besoin d'une protection. Ceci est encadré par le droit d'asile définit dans la Convention de Genève de 1951.

convaincants (Akoka, 2020), Marine a passé du temps à écouter, poser des questions, écrire, les histoires de dizaines de personnes jusqu'alors inconnues, essayant de produire un discours légitime (D'Halluin, 2004). Au bout de quelques mois, elle prend la décision d'arrêter. Le poids était devenu trop lourd à porter, surtout lorsqu'il s'agissait de partager des espaces communs tous les jours avec ces personnes : « Je préfère ne pas savoir ce qu'ils ont vécu où ce qu'ils ont fait » me dit-elle, pour éviter d'être mal à l'aise[213]. Cela ne l'empêche pas de connaître les histoires de beaucoup de personnes migrantes qu'elle côtoie au quotidien. Seulement le format de la conversation a changé et c'est davantage autour d'un repas, d'un café, d'une fête, qu'elle accède, sans visée injonctive, aux vécus des gens qui l'entourent. Il est question de se mettre à distance pour, selon elle, « se préserver un minimum » : un enjeu dont de nombreuses personnes accompagnant des « migrant·es » dans leurs parcours d'installation me parlent – le *burn-out* (Cottin-Marx, 2023) est souvent nommé – mais qui semble prendre une épaisseur spécifique dans le contexte des squats où militant·es et exilé·es vivent ensemble. En effet, comme le souligne Marine, « t'as besoin de souffler », et pourtant, « tu vis H-24 avec les gens ». Elle me raconte cela, toujours sur son balcon à *L'Éclaircie*, et fait le parallèle avec celles et ceux qui, comme moi, « rentrent chez eux [et elles] » après la journée, tandis qu'elle vit sur place.

Ainsi, les « migrant·es » sont passé·es du pas de la porte à l'intérieur de domiciles réquisitionnés qu'il fallait apprendre à partager[214]. Les pratiques de cet accueil informel, raconté par mes interlocuteur·ices comme étant à la fois « alternatif » et « palliatif », peuvent être pensées à l'aune de la conception de justice sociale théorisée par Nancy Fraser (2005), fondée sur deux dimensions : la redistribution et la reconnaissance. En prenant par la force, les squatteur·euses-militant·es estiment, selon leur terme, redistribuer. En outre, offrir un hébergement en fonction des « publics » et de l'identification de leurs « besoins » peut être lu comme une forme de reconnaissance de ces personnes objets d'injustice (*Ibid.*), dans leur singularité, leur individualité et dans le même temps, dans leur commune humanité. En l'espèce, il est question, d'abord, d'offrir un espace de répit à tout être humain ne jouissant pas du droit au logement et plus particulièrement à ceux et celles qui ont, bien souvent, mis leur vie en péril dans l'espoir d'un avenir meilleur. Ensuite, leur connaissance de l'épreuve que représente la migration, notamment pour les femmes[215], en

[213] Marine ne me donne pas davantage de détails lorsqu'elle évoque cela. Mais je comprends que sa posture de mise à distance s'enchâsse dans des rapports de genre. J'y reviendrai (chapitre 6).
[214] Pour « souffler », les militants avaient décidé en revanche, en 2018, de dédier un de leur bâtiment (*La Rose*) à leur propre habitat, dans lequel ils accueillaient tout de même quelques familles. Cela ne les empêchait pas de « faire la navette » et d'aller « dormir régulièrement » d'un lieu à l'autre, pour assurer un minimum de « suivi » des habitant·es et de la vie du squat, m'explique Marine.
[215] Sur le sujet, voir le livre de Camille Schmoll, *Les damnées de la mer* (2020).

termes de violences sexuelles, justifie leur volonté de leur proposer un habitat non mixte, ouvert sur le principe à « toutes les femmes ».

Les squats du *Squid* (et plus tard celui de *L'Éclaircie*) font partie de ces lieux habités informels dans lesquels se développent ainsi des liens qui reposent sur un constat éprouvé par les militant·es que j'ai rencontré·es : des personnes migrantes sont nombreuses à être sans domicile et des bâtiments sont vides, « mettons les premières dans les seconds » pourrais-je résumer, à la suite de paroles similaires que j'ai entendues sur le terrain. Le constat est ainsi articulé à un désir de « justice » formulé par les personnes que j'ai côtoyées. La volonté d' « aider » ou de « secourir » au départ, raconte l'entrée dans une relation inégalitaire, chargée moralement (Fresia et Lavigne Delville, 2018 : 33). En effet, l' « accueil » proposé est pensé par Marine, Jo et les autres membres du *Squid* pour améliorer les quotidiennetés des personnes exilées en leur donnant accès à un toit, un accompagnement social, de nouvelles sociabilités. Cependant, ces personnes restent ainsi définies à travers leurs « manques » (« sans » papiers, logement, travail, etc.) par celles et ceux qui entreprennent de les aider. Aussi, la frontière entre l'assistance (ou le secours) à des personnes perçues comme étant en danger, voire fragiles (ou en tous cas fragilisées), et la relation de dépendance entérinée par des représentations misérabilistes de ces « migrant·es » précarisé·es est bien souvent fine et floue. La dimension « autonome » de l'engagement tel qu'il est pensé et mis en acte par mes interlocuteur·ices suggère en revanche l'envie de s'extirper de toute relation de domination (Bulle, 2023). Ceci se révèle d'autant plus complexe que ce « groupe d'anarchistes » qui croule sous les demandes est dépassé, comme on l'a vu, par la charge de travail (gratuit [Simonet, 2010]) que leur démarche représente, est délaissé par les pouvoirs publics et doit agir la plupart du temps en étant contraint par la menace de l'expulsion. Regardons à présent d'un peu plus près, comment cette dernière se manifeste.

2.4 Chiffrer, réprimer, « résorber » : dialectique politique des squats du national au local

Le nombre de bâtiments transformés en squats dans le bordelais et le nombre d'habitant·es en leur sein sont à saisir dans une dialectique entre ouvertures et fermetures de ces lieux de vie, au prisme d'une politique nationale d'expulsion que cherchent à contrer les personnes engagées dans le milieu. En effet, en janvier 2018, une instruction du Gouvernement[216] vise à donner « une nouvelle impulsion pour la résorption des campements illicites et des bidonvilles ». Elle s'inscrit

[216] https://www.ecologie.gouv.fr/resorption-des-campements-illicites-et-des-bidonvilles

dans la « stratégie nationale de prévention et de lutte contre la pauvreté » et se donne « un objectif clair de réduction durable du nombre de personnes vivant dans ces bidonvilles » et de « mise en place de solutions efficaces favorisant l'insertion […] dans le respect des lois de la République ». Par « campement » et « bidonville », le Gouvernement nomme les implantations « illégale[s] sur des terrains ou dans des squats, [qui] présentent des risques pour la santé et la sécurité des habitants, et souvent des troubles à l'ordre public ». En septembre 2019, l'enveloppe budgétaire destinée à la politique publique de « résorption » est revue à la hausse[217]. Toutefois, l'action d' « insertion » par le logement, mais aussi par l'emploi, l'éducation et la santé, vise principalement les habitant·es de squats à la citoyenneté européenne. De fait, ce sont une majorité de personnes originaires de Roumanie et de Bulgarie qui sont ainsi accompagnées à l'échelle locale. Dans la métropole bordelaise, cela se matérialise, comme je l'ai évoqué plus haut dans ce chapitre, par l'inauguration de Logements Temporaires d'Insertion et d'Espaces Temporaires d'Insertion (ETI) « alliant hébergement temporaire et parcours d'insertion » entendus comme « une solution transitoire vers du logement pérenne »[218]. Dans un communiqué de presse du 21 novembre 2023, la Ville de Bordeaux et Bordeaux Métropole parlent de ces dispositifs comme une « initiative innovante pour l'insertion des populations d'origine rom »[219]. Mon propos n'est pas d'entrer plus en détails sur la « question rom » (Olivera, 2011), ni sur l'analyse de ces dispositifs particuliers, mais bien de souligner l'exclusion de fait des personnes qui ne cochent pas les cases d'une citoyenneté recevable ou, pour reprendre les termes du Gouvernement, « insérable ». Les frontières nationales et européennes se rejouent ainsi au cœur de Bordeaux, par la question des bâtiments inutilisés devenus squats et de leur fermeture par les autorités publiques.

Ladite stratégie de résorption, portée par la Délégation Interministérielle à l'Hébergement et à l'Accès au Logement (DIHAL), entend mettre en pratique une coopération entre différent·es acteur·ices des politiques publiques, à l'échelle départementale. À la suite de cette instruction, une « plateforme de résorption des squats et des bidonvilles » voit le jour en Gironde. Pilotée par la Direction Générale de la Cohésion Sociale (DGCS), elle est animée par la Fondation COS[220] et réunit les municipalités de Bègles, Mérignac et Bordeaux, leurs CCAS, le Conseil Départemental,

[217] « En 2019, le gouvernement a porté à 4 millions d'euros le total des crédits qui viendront soutenir les actions locales en matière de résorption de bidonvilles, soit 1 million d'euros supplémentaire par rapport à l'an dernier » : https://www.info.gouv.fr/actualite/resorption-des-bidonvilles-une-enveloppe-de-4-millions-d-euros-dediee-aux-actions-territoriales-2019

[218] https://www.gironde.gouv.fr/contenu/telechargement/59666/399138/file/DP+-+ETI+B%C3%A8gles+17.02.2022-3.pdf

[219] https://www.bordeaux-metropole.fr/sites/MET-BXMETRO-DRUPAL/files/2023-11/Inauguration_ETI_CP.pdf

[220] La fondation COS (Centre d'Orientation Sociale) est notamment implantée en Gironde, où elle s'est spécialisée dans l'accueil des demandeurs d'asile, par exemple *via* la gestion de CADA et de MECS. https://fondationcos.org/

la Préfecture et la Métropole, *via* le Groupement d'Intérêt Public (GIP)[221] et la Mission Squats – sur laquelle je m'arrête ici un instant. C'est en juin 2019, juste avant que ne démarre la ronde des expulsions orchestrée par la préfecture, que la métropole bordelaise crée cette dite « mission », en partenariat avec les communes de la métropole (et plus particulièrement Bordeaux, Mérignac et Bègles, dans lesquelles les squats sont plus nombreux), ainsi que le tissu associatif, le Conseil départemental et le Conseil régional. Ladite « mission » se fixe notamment comme objectifs d'agir en termes de « vigilance » pour limiter la création de squats, mais aussi en termes de gestion des sites occupés avec un accompagnement social et d'accès à l'hygiène (à l'eau et à l'électricité notamment)[222]. Dans les faits, des associations se sont montées localement et agissent dans les squats en amont de la création de cette « mission », comme on l'a vu avec MDM qui a créé sa propre « mission squat ». Par ailleurs, l'association « Dynam'eau » installe des points d'eau et des latrines depuis 2015, tandis que « Tripotes et mascagnes » regroupe, depuis 2018, des « bricoleurs » qui réparent ces lieux en effectuant des travaux de plomberie, chauffage, électricité ou encore, menuiserie. Mes interlocuteur·ices militant·es du *Squid* sont en contact avec ces associations et leurs bénévoles. La Mission Squats de la métropole intervient dans un contexte où les squats sont de plus en plus nombreux : les bénévoles de l'antenne locale de Médecins du monde en font le constat depuis une dizaine d'années et remarquent, en 2019, une phase d'accélération du phénomène. Les municipalités successives les plus concernées par ce phénomène, ainsi que la métropole, suivent donc cette évolution et cherchent à coopérer avec les associations déjà engagées auprès de habitant·es de l'informel. Morgan de MDM m'explique que les membres de ces associations, de leurs côtés, sont plutôt dans une posture de vigilance : ils et elles font remonter les besoins des habitant·es (en eau, en électricité par exemple), mais se refusent à communiquer l'existence de nouveaux lieux de vie, pour ne pas avoir le sentiment de participer à la « politique d'expulsion ».

Sur l'extrait du registre des délibérations du conseil municipal de Bordeaux, de la séance du 30 mars 2021[223], on peut lire un bilan des dix dernières années de politiques d'expulsions, mis en perspective avec les nouveaux objectifs alignés sur la politique gouvernementale de résorption. En voici quelques passages :

---

[221] Comme je l'ai évoqué plus haut dans ce chapitre, le GIP est un organe de médiation de voisinage porté par Bordeaux Métropole (anciennement par la CUB), dont l'une des missions se concentre sur les squats à partir de 2014, spécifiquement envers les publics dits « roms ».

[222] La « mission squat » est ainsi présentée lors du Conseil de Bordeaux Métropole le 21 juin 2019 : https://tube.aquilenet.fr/w/e93d3cc0-0e60-424d-a99f-390bfe2b3d8e

[223] https://www.bordeaux.fr/images/ebx/fr/CM/16522/11/acteCM/92894/pieceJointeSpec/193634/file/acte_00116580_D.pdf

> Depuis 10 ans, les stratégies d'évacuations mises en œuvre n'ont pas permis de réduire le nombre des installations précaires, ni le nombre de personnes qui y vivent. On recense actuellement une centaine de squats et de bidonvilles à l'échelle de la métropole bordelaise, dans lesquels vivent plus de 2400 personnes dont plus de 630 mineurs […]
>
> La résorption des squats pose crûment la question de la mise à disposition de solutions alternatives de mise à l'abri ainsi que celle, qui en résulte, d'un accompagnement social continu face aux ruptures du parcours résidentiel. […]
>
> Cette nouvelle instruction fixe un objectif à cinq ans de réduction durable du nombre de campements illicites et préconise la définition d'une stratégie départementale concertée entre l'État et les collectivités territoriales. C'est dans le cadre des travaux d'élaboration de cette stratégie qu'il a été décidé de créer une plateforme dédiée à l'observation et au suivi des campements ainsi qu'à la réalisation de diagnostics sociaux et d'orientation pour les ménages vivant dans ces campements.
>
> Cette stratégie concrétise l'engagement commun des collectivités et de l'État depuis l'apparition des premiers squats importants en 2009 dans l'agglomération bordelaise pour insérer au mieux les populations vivant dans ces campements et ces bidonvilles. […]
>
> Cette stratégie s'insère dans les orientations inscrites dans le plan départemental d'action pour le logement et l'hébergement des personnes défavorisées de la Gironde (PDALHPD) arrêté en mars 2017, et plus particulièrement son action « résorber l'habitat précaire des communautés marginalisées sur les squats de l'agglomération bordelaise » […]

La plateforme se donne pour missions l'« observation et le suivi » de ces habitats, la réalisation d'un « diagnostic social individuel » et l'« orientation » des habitant·es vers « des solutions adaptées ».

Cependant, à regarder l'évolution récente du nombre de squats et de bidonvilles en Gironde il y a de quoi questionner l'efficience de ladite plateforme. La question du chiffre est un objet sensible lorsqu'il s'agit de dénombrer les squats, bidonvilles et leurs habitant·es. La DIHAL est l'organisme public en charge de ce recensement. En 2018, la Gironde est identifiée comme le quatrième département comptant le plus grand nombre de ces lieux de vie, avec 113 sites pour 1125 personnes. La plupart sont localisés dans la métropole bordelaise, troisième la plus concernée après celles de Nantes et d'Aix-Marseille Provence. Les habitant·es y seraient majoritairement un

« public extra UE », et l'occupation moyenne de 15 mois. La DIHAL note une augmentation du nombre d'habitant·es de 13% entre décembre 2017 et juillet 2018[224]. Au 1er janvier 2019, 134 lieux sont recensés, pour plus de 1500 personnes. Les associations locales sont critiques envers ces chiffres. La même année, elles recensent déjà 2000 personnes dans 130 squats. Selon Morgan, il existe un problème de « méthodologie », les recensements effectuées en journée par la DIHAL ne tenant pas compte des personnes absentes, étant sur leur lieu de travail ou à l'école par exemple. Au fil des années, la population de ces lieux de vie informels augmente. En 2021, la DIHAL compte ainsi 1700 personnes habitant en squats et bidonvilles en Gironde.

Regardons maintenant quelques données chiffrées sur les clôtures de ces squats et bidonvilles. L'observatoire des expulsions de lieux de vie informels[225] est pour cela une ressource précieuse. En 2019, l'observatoire recense 16 lieux expulsés en Gironde, dont 8 à Bordeaux. Une accalmie est manifeste en 2020, année marquant la pandémie de Covid-19. Ainsi, ces habitats deviennent, dans cette temporalité particulière, des lieux de confinement. L'inquiétude s'empare des personnes qui apportent un soutien à celles et ceux qui y résident dans des conditions précaires permettant difficilement d'agir dans le sens des préconisations des pouvoirs publics : l'accès à l'eau y est souvent limité et la promiscuité importante. Ainsi, la coordinatrice régionale de Médecins du Monde prend la parole dans les médias et déplore « trop peu d'avancées » sur ces thématiques, en dépit de la création de la Mission Squat[226]. Si les expulsions sont mises en suspens par la préfecture, ces dernières reprennent avec force dès l'année suivante. En effet, en 2021, l'observatoire recense 95 expulsions à l'échelle du département, 87 en 2022 et 78 en 2023. Cela concerne plus de 2000 personnes. Les squats, bidonvilles mais aussi les campements regroupent en 2023, selon l'observatoire, 2450 personnes en Gironde, dont 1600 dans l'agglomération bordelaise. Le département est aussi, toujours selon l'observatoire, l'un des premiers en matière d'expulsion.

Interviewée par les journalistes du *Sud Ouest*, la Préfète de la Gironde (Fabienne Buccio, mars 2019 – janvier 2023) affirme appliquer la loi et représenter l'État[227]. Dès sa prise de poste, son discours se dirige vers les squats. Elle verbalise sa « surprise » relative au nombre de ces lieux de vie dans le département et son intention d' « agir » afin d' « éviter les situations de Toulouse et de

---

224 https://www.romeurope.org/wp-content/uploads/2018/11/État-des-lieux-bidonvilles-DIHAL-juil-2018.pdf

225 L'Observatoire est porté par plusieurs associations agissant dans les lieux de vie informels et/ou auprès de leurs habitant·es, dont MDM, la LDH, ou encore la Fondation Abbé Pierre, au niveau national, avec des précisions apportées dans les localités les plus concernées – où figure notamment la Gironde. L'Observatoire publie un rapport chaque année depuis 2019. Ils sont disponibles à cette adresse : https://www.observatoiredesexpulsions.org/fr/login#publications-wrapper

226 https://france3-regions.francetvinfo.fr/nouvelle-aquitaine/gironde/bordeaux/coronavirus-squats-bordelais-situation-sanitaire-explosive-1806540.html

227 https://www.sudouest.fr/economie/social/squats-dans-la-metropole-bordelaise-fabienne-buccio-je-ne-les-mets-pas-a-la-rue-4404898.php

Nantes où ça débordait dans les rues »[228]. Défendant la stratégie de résorption et son corollaire affiché de mise en œuvre de solutions d'hébergement pour les personnes « évacuées », la Préfecture réfute les accusations de « mise à la rue » portées par les associations[229] engagées sur le terrain des squats et des migrations. Elle déclare au micro de France Bleu[230] qu'il existe « une solution pour chaque personne évacuée ». Selon ses propos, les personnes en demande d'asile sont « hébergées » telle que la loi le stipule, tandis que les « déboutées du droit d'asile, qui sont donc en situation d'irrégularité sur le sol français […] doivent être renvoyées dans leur pays d'origine » et sont, dit-elle, « conduites au Centre de rétention administrative » (CRA). Se rendant sur place lors des expulsions, la directrice du cabinet de la Préfète tient le même discours. La confrontation avec les acteur·ices qui connaissent de près les habitant·es exilé·es des squats, qui pour certain·es vivent avec eux et elles et qui tous·tes sont présent·es en soutien et résistance face aux expulsions, est directe. Les argumentaires réciproques entrent en friction. Le positionnement légaliste de la Préfecture émane d'une politique globale, se déclinant à l'échelle nationale et locale, de rejet de l'altérité migrante construite en « irrégulière ». La politique appliquée à l'échelle du département s'inscrit pleinement dans la lignée du fantasme de « l'appel d'air » (Wihtol de Wenden, 2016 ; 2018 ; Héran, 2018 ; 2021). La « stratégie de résorption » est ainsi pensé par certain·es de mes interlocuteur·ices (Morgan m'en parle notamment en ces termes) comme un euphémisme qui tente d'adoucir le choix de l'expulsion et les réalités résidentielles vécues par les expulsé·es. La Préfecture mobilise également un argumentaire sanitaire pour légitimer l'urgence de l'expulsion : « Vous vous rendez compte, avec les rats, les punaises de lit, ce n'est pas possible, c'est dangereux pour eux ! » m'explique la directrice du cabinet de la Préfète pendant que le squat de *L'Éclaircie* est en train d'être « évacué » (le 21 juillet 2021). Ces arguments rejoignent ceux que l'on retrouve dans les jugements aboutissant à l'expulsion, vis-à-vis de la dangerosité que représenterait un bâtiment pour la vie des habitant·es, du point de vue de son état – variable – d'insalubrité. Ainsi, comme le note Thomas Aguilera (2012 : 112) dans le contexte parisien, « [l]a norme de sécurité devient un instrument de contrôle sur les squats ».

La majorité des habitant·es, étant « irrégulier·ères », sont appelé·es à un « retour volontaire », la plupart du temps refusé. Les tactiques de survie de certaines personnes « non papiérisées » les conduisent à prendre la fuite avant l'expulsion. Pour celles et ceux qui restent,

[228] https://rue89bordeaux.com/2019/07/prefete-de-gironde-veut-fermer-plus-de-squats-possible/

[229] Parmi lesquelles MDM, RESF, la LDH, l'association Droit Au Logement (DAL), ou encore, le Collectif Bienvenue. Cette dernière association, à envergure locale, organise, depuis 2018, des événements culturels dont les fonds sont reversés à SOS Méditerranée, dans le cadre de ses missions de sauvetage en mer des « migrant·es » qui effectuent la périlleuse traversée. Je reviendrai sur la composition du tissu associatif engagé dans les squats où vivent des personnes migrantes dans la dernière partie de ce chapitre, puis dans le chapitre 3.

[230] https://www.francebleu.fr/infos/economie-social/squats-evacues-a-bordeaux-la-prefete-compte-continuer-le-demantelement-1563385238

quelques nuits en hôtel financées par la Préfecture masquent la continuité d'un parcours entre errance et mobilité contrainte. Face aux acteur·ices de l'expulsion, les engagé·es mobilisent une rhétorique qui s'ancre dans une logique humanitaire dans laquelle la vulnérabilité des expulsé·es est mise en scène afin de solliciter l'empathie. La défense d'un droit à la vie qui passe intrinsèquement par le logement est constitutive de cette rhétorique. À l'argument sanitaire de la Préfecture, les engagé·es posent la question rhétorique « Et la rue, c'est mieux ? ». Après l'expulsion de la *Zone Libre*[231] (le 11 février 2021), abritant 300 personnes dont 110 enfants selon les associations intervenant dans le squat, un groupe de « colleuses » affiche dans l'espace public : « T'en as pas marre de faire pleurer des enfants Buccio », face à la Préfecture. Elles seront interpellées et mises en garde à vue pour la nuit. Le « gouvernement de la menace » (Le Courant, 2022) se décline ainsi à plusieurs niveaux enchevêtrés, touchant, par le prisme de l'enfermement, les « migrant·es » et leurs soutiens (bien que les risques et la portée de la menace ne soient pas les mêmes). Dans un certain sens, la résorption d'un squat est éphémère. Les personnes à la rue, principalement des demandeur·euses d'asile, des débouté·es et quelques réfugié·es statutaires, sans autre solution que le retour dans « leur pays d'origine », restent et poursuivent leur « carrière de survie » (Pichon, 2007) et de squatteur·euses par nécessité, s'en écartant à quelques occasions lorsqu'il est désiré et possible d'être hébergé·e chez un tiers ou de trouver une location. Est-ce là le signe d'une politique en échec ? C'est en tous cas une « stratégie » dont l'efficacité semble résider, comme a pu le montrer Stefan Le Courant (*op. cit.*), dans la menace qu'elle représente, plus que dans l'éradication du « problème » politiquement construit : elle opère une mise à l'écart des populations visées en les contraignant au mouvement, tandis que les squats continuent d'être réquisitionnés et donc, d'exister. Au niveau de l'État, cette stratégie de résorption, mise en perspective avec les lois de durcissement vis-à-vis des squats et de leurs occupant·es, ainsi que le durcissement des *lois Asile et immigration*, témoigne d'une croissance des politiques répressives et sécuritaires, sous couvert d'enjeux sanitaires et d'une timide défense de façade de « la vie » de ces habitant·es des squats. Plus qu'une politique de « résorption », c'est bien d'une politique d'expulsion des squats dont il convient de parler : le phénomène n'est pas endigué mais en quelque sorte « déplacé ». Replacée dans une stratégie politique globale, ce choix de l'expulsion rejoint les outils qui constituent l'arsenal des politiques de contrôle des flux migratoires.

[231] C'est un lieu d'enquête minoritaire dans lequel je me suis rendue à quelques reprises : le jour de la réquisition le 9 novembre 2019, le matin de l'opération policière de « résorption », ainsi que pour des événements « portes ouvertes » et de « soutien » aux habitants.

Le discours et les pratiques d'expulsion de la préfecture montrent comment les vies humaines en prises avec les situations critiques[232] sont déconsidérées, au profit d'une perspective chiffrée : il s'agit de dénombrer la quantité de squats, de bidonvilles et d'habitant·es, et d'évaluer la « réussite » d'une politique d'expulsions massives. Il convient de noter toutefois l'existence de désaccords entre représentant·es des autorités publiques : face à la « stratégie de résorption », le Maire de Bègles notamment verbalise en 2019 un « véritable désaccord avec la Préfète ». Favorable au démantèlement (selon ses propos) de ces lieux de vie, il appuie sur l'importance de « solutions pérennes à la clé » et propose comme solution unique « d'interpeller les ministres sur la situation de Bordeaux et de la Gironde »[233]. Plutôt que d'une simple coopération, la réalité du terrain semble davantage témoigner d'arrangements au service d'une politique nationale aux mains de la Préfecture et face à laquelle les municipalités ont peu leur mot à dire[234].

Enfin, à l'échelle nationale, la politique du squat passe par les évolutions législatives vis-à-vis de ces lieux de vie et des peines encourues par les squatteur·euses. Celles-ci vont indéniablement dans le sens d'une criminalisation de ces dernier·ères. Comme Florence Bouillon le notait déjà dans les années 2000, « la victime a changé de camp » (2009 : 117) et ceci va dans le sens assumé de la primauté accordée au droit de propriété sur le droit au logement. L'attention portée à l'égard des discours politiques et des lois reconfirme régulièrement cette analyse. En 2020, en plein cœur de l'enquête, c'est de la *Loi d'Accélération et simplification de l'action publique*, dite « *loi ASAP* » (promulguée le 7 décembre 2020) dont il était question. Emmanuelle Wargon, alors Ministre chargée du logement, rend public le bilan de « l'observatoire des squats »[235]. Ces derniers, dépeints comme « inadmissibles » quel que soit « le cas », ne constituent pas, selon ce bilan, un « phénomène massif en France ». Pour autant, la ministre se félicite de « l'efficacité » de cette loi[236].

---

[232] Ces situations critiques (Fassin, 2023) regroupent la crise du logement, la crise des politiques migratoires et de l'accueil et la crise de l'État social. Cette dernière prend la forme d'une dissolution de la protection de l'État dans la logique marchande, dans laquelle les personnes « dans l'incapacité de se prendre en charge [elles]-mêmes en tant qu'agent[e]s d'une économie capitaliste et marchande sont enfermé[e]s dans la relation caritative » (Althabe, 2003 : 167). Plus encore, s'agissant des personnes construites en « indésirables » (Agier, 2008), la protection de l'État est remplacée par le gouvernement de la menace (Le Courant, 2022).

[233] https://rue89bordeaux.com/2019/09/la-prefete-fabienne-buccio-toujours-droite-dans-ses-bottes-face-aux-squats/

[234] Ceci mérite toutefois d'être nuancé, surtout lorsque les bâtiments squattés appartiennent au patrimoine municipal. Peut-on parler de « manque de courage » politique de la part des élu·es ? En tous cas, il semblerait que les enjeux de bonne entente entre les édiles de la métropole bordelaise, associés aux questions d'aménagement urbain et des choix politiques et économiques qui sont faits, sous-tendent les décisions de ces mêmes édiles : demander l'expulsion, tolérer pour une certaine durée, conventionner, voire dans certains cas, reloger à titre gratuit, discrètement. J'y reviendrai dans le chapitre 6.

[235] Voir l'article publié sur le site du Ministère de la transition écologique et de la cohésion des territoires en mai 2021 : https://www.ecologie.gouv.fr/emmanuelle-wargon-rend-public-premier-bilan-lobservatoire-des-squats (consulté le 8 mars 2024).

[236] La *loi ASAP*, faite pour la protection des propriétaires « victimes de squat » (cf. lien internet de la précédente note de bas de page), prévoit que ces dernier·ères puissent adresser une demande de concours de la force publique directement à la préfecture, en déposant une plainte au commissariat, sans passer par la justice. L'observatoire des

Pour Alban, avec qui nous évoquons sa manière de percevoir la place du squat à partir de ses propres expériences, dans notre société qu'il qualifie de « capitaliste », ces politiques sont « un argumentaire plutôt de la droite ». Cette pensée de droite (Terray, 2012) condamne, selon mon interlocuteur, les squatteur·euses en les traitant « comme de la merde », favorisant « les pauvres propriétaires qui ne peuvent plus habiter » et qui réduit les « migrant·es » à vivre en « fantômes qui n'ont plus de droit, moins que les animaux ». L'analogie avec le livre d'Emannuel Terray me semble opportune : les squatteur·euses-militant·es que j'ai rencontré·es mènent des résistances, verbales et physiques, contre l'expression politique de l'inhospitalité, d'une longue tradition de droite (*Ibid.*), par l'acte de squat. Avec le basculement de la municipalité bordelaise en 2020, ils et elles restent méfiant·es : « la gauche » agira-t-elle *vraiment* différemment à l'égard des squatteur·euses, qu'ils et elles soient d'ici, ou d'ailleurs ? Le cas de *L'Éclaircie* (chapitre 6) met à mal des espoirs, même timides, d'un avenir « meilleur » pour Marine et les habitant·es incarnant les nouveaux défis des mobilités contemporaines (Agier, 2018), qu'elle défendra jusqu'à ne plus tenir, moralement surtout. Ainsi, malgré des divergences entre militant·es du « milieu squats », notamment en ce qui concerne les « grammaires de l'anarcho-autonomie » (Bulle, 2023 : 219) qui dessinent des manières de penser les squats (pourquoi, comment, où, avec qui squatter ?[237]) et d'en ordonner le quotidien, mes interlocuteur·ices invitent à « changer de paradigme » (Graeber, 2018 [2006]). Autrement dit, ils et elles construisent une forme de « contre-argumentaire », que les prochaines lignes vont mettre en lumière.

squats fait état, en Nouvelle Aquitaine, de 9 procédures adressées à la préfète, toutes « traitées » (sans plus de précisions disponibles sur ledit site internet) et de moins de 200 procédures à l'échelle nationale. C'est ce qui oriente le discours politique vers une qualification de cette loi ainsi jugée « efficace » et conduit au bilan suivant : « le squat n'est pas un phénomène massif en France ». Notons qu'en 2023, l'arsenal juridique évolue et la Loi « anti-squat » prévoit de tripler les sanctions encourues par les squatteurs jusqu'à trois ans de prison et 45 000 euros d'amende.

[237] Cela s'illustre notamment à travers la question de savoir quel type de bâtiment réquisitionner. Les « ouvreur·euses » que j'ai rencontré·es s'orientent bien plus volontiers vers des propriétés publiques et réfléchissent à deux fois avant d'occuper un domicile privé. Mais là encore, chaque situation mérite d'être observée et considérée dans sa singularité. Mes interlocuteur·ices se posent en principe certaines questions auxquelles ils et elles essaient d'obtenir des réponses en procédant à des recherches cadastrales, en posant des questions aux pouvoirs publics, au voisinage, en faisant des recherches sur internet, etc. Voici quelques-unes de ces questions : à qui appartient ce bien ? pourquoi est-il délaissé ? depuis quand est-il inoccupé ? quel projet de réaménagement éventuel lui est destiné ? va-t-il être détruit ?

2.5 Face à la politique d'expulsion : agir pour avoir « un impact direct sur le malheur des gens »

On a vu en quoi le gouvernement et les pouvoirs publics locaux menaient une politique d'expulsion n'empêchant pas l'existence des squats (mais aussi des bidonvilles et des campements, comme cela est le cas autour du lac de Bordeaux[238]). Au contraire, l'association Médecins du Monde relève une augmentation et un « éclatement des sites » en 2021, avec 150 lieux à l'échelle du département de la Gironde[239]. Morgan, qui porte la parole de l'association auprès des médias, déplore un abandon de l'État et parallèlement sa volonté de mener une politique d'expulsion, localement mise en œuvre par la préfecture, qui « ne fait pas disparaitre les personnes qui s'y trouvent » mais, « [a]u contraire, [les] maintient dans la pauvreté »[240].

Notons également que la quantité d'habitats précaires et leur taux d'occupation fluctuent au rythme des saisonnalités agricoles, notamment celui des vignobles du Bordelais (Huerta, 2018 ; Crenn, Marchiset et Techoueyres, 2023)[241]. Certains hommes « non papiérisés » que je rencontre dans les squats du *Squid* y sont embauchés, de temps à autre, et notamment pendant le premier confinement en période de pandémie (17 mars – 11 mai 2020), avec les papiers d'un tiers, de faux papiers, ou sans papiers, parfois avec l'appui d'acteur·ices associatifs qui travaillent en partenariat avec les pouvoirs publics et les entreprises agricoles – j'y reviendrai (chapitre 4).

Ainsi, les habitats informels sont nombreux dans le Bordelais et les « (im)migrant·es », nous l'aurons compris, y sont surreprésenté·es. La rencontre entre la « cause du logement » et celles des

---

238 La plupart des personnes que j'ai rencontrées (des bénévoles d'associations comme MDM, les membres du *Squid* ainsi que des bénévoles d'associations de maraudes qui distribuent de l'alimentation dans les rues de Bordeaux et autour du lac où plusieurs dizaines de personnes vivent en tentes) font une distinction entre squats, bidonvilles et campements. Le premier terme est attribué aux bâtiments occupés, tel que nous l'avons vu dans ce chapitre. Les bidonvilles sont associés à une problématique historique (certain·es personnes, comme Morgan, font le lien avec les bidonvilles français que le Gouvernement Chaban-Delmas a souhaité « éradiquer » dans les années 1970), à une « population "rom" » venant de Roumanie et de Bulgarie et correspondent matériellement à des aménagements de baraques à partir de matériel de récupération, souvent du bois et de la tôle, sur des terrains vagues, parfois dans des hangars désertés. Le terme de campement est quant à lui employé pour qualifier les zones extérieures dans lesquelles des individus ont planté des tentes dans lesquels ils vivent, comme cela est le cas autour du lac de Bordeaux mais également dans d'autres zones (péri)urbaines.

239 https://www.sudouest.fr/economie/social/la-gironde-le-departement-aux-150-squats-4129852.php

240 https://www.sudouest.fr/economie/social/la-gironde-le-departement-aux-150-squats-4129852.php

241 Les Sahraouis apatrides, de nationalité espagnole, ou algérienne, ainsi que des citoyens européens venant de Roumanie, de Bulgarie, d'Espagne, d'Italie… vivent ainsi dans les habitats précaires de la région bordelaise, traçant un trait d'union entre ville et campagne : historiquement, les « clandestins » vivant dans le quartier Saint-Michel de Bordeaux, sont « ramassés » pour être amenés dans les entreprises viticoles (Victoire, 2014 : 63), aux alentours de Sainte-Foy-La-Grande, où ces personnes sont souvent logées dans des abris de fortunes (Crenn, 2013 ; 2017 ; Crenn, Marchiset et Techoueyres, 2023). Le constat du lien entre habitats précaires et temporalités agricoles est partagé par les acteur-ices de terrain qui se rendent dans ces lieux de vie, bénévolement ou en professionnel·les rémunéré·es. C'est le cas de de David, médiateur du GIP de la métropole, intervenant, que je rencontre lors de mes enquêtes de terrain de master. Aux journalistes du *Sud Ouest*, en 2022, il explique le « phénomène » : https://www.sudouest.fr/gironde/bordeaux/bidonvilles-a-bordeaux-derriere-la-bataille-des-chiffres-une-realite-toujours-en-mouvement-8142023.php

« migrant·es », par la question des squats, nécessite cependant d'apporter quelques précisions sur les raisons qui conduisent ces dernier·ères à se diriger vers des modalités d'habiter informelles. Ensuite, nous pourrons approfondir la question de l'argumentaire développé par celles et ceux qui décident d'agir à contre-courant de l'inhospitalité publique dominante, en mettant en place des résistances pour accueillir, avec détermination, les nouveaux·elles arrivant·es. Nous verrons ainsi comment les squats – toujours à partir de l'exemple du *Squid* – sont devenus, à Bordeaux, une forme de centralité urbaine et politique réunissant peu à peu une diversité d'acteur·ices qui se sont senti·es concerné·es par les (sur)vies et les processus d'installation de toutes ces personnes « du Monde »[242] et qui par ce biais, se relient les unes aux autres (Micoud et Péroni, 2003).

2.5.1 « Squats de "migrant·es" » : les raisons structurelles de leurs existences

Les raisons qui conduisent les « migrant·es » à vivre en squat sont structurelles : les politiques inhospitalières se matérialisent par le rejet de nombre de candidat·es à l'asile, par le manque de place en centre d'accueil ou la contrainte (refusée par certains « migrant·es ») de changer de ville ou d'aller vivre à la campagne afin de bénéficier d'un toit légal. C'est ainsi le Dispositif national d'Accueil (DNA) qui est à la fois sous-dimensionné et dissuasif, comme le rappelle la géographe Elise Roche (2021), à la suite de plusieurs travaux récents sur le sujet[243].

En parallèle, la problématique de l'hébergement est aussi celle de la saturation des services d'urgence. Les foyers du 115 sont pris d'assaut. Depuis 2019, un vent de panique souffle parmi les engagé·es : l'État donne l'injonction à ces centres d'hébergement de « communiquer mensuellement à l'Ofii la liste des personnes hébergées ». C'est la « circulaire 115 – Ofii » mise en place dans le cadre de la *Loi Asile et immigration* de 2018 (dite *Loi « Collomb »*). Si l'objectif affiché est d'améliorer la prise en charge des personnes en demande d'asile et des réfugié·es, les associations redoutent ce type de recensement : serait-ce la fin d'un accueil inconditionnel ? Le risque de voir des personnes sans-papiers dénoncées ? À ce sujet, Florence Lamarque, directrice du Samu Social de Bordeaux, témoigne (propos rapportés par la Fédération des acteurs de la solidarité[244]) :

> L'utilité [de la circulaire] semble plus dirigée vers une meilleure "traçabilité" des parcours pour engendrer une meilleure "efficacité" dans l'application de la *Loi*

[242] Je reprends l'expression employée dans l'une des publications du *Squid* que j'ai rapportée page 138.
[243] Elise Roche fait notamment référence aux travaux de Carolina Kobelinsky (2015) relatifs à la dimension de contrôle des personnes vivant en CADA. Sur la question des contraintes géographiques vis-à-vis des hébergements institutionnels localisés en périphéries ou milieu rural, voir notamment : Berthomière et *al.*, 2020. Sur la question de la dispersion des demandeurs d'asile par les politiques de l' « accueil », Elise Roche cite notamment : Gardesse, 2020 ; Rigoni, 2018 ; Ristic, 2020.
[244] Article du 24 juillet 2019 : https://www.federationsolidarite.org/actualites/circulaire-115-ofii-interview-de-florence-lamarque-samu-social-de-bordeaux/ (consulté le 7 mars 2024).

> *Collomb* […] Pour moi, cette circulaire remet directement en cause la notion d'inconditionnalité de l'accueil […]. Cette circulaire va mettre plus de personnes, de familles et d'enfants à la rue. Au vu du manque de place dans [en hébergement institutionnel], les moins vulnérables […] devront attendre de longues semaines […]. D'autres, par peur d'être fichés, vont refuser les propositions que l'on pourrait leur proposer au vu de leur vulnérabilité. La relation de confiance risque d'être malmenée et nous risquons d'assister impuissants, à une augmentation des personnes à la rue. […]

L'augmentation du nombre de squats et de leurs habitant·es doit ainsi être lue au prisme d'un entrelacement entre détérioration et « policiarisation » des conditions d'accueil des demandeur·euses d'asile, tandis que le nombre de demandes est en hausse[245] (Slama, 2018), dans un contexte de « démantèlement jurisprudentiel » du droit fondamental à l'hébergement d'urgence (Slama, 2023).

Les rapports successifs de la Fondation Abbé Pierre sur « L'état du mal-logement en France » montrent que, de manière générale, l'état de « crise » du logement social (Stébé, 2022) est également en cause de cet effet de saturation. En effet, les personnes qui y sont éligibles (et qui ne sont pas les « migrant·es » que j'ai côtoyé·es) mais n'y ont pas accès, faute de places en nombre suffisant, gonflent aussi les effectifs de l'hébergement d'urgence. Ainsi, l'augmentation du nombre de squats et de leurs habitant·es est également imputable à un échec de la politique du logement et du logement social (Bouillon, 2009 : 97-106). Dans son 27ème rapport annuel (2022), la Fondation Abbé Pierre rapporte que « [l]a production de logements sociaux est en baisse constante depuis le début du quinquennat [d'Emmanuel Macron], à un niveau qui n'a jamais été aussi bas depuis 15 ans », tandis que la demande de logement social, elle, est en progression, avec 2,255 millions de demandes comptabilisées fin 2021[246].

La question des routes migratoires peut aussi être un élément explicatif de la hausse des habitats informels et de leur fréquentation, dans le Bordelais. Si celles-ci sont plurielles, de l'Afrique vers l'Europe (Robin, 1996 ; Bacon et *al.*, 2016), un constat politique change toutefois la donne : au moment de mon enquête, les frontières italiennes sont fermées entre juin 2018 et septembre

[245] Selon les données chiffrées des rapports d'activité de l'Office Français de Protection des Réfugiés et Apatrides (Ofpra), le nombre de demandes de protection internationales (premières demandes et réexamens), dans le département de la Gironde, est de 1459 en 2015. Il augmente les années suivantes et atteint 2443 demandes en 2019. Outre durant la pandémie de Covid et la fermeture des frontières en 2020, où le chiffre baisse à 1602 demandes, le nombre de demandes continue d'augmenter. En 2023, l'Ofpra dénombre 3418 demandes.

[246] Plusieurs études sur l'accès des populations dites « immigrées » au logement social font également état d'une situation de discrimination, ainsi que le rappellent Pierre Eloy et Marion Lièvre (2023), à la suite de Thomas Kirszbaum (1999), Annick Tanter et Jean-Claude Toubon (1999) et Valérie Sala Pala (2013).

2019, avec l'arrivée au pouvoir de Matteo Salvini. Cela a pour conséquence la hausse des passages migratoires par l'Espagne. Dans le cadre d'une étude sur les mineurs isolés étrangers en Gironde, Isabelle Rigoni et Chantal Crenn l'explicitent :

> La nomination de Matteo Salvini en tant que ministre de l'Intérieur et vice-président du Conseil des ministres en Italie a conduit à la fermeture des frontières du pays de juin 2018 à septembre 2019 et à l'interdiction de tout débarquement de personnes migrantes sur ses côtes, ce qui contribue à provoquer une chute de 80% des arrivées dans le pays entre 2017 et 2018. Consécutivement, l'Espagne est redevenue une route migratoire, avec une augmentation de 131% des arrivées à la même période, du fait de la reprise des traversées par la Méditerranée occidentale et des tentatives récurrentes de passage dans les enclaves de Ceuta et Melilla depuis le Maroc. (Rigoni et Crenn, 2020 : 8).

Ces deux chercheures précisent que les routes migratoires sont les mêmes pour « les populations adultes et les jeunes qui migrent seuls » (*Ibid.* : 7) et font le constat d'une augmentation des arrivées de « migrant·es » en Nouvelle-Aquitaine et en Occitanie, remontant l'Espagne, depuis l'été 2018. Beaucoup de ces personnes transitent par Bayonne. Je les y croise souvent lorsque j'effectue moi-même des allers-retours entre mon Pays Basque d'origine et ma ville d'adoption : l'arrêt de bus à Bayonne est juste devant le centre d'accueil d'urgence « Pausa »[247] dans lequel de nombreuses personnes font une « pause » avant de reprendre la route (Déaux, 2021). Elles grimpent dans des bus (les lignes du type *BlablaBus*, *Flixbus* ou *Alsa* sont nombreuses à effectuer quotidiennement les voyages) et s'arrêtent à Bordeaux, ou poursuivent leur route vers d'autres régions de France. Les jeunes en attente d'une éventuelle prise en charge institutionnelle qui passe par l'hébergement, les déboutés et ceux en procédure de recours, en particulier depuis 2019, « gonflent les effectifs des squats lorsqu'ils n'ont pas l'opportunité d'être accueillis par des familles bénévoles » (Rigoni et crenn, *op. cit.* : 25). Cela corrobore les expériences des militant·es du *Squid* qui ont accueilli, comme nous l'avons vu dans ce chapitre, un nombre exponentiel de jeunes, candidats à la protection de l'enfance, à partir de cette époque-là.

Ce sont ainsi un ensemble de circonstances qui entrent en interaction et provoquent la rencontre, dans les mondes des squats, entre des individus engagés établis (dont on a fait jusqu'ici la connaissance partielle, à partir des cas de certaine·es militant·es du « milieu squats »), et des personnes aux diverses nationalités et situations administratives, mais souvent en quête de régularisation (dont on commencera davantage à faire la connaissance à partir du chapitre 3). Les

[247] https://bidasoa-etorkinekin.org/pausa

engagé·es du *Squid*, qui se mobilisent au nom de « la solidarité » et de « l'anarchie », mettent ainsi leurs compétences (Bouillon, 2009) au service de la « cause des migrant·es » : sans l'avoir prémédité, ils et elles sont désormais décidé·es à lutter contre l'inhospitalité et entament ainsi une bifurcation dans leur carrière militante (Becker, 1985 ; Darmon, 2008 ; Agrikoliansky, 2017 ; Fillieule, 2020).

2.5.2 Accueillir coûte que coûte.

« Je n'ai pas le choix ! » répète Marine lorsque je lui demande de m'expliquer « pourquoi » elle s'engage auprès des personnes migrantes tandis qu'elle verbalise de plus en plus son épuisement et ses envies de « [s]'occuper un peu [d'elle] ». Pourquoi « pas le choix » ? Parce que, entre autres raisons, « ne rien faire c'est laisser faire » comme l'écrivait et le clamait Jo sur *Facebook*. En se mobilisant, Marine raconte ne « jamais avoir autant travaillé ». Elle en retire une certaine fierté, elle qui me confie n'avoir jamais réussi à se maintenir dans un emploi stable tandis qu'elle a « fai[t] des études ! » et accumulé des expériences professionnelles dans le milieu du journalisme et le travail social – entre autres – dont elle se retire à cause du sentiment de dégoût que lui provoque le cadre institutionnel, jugé trop rigide. En agissant auprès des personnes sans domicile, et des nouveaux·elles venu·es en particulier, Marine prend, en quelque sorte, une revanche : celle de pouvoir exercer à sa manière l'accompagnement social et le travail d'information qui depuis longtemps l'animent. À « sa » manière, c'est-à-dire, dans une idéologie d' « autogestion », qui se trouve pourtant rudement mise à l'épreuve. Je reviendrai sur cet aspect de manière plus approfondie dans les chapitres 5 et 6 mais un point de précision me semble d'ores et déjà nécessaire. En entreprenant d'ouvrir autant de bâtiments (« à quatre on a fait quatre bâtiments en six mois ! » m'explique Marine, et au plus haut de leur « activité », avant les expulsions de l'été 2019, ils en « gèrent » sept), « hébergeant » environ 300 personnes, les membres du collectif décident d'imposer des règles : il est question, selon Marine d' « éviter que ce soit le *zbeul* » (ou le « bordel ») et de faire de ces lieux de vie des endroits « non-violents ». La jeune femme y tient. Elle le justifie en revenant sur ses propres expériences, dont celle des débuts du *Squid* :

> Quand on était au début derrière la gare – c'est un peu la cour des miracles dans ce coin-là[248] – on laissait les portes ouvertes au début, toute la journée. On avait des horaires d'ouverture, on était juste là pour faire de l'accueil, mais on surveillait pas forcément qui rentrait, qui sortait. Et beh très vite en fait, on s'est retrouvés avec des valises qui avaient été volées […] enfin des trucs, voilà… et donc là on s'est dit "bon, y a un problème, va falloir quand même qu'on surveille". Et puis bah, t'as plein de trucs [de portes, de bagages] qui ferment pas à clé. Donc, du

[248] Elle fait référence à la visibilité de la précarisation dans le quartier en lien, notamment, avec la présence de groupes de SDF.

> coup, pour éviter que les personnes qu'on hébergeait se fassent voler par des personnes de l'extérieur, on a mis des règles. Ou, dès fois, t'as des embrouilles tu vois, entre des gens de la rue. Donc si t'en héberge un, t'as ceux de l'extérieur qui vont vouloir régler des comptes avec lui. Et si tu fais pas gaffe à la porte, ils vont rentrer, et puis ils vont tout… enfin, voilà.

Avec les autres militant·es, elle décide alors de mettre en place un système de surveillance de la porte :

> Tu fermes à clés ou tu fais des horaires d'ouverture et de fermeture, et pendant ces horaires, t'avais quelqu'un qui était assigné, un peu, à la porte. Qui prenait sa chaise, qui restait là, qui surveillait. C'est vraiment un truc clé en fait quand tu vis en squat : pouvoir surveiller qui s'y trouve, pour que ça se passe bien à l'intérieur

Surveiller qui habite dans le squat est considéré comme la « règle la plus importante ». Celle-ci est complété par l' « interdiction de l'alcool et de la drogue », pour limiter les risques de débordements (les « bagarres »). Elle poursuit en faisant le parallèle avec des situations qu'elle a vécues et/ou dont elle a entendu parler – des rumeurs, avérées ou non, de ce qu'il se passe dans certains squats :

> MARINE : Souvent c'est ça… très vite, si tout le monde peut rentrer et fait ce qu'il veut dedans, tu vas vite avoir la loi du plus fort qui va s'imposer. En fait, n'importe quel mec un peu chtar'b [fou], hyper agressif, va faire peur aux autres, jusqu'au moment où il sera détrôné par un plus fou que lui. Et c'est là que tu peux avoir des trucs assez sales qui se font : quelqu'un qui va profiter de sa position pour racketter ceux qui sont à l'intérieur en leur demandant du fric…
>
> MOI : Tu parles de vécu là ?
>
> MARINE : Ah, mais de plein d'histoires ! ça se fait ! Y a plein de squats où ça se fait. Puis il peut y avoir de la prostitution forcée… Donc là en fait, l'idée c'est… c'est bizarre de dire ça, mais c'est de toi-même prendre cette place-là, pour t'assurer que justement, ça soit bien égalitaire pour les gens qui y vivent…

Au fil de nos conversations, je comprends que ce qui est « bizarre » pour Marine, c'est de sentir une contradiction, un décalage, entre son envie d'appliquer un fonctionnement « autogéré » et le fait de s'imposer en « cheffe », quand bien-même sa posture se veut être une réponse à la violence qu'elle a déjà vécue par ailleurs. Finalement, cela pose la question – et la jeune femme est réflexive à ce sujet – de la distinction du caractère « alternatif » de l'accueil ainsi mis en œuvre : est-il si différent des modalités de l'accueil dans les structures institutionnelles, caractérisées par des

pratiques de gestion des habitant·es, de surveillance, de hiérarchies… tel que l'a observé notamment Carolina Kobelinsky (2010 ; 2015) dans les CADA[249] ? Les militant·es du *Squid* ne sont pas à l'aise avec la posture de « chef/cheffe » qu'ils et elles savent occuper. Et, c'est en faisant état des contraintes qu'ils et elles rencontrent, des violences expérimentées et de leur volonté de « protéger » les résident·es de « leurs » squats, qu'ils et elles affirment qu'il est nécessaire de « gérer [leurs] bâts' » (Marine le formule ainsi à maintes reprises). Ces discours sont produits en présence de l'anthropologue que je suis et s'adressent à toutes les personnes qui sont de passage ou vivent au *Gars Rage*, au *Fort Life*, à *L'Éclaircie*, etc. (les « migrant·es » donc, mais également les associations, les voisin·es, les journalistes, les élu·es…). Jo, sur une vidéo qu'il tourne au *Fort Life* le soir du 31 décembre 2018, explique aux auditeur·ices, qu'ils et elles (les membres du *Squid*) « administrent » les bâtiments dans lesquels ils et elles estiment faire, je le rappelle, « de l'hébergement social ». De là, des « statuts » sont créés à l'intérieur du squat. Ils dessinent des hiérarchies entre les « militant·es », entre les « militant·es et les « hébergé·es », et entre les « hébergé·es », objets de négociations, de conflits, de prises de pouvoir et de résistances, que les chapitres 5 et 6 vont éclairer. D'ici là, gardons en mémoire que ces modalités de fonctionnement sont à comprendre dans le cadre de relations entre minoritaires et majoritaires sociologiques, où s'imbriquent des rapports sociaux inégalitaires, de genre, de classe, d'âge, de race, d'ethnicité, à l'intérieur des squats, dans un contexte de tension entre vie et survie. En arrière-plan, se (re)joue aussi la question coloniale : les militant·es que j'ai fréquenté·es restituent pour beaucoup les relations qu'ils et elles nouent, avec les personnes étrangères précarisées, dans la perspective historique du passé esclavagiste et colonial, dont la mémoire a resurgi à Bordeaux (Chivallon, 2005 ; Cozzolino, 2020 ; Ciarcia, 2023).

Revenons-en à ce (et ceux et celles) pour quoi (et pour qui) les membres du *Squid* mènent un « combat ». En agissant par la réquisition, les militant·es formant le « noyau dur » du *Squid* se battent pour, revendique Jo qui porte souvent la parole du collectif, que « tous les êtres humains [soient] égaux » : « Un toit c'est un droit ! ». Le *leader* poursuit, sur une vidéo datée du 8 juin 2018 où il se filme aux côtés de Ben, à la terrasse d'un café, place de la Victoire, proche de « leurs » squats : « La mission du militant, c'est de protéger des terres[250] mais aussi de soigner des êtres » lance Jo. « Soignez des cœurs ! » ajoute Ben. Le soin selon Jo, passe par « la solidarité [qui est] bien plus que tout, bien plus que l'argent ! » et s'exprime avant tout par la mise à disposition d'un hébergement : « c'est le toit qui prime. Tout ce qui peut être fait autour [des « migrant·es »] n'a de sens que s'ils ont un toit. Ce n'est pas si difficile de trouver de la nourriture, des soins. Mais un hébergement c'est beaucoup plus dur. Le nerf de la guerre, ce n'est pas que l'argent. C'est d'abord

[249] Je reviendrai sur le questionnement de ce caractère « alternatif » dans le chapitre 6.
[250] Pour rappel, ces personnes sont très actives dans différentes ZAD.

le matelas ! » confie le militant au micro d'un journaliste[251]. Les membres du *Squid* estiment ainsi « participer à une merveilleuse aventure » et invitent les gens à les rejoindre, comme je le lis de manière récurrente sur leurs publications *Facebook* et lorsque je participe aux événements culinaires qu'ils et elles organisent au *Gars Rage*.

Derrière ces propos se loge aussi une moralisation des pratiques de solidarisations, qui s'est peu à peu dévoilée à moi. Le *Squid* affiche une volonté d'« accueillir tout le monde ». Pour cela, le collectif tient à son indépendance économique et politique. Les militant·es estiment ainsi se distinguer des associations subventionnées, par les pouvoirs publics notamment, qui n'ont pas, disent-ils, leur latitude d'action vis-à-vis des personnes « non papiérisées ». Dans la lignée de leurs revendications anarchistes, ils et elles tiennent à se distinguer d'un fonctionnement institutionnel qu'ils et elles rejettent. En effet, pour elles et eux, ce fonctionnement institutionnel est intrinsèquement lié à des politiques inhospitalières que ces militant·es dénoncent et à des pratiques policières qu'ils et elles critiquent fermement : « devant la police, nous ne savons rien. Ni nationalité, ni parcours. Nous ne collaborons pas avec les forces de l'ordre » affirme Jo auprès d'un journaliste[252]. « Collaborer » (Mahieddin et Soldani, 2022), un mot qui se loge dans les bouches de plusieurs de mes interlocuteur·ices. En voici la première occurrence, à mon entrée sur le terrain. Les mots sont forts, le registre de la collaboration fait inévitablement appel au régime de Vichy. Ils visent à dénoncer les politiques migratoires, d'enfermement et d'expulsion, non seulement pour leur caractère inhospitalier, mais mortifère, niant le droit à la vie. Ainsi sont pointées du doigt, depuis 2017, les conditions de vie dans le centre de rétention bordelais[253], et, de manière générale, les conditions jugées « indignes » de l'accueil des personnes exilées, comme je l'évoquais avec la rédaction du « livre noir de l'accueil des migrants en Gironde » par les membres des EGM, qui s'insurgent aussi de tous·tes ces mort·es sur les routes migratoires[254] et cherchent à rendre cette réalité visible (Kobelinsky et Furri, 2024). Cependant, mes interlocuteur·ices ont aussi conscience du risque que représente la rue : les associations de maraudes, qui sont également au contact des exilé·es en situation d'errance, dénoncent ce qu'elles estiment être une « carence de l'État », d'autant plus parce qu'elles sont directement confrontées à la mort de SDF durant ces derniers hivers à

[251] https://www.revue-farouest.fr/articles/*Squid*-toit-pour-les-deracines-squat/
[252] https://www.revue-farouest.fr/articles/*Squid*-toit-pour-les-deracines-squat/
[253] La Cimade et le député de la 3ème circonscription de Gironde Loïc Prud'homme (La France Insoumise) dénoncent particulièrement le traitement réservé « aux enfermés » et relaient leurs paroles, dans un contexte où la durée d'enfermement se prolonge tandis que peu d'expulsions effectives ont lieu (Le Courant, 2022). Voir les articles de presse ci-dessous : https://rue89bordeaux.com/2017/08/depute-prudhomme-rencontre-migrants-enfermes-bordeaux/
https://rue89bordeaux.com/2020/02/un-an-apres-la-loi-asile-et-immigration-le-centre-de-retention-administrative-de-bordeaux-sous-tension/
https://www.lacimade.org/presse/greve-de-faim-centre-de-retention-administrative-de-bordeaux/
[254] Sur cet aspect, le Collectif Bienvenue est particulièrement investi.

Bordeaux, à des besoins en hausse et à des moyens qui, eux, n'augmentent pas suffisamment[255]. Les militant·es du milieu squats côtoient aussi tous·tes ces « migrant·es » qui auraient développé·es des troubles psychiatriques, des addictions à l'alcool ou au cannabis et parlent seul·es ou racontent en boucle les mêmes histoires, ou s'enferment dans un mutisme préoccupant. Ils et elles sont témoins des nuits blanches, des insomnies, des angoisses qui surgissent à n'importe quel moment, des colères, des rages, des violences qui ne viennent probablement pas de nulle part, mais qu'il faut « gérer » et face auxquelles ils et elles essaient tant bien que mal d'apporter des formes d'apaisement, avec les moyens qui sont à leur portée : leur « aide » (avec tout ce que cette idée revêt en termes d'asymétrie et de charge morale) est sous contrainte.

Ainsi, ne pas agir (« ne rien faire c'est laisser faire ») ou « mal » agir (en « collaborant » avec les « forces de l'ordre »), n'est pas envisageable pour ces militant·es qui n'hésitent pas, dans certaines circonstances, à tenir des propos réprobateurs et moralisateurs auprès de celles et ceux qu'ils et elles estiment ne pas « assez » ou « assez bien » se mobiliser (chapitre 6). Auprès des « exilé·es », des « réfugié·es », des « migrant·es », de ces femmes, hommes, enfants, jeunes qui vivent en squats et deviennent familier·ères des expulsions, les militant·es du *Squid* ne sont pas les seul·es établi·es à s'engager. J'ai fait référence, à quelques endroits de ce chapitre, à certaines associations : Médecins du Monde, RESF, le DAL, le Collectif Bienvenue, et plus largement, aux EGM qui réunissent une pluralité de structures s'emparant de la question de l'accueil. Toujours à partir de mon expérience de terrain et d'engagement dans les squats (le *Gars Rage*, le *Fort Life* et *L'Éclaircie* principalement), poursuivons la rencontre avec quelques-unes de ces personnes (et les associations ou collectifs éventuels auxquels elles s'identifient) : elles participent pleinement de la fabrique des liens pour la (sur)vie en exil à l'intérieur de la ville.

2.5.3 Pluralité des acteur·ices, diversité des points de vue.

En relisant mon journal de terrain, je me rends compte des liens qui se tissent entre membres d'associations et de collectifs[256]. Dès mes premières venues au *Gars Rage*, j'ai été plongée dans la nébuleuse d'acteur·ices qui coopèrent pour essayer de limiter les incertitudes vécues par

[255] https://rue89bordeaux.com/2021/01/on-prefere-compter-les-cabanes-quai-sainte-croix-que-les-sans-abri-morts-de-froid/ ; https://www.sudouest.fr/gironde/bordeaux/bordeaux-on-est-a-bout-le-message-des-associations-de-maraude-en-greve-12596431.php

[256] Mes interlocuteur·ices distinguent « associations » et « collectifs ». Selon Marine, Morgan et bien d'autres personnes que j'ai rencontrées, les associations, à but non lucratif, correspondent à la *loi de 1901*, sont déclarées en préfecture et ont donc une existence légale, des statuts qui définissent ses dirigeant·es et ses membres (c'est donc le cas par exemple de Médecins du Monde, RESF…). Les collectifs, eux, sont considérés par ces mêmes personnes comme un groupe de personnes qui se réunissent autour d'un objectif commun, non déclaré en préfecture. De ce fait, ce format est considéré comme une structure plus fluide ou moins « contraignante » (Marine surtout insiste sur ce point en me disant qu'en tant qu'anarchiste, cela lui correspond davantage).

autrui. Cela passe par une coordination entre la question du logement, des papiers, de la santé (physique, psychologique), de l'accès à l'alimentation, ou encore, de la scolarisation (dans les squats où vivent des enfants ou des jeunes) et de la recherche d'emploi. Ainsi, le *Gars Rage* ouvre ses portes et devient un lieu dans lequel des bénévoles viennent en proposant de mettre leurs compétences et savoir-faire au service de « la cause ». Mais la présence de tous ces individus qui entrent en interaction délimite-t-elle uniquement le champ de l' « aide » ? Etais-je en présence de la seule dynamique consistant à s'investir tout entier, et entière, pour une dimension de survie ? Une photographie du *Gars Rage*, composée d'éléments observés à différents moments entre avril et juillet 2019, montre que rien n'est moins sûr. Repassons ensemble les portes de ce lieu de vie.

Mai 2019. La *Chorba sans frontières* est organisée tous les jours : ce sont des *Chorbas* « spéciales ramadan », dit Jo sur ses vidéos et textes en ligne.

Figure 1 : Publication *Facebook* du *Squid* : Jo appelle « tout le monde » à les « aider » pour cuisiner, jardiner, nettoyer…



J'y vais souvent, je me sens petit à petit familière avec les lieux et la majorité d'hommes que j'y rencontre, arrivés il y a moins d'un an à Bordeaux pour la plupart. Il m'arrive même d'expliquer à des gens de passage ce que l' « on fait ici ». Pour « la solidarité », un groupe de femmes s'active derrière les marmites. Elles viennent pour préparer le « couscous algérien » et d'autres recettes « de l'Algérie ! » pour la rupture du jeûne. Elles sont aux commandes mais laissent aussi la place à quelques cuisiniers du squat qui habituellement sont les « chefs » : de la « sauce », du « riz », du

« couscous », des « pâtes »… Ensuite seulement elles rentrent chez elles et, pour certaines, se remettent derrière les fourneaux, pour leurs familles. Ces femmes sont bénévoles à Graines de solidarité, une association d'aide alimentaire du quartier. Dans ce cadre, elles préparent régulièrement du couscous qu'elles distribuent devant le marché des Capucins, à quelques pas du squat. À ce moment-là, l'association a pris des vacances, alors la présidente a décidé de venir, « pour aider » à quelques reprises, et puis finalement tous les jours du mois de ramadan. Elle et Jo se sont connu·es par l'intermédiaire de Farida, une bénévole de l'association, qui y récupère aussi de l'alimentation de temps en temps, et habite à la *Maison Blanche* (le squat du *Squid* dédié aux familles). C'est elle qui me le raconte, plus tard. En effet, il est possible que nous nous soyons croisées lors des *Chorbas* de 2019, mais cela ne nous aura pas laissé de souvenir. En revanche, nous apprenons à nous connaître en 2020, à *L'Éclaircie* : elle, son mari et leurs trois enfants ont alors suivi Marine, qui organisait le déménagement des familles de la *Maison Blanche* ainsi que des femmes des *Mères Veilleuses*, à l'aube de la fermeture de ces squats. Mais, continuons avec le récit de ces rencontres inattendues au *Gars Rage*…

Dans une pièce à part, « pour l'intimité » me dit Paul (un membre du collectif que je présenterai un peu plus loin), une psychologue propose ses services aux habitants qui auraient besoin, ou envie, de parler. Je l'aperçois seulement, de loin. Par moment, le *Gars Rage* est une véritable fourmilière et, le nez dans l'épluchage des légumes, je n'arrive pas toujours à parler avec toutes les personnes que je voudrais aborder. Un groupe de trois danseur·euses arrivent et, tout sourire, prennent le temps de s'installer, de discuter. Ils et elles proposent des ateliers de *breakdance*, de temps en temps, sur leur temps libre, entre le *Gars Rage* et le *Fort Life*. Cela a l'air de ravir les habitants. Des individus traversent la pièce, s'arrêtent pour échanger quelques mots, boire un café. Certain·es restent, d'autres ne s'éternisent pas. En coupant des champignons, je me mets à discuter avec deux personnes qui viennent pour la première fois. Tom a connu Jo « à la ZAD » (de Notre-Dame-des-Landes). « Il fallait quand même que je vienne découvrir le *Squid !* » me dit-il en précisant ne pas aimer la ville mais ne pas trouver « ce genre de lieu » à la campagne. L'amie avec qui il est venu est séduite par le *Gars Rage*, l'ambiance qui y règne : le fond musical (souvent du *reaggae*), les rencontres au hasard et les discussions qu'elles font naître, le bruit des marmittes qui bouillonent et dégagent des odeurs épicées (du couscous, souvent), les murs colorés, les échanges de sourires… Enthousiaste, elle imagine revenir avec « les collègues de l'Ehpad[257] » où elle travaille. Beaucoup de personnes viennent déposer des denrées alimentaires de toute sorte, en essayant toutefois de coller à ce qu'elles imaginent être le « mieux » : dans les vidéos qu'il publie sur *Facebook*, Jo précise parfois,

[257] Établissement d'hébergement pour personnes âgées dépendantes.

aux côtés des personnes qui l'entourent, quels sont les besoins et envies culinaires des mangeurs et mangeuses, des cuisiniers et cuisinières, pour préparer le couscous et autres mets, selon la disponibilité alimentaire[258]. Je vois quelques personnes qui viennent aussi pour prendre – des vêtements, de la nourriture – et pour utiliser la cuisine, comme cet homme passablement en colère qui m'explique que là où il vit en ce moment, il ne peut pas se faire à manger et qu'il a été « autorisé » à venir par les gérant·es du *Squid*. Il se prépare des pâtes à la sauce tomate, nous échangeons quelques mots, il repart comme il est venu. Le *Gars Rage* est un lieu qui peut être à la fois de passages, de circulations, d'échanges et d'ancrage, d'installation – même précaire, même éphémère, puisque le lieu sera expulsé.

C'est ainsi, en cuisine, que j'apprends à connaître la plupart des personnes que je rencontre, des habitants surtout, et quelques personnes de passage. Au détour d'une conversation, j'entends parler « rugby ». Une association a été créée en 2018. Elle s'appelle Ovale Citoyen. Les bénévoles qui l'animent proposent de faire de l' « insertion par le sport ». Ils montent une équipe de rugby « mixte », mais composée majoritairement d'hommes, pour la plupart « migrants ». Des membres du *Squid* se prennent également au jeu. Parmi eux, Jo, mais également deux personnes que je rencontre et qui ne font pas partie des membres initiaux du collectif. Il s'agit de Paul et Franck, tous deux devenus, pour un temps au moins, « militants » dans le « milieu squats ». En remontant le fil de leur entrée dans le *Squid*, je comprends que ces deux hommes aux parcours très différents ont rejoint le collectif par « quête de sens » à leur existence. Paul a la trentaine, il décide de faire un abandon de poste pour quitter son emploi d'assistant comptable dans lequel il ne s'épanouit pas, et de s'investir à temps plein dans le collectif. Cela faisait un petit moment, me dit-il, que l'idée d' « une vie différente » germait dans son esprit. Franck, lui, a plus de 40 ans et a eu une « vie difficile » ponctuée de ruptures familiales, de petits boulots mal rémunérés, de quelques nuits à la rue… de « violences » me dit-il. Ils vivent tous deux en appartement mais dorment régulièrement au *Gars Rage*, pour « aider » : ils « administrent » (comme dit Jo) les bâtiments aux côtés des autres membres du *Squid*. Les squats ne sont pas la raison première pour laquelle ils ont commencé à s'investir. C'est pour « les gars », qu'ils sont là. « Les gars », ce sont les environ soixante hommes adultes qui dorment au *Gars Rage*, mais aussi les « petits », qui vivent au *Fort Life*. Franck appuie sur ce point : « si je voulais, je pourrais vivre dans mon appartement, mais je préfère être ici ». Il raconte qu'il « s'attache aux gens » mais qu'il ne « devrai[t] pas », parce que c'est trop éprouvant émotionnellement quand l'un d'eux se fait expulser. C'est arrivé quelques jours auparavant. Un des habitants qu'il me dit beaucoup aimer avait rendez-vous à la préfecture et n'en n'est pas revenu. Il

[258] Je reviendrai sur la question alimentaire dans les chapitres suivants, et sur les *Chorbas* du *Gars Rage* plus spécifiquement, dans les chapitres 3 et 5.

était « dubliné »[259], la police l'attendait, il aura probablement été enfermé, puis reconduit dans le pays jugé responsable de sa demande d'asile. Ainsi s'éprouve l'irrégularité de l'autre, ici racontée par Franck. Elle est un chamboulement dans la vie de celles et ceux qui n'ont d'autre choix que de s'accommoder de la perte de l'être devenu proche (temporaire au moins : nombre de personnes que j'ai rencontrées font le récit d'une aventure qui ne se s'arrête pas à la reconduite dans un pays qu'elles n'ont pas élu ! Elles reprennent la route, pour revenir en France). Maintenir, voire renforcer son engagement dans le squat, auprès de ceux qui sont encore là, m'apparait alors une manière, pour Franck, d'évacuer sa tristesse et d'exprimer sa colère, tout en prenant le risque d'y être confronté à nouveau. « C'est comme ça », dit-il, entre fatalisme et ode à la beauté des sentiments qui naissent entre lui et « les gars » et lui permettent, aussi, de redonner du goût à sa vie. Quand il me raconte ça, le cœur serré, nous sommes assis autour d'un touret faisant office de table de jardin, dans la cour bétonnée où l'homme s'active pour créer un potager « à partir de rien ! »[260]. Franck essaie de « motiver les gars » pour l'aider à jardiner, mais rencontre peu de succès. Samba, qui est à nos côtés depuis le début de notre conversation, l'aide volontiers. Ce jeune sénégalais, la vingtaine à peine entamée, est arrivé à Bordeaux en début d'année, après plusieurs mois à Marseille, chez un oncle. « Ici, c'est calme », et c'est pour cela qu'il espère rester. C'est un habitant du *Fort Life* : il m'explique qu'un groupe de « responsables » (dont il fait partie) y habite, aux côtés des « mineurs » : il « aide à l'organisation » me dit-il. C'est à cet endroit-là que je comprends davantage encore que des hiérarchies statutaires sont élaborées dans les squats du *Squid*, et qu'il me faudra les questionner[261]. Après que Franck a partagé sa tristesse, il agrippe Samba par l'épaule en lui disant « On restera en contact mon frère ». Il fait référence à l' « après » : la fin du squat, qui sera inévitablement expulsé, et puis le moment où chacun prendra probablement une route différente, émancipée, espèrent-ils, de la vie dans des habitats qu'ils estiment caractérisés, malgré tout, par leur précarité.

Cette dernière précision n'est pas anodine. Les squats ne sont pas pensés et vécus de la même façon par l'ensemble des personnes qui les fréquentent, y vivent ou y dorment seulement. Franck et Paul y passent du temps, nous l'avons vu, pas tant pour défendre le squat comme manière d'habiter autrement que pour s'allier « aux gars » et défendre leurs droits. Les squats sont dans ce

[259] Pour rappel, le règlement Dublin détermine, dans le cadre du régime européen de l'asile, l'État responsable de l'examen d'une demande d'asile. Avant d'être éventuellement « dédublinées », les personnes qui souhaitent demander l'asile en France peuvent faire l'objet, en cas de contrôle et d'arrestation, d'un enfermement en centre de rétention administrative, puis d'une conduite dans le pays en question.

[260] Une camionnette passait devant le *Gars Rage*, le coffre chargé de terre. Les membres du *Squid* se sont empressé·es d'interpeller le chauffeur : s'il s'apprêtait à s'en délester, qu'il fasse demi-tour ! Ainsi est né le jardin du *Gars Rage*, « à partir de rien ». Sur un sol bétonné, les squatteur·euses auront créé un potager.

[261] La question des statuts à l'intérieur des squats du *Squid*, au *Gars Rage* et au *Fort Life* plus précisément, sera abordée en détails dans les chapitres 5 et 6.

cas un moyen d'entrer en relation, pour à la fois se sentir utile et donner un sens « différent » à sa vie. Mais, les temps forts et les temps morts qui en composent la quotidienneté (le potager, la cuisine collective, la danse, mais aussi les conversations autour d'un café ou d'un repas, les temps de surveillance de la porte, le nettoyage de l'habitat, le simple fait d'être ensemble dans le même espace…), aboutissent aussi à la création de relations qui, je le touche à peine du doigt à ce moment-là, transcendent les « solidarités » par ailleurs abondamment verbalisées, particulièrement par celles et ceux qui occupent des positions sociales établies.

Figure 2 : Vues de l'espace cuisine



Crédit photo : Sarah Marchiset

En partageant la vie quotidienne des squats, mais aussi les urgences qui la ponctuent, particulièrement pendant les moments de haute tension ou « situations critiques » (Fassin, 2023)[262], je rencontre ainsi d'autres personnes qui deviennent familières du « milieu squats » sans s'identifier comme « squatteuses ». À l'instar des bénévoles d'Ovale Citoyen, elles dessinent des traits d'union dans la métropole bordelaise, qui réunissent des individus de milieux sociaux, d'âge, de parcours biographique et d'engagement différents, et des lieux, tout aussi diversifiés. Embarquée d'un squat à l'autre, d'une manifestation à l'autre, d'une association d'aide alimentaire au domicile d'un tiers « hébergeur·euse », j'ai aussi constaté la diversité des points de vue sur les lieux de vie informels, et la manière dont ils se métamorphosent au contact de la « cause des migrant·es ». J'en donnerai un aperçu, dans les lignes qui suivent, en partant d'une situation d'interactions entre

[262] Les moments critiques se concentrent autour des réquisitions, des expulsions, des événements inattendus (l'incendie du *Squid* par exemple), ou encore, des évolutions politiques sur la question des squats et migratoire, ainsi que pendant les confinements dus à la pandémie de Covid.

plusieurs acteur·ices engagé·es dans les squats de manière générale et auprès des personnes migrantes en particulier.

Pour cela, décalons-nous dans le temps pour arriver en 2020. Tandis que la menace d'expulsion, qui plane habituellement sur les lieux de vie informels et leurs habitant·es, est mise en suspens[263], la *loi ASAP*[264] se prépare à être promulguée. À Bordeaux, l'agitation se fait sentir dans et autour des squats. Les personnes engagées dans l'entremêlement de la cause du logement et de leurs habitant·es non-accueilli·es par l'État s'insurgent en particulier contre l'amendement du député LREM[265] Guillaume Kasbarian. Celui-ci prévoit de faciliter la protection du droit de propriété, en étendant la notion de « domicile » aux résidences secondaires et « occasionnelles », et en assouplissant les conditions d'expulsions des « squatteur·euses ». À ce moment-là, je suis plus particulièrement engagée dans le squat de *L'Éclaircie* et en dialogue quasi-quotidien avec Marine. La jeune femme se tient informée des évolutions législatives vis-à-vis du droit au logement. Elle se dit préoccupée par le durcissement vis-à-vis des squatteur·euses mais semble résignée : elle sait que le squat a mauvaise presse, surtout auprès de la majorité gouvernementale. Pour autant, elle reste déterminée : elle est convaincue de sa démarche dite « anti-système » qu'incarne le squat comme « acte de résistance au capitalisme » et de son engagement vis-à-vis des femmes, des enfants et des quelques hommes avec qui elle vit. Le 28 septembre, elle se rend ainsi dans la rive droite bordelaise, pour assister à la conférence de presse organisée par plusieurs associations (le DAL, MDM, RESF, la LDH) avec qui elle est en contact régulier depuis plusieurs années, ainsi que des personnes qui se désignent comme « squatteureuses »[266], qu'elle connait également en partie (certaines étaient membres du *Squid* à ses débuts). *Via* internet (*Facebook*, liste mails de « soutien aux expulsés », groupes *WhatsApp*), l'information circule : « L'URGENCE EST LÀ - SQUATS EN DANGER !!! », écrit le DAL. Le rendez-vous est donné à « l'écosystème Darwin »[267]. Je décide de m'y rendre aussi.

Marine connait de nombreuses personnes présentes. Je l'observe les saluer, avec plus ou moins de rapprochement physique et de mots échangés. Son répertoire s'est fourni, au fil des

[263] En raison de la gestion politique de la « crise sanitaire ».
[264] Voir page 156.
[265] Parti politique lancé par Emmanuel Macron en 2016 sous l'appellation « En marche », devenu « Le République En Marche », puis « Renaissance ».
[266] Cette appellation désigne les squatteurs et squatteuses : il est un « mot hybridant » qui « rend compte de la présence féministe dans ces espaces sociaux », ainsi que le note la sociologue Edith Gaillard dans sa thèse sur les squats féministes en France et en Allemagne (2013 : 57, note de bas de page 122).
[267] Définit comme un « lieu alternatif » et « hybride » Darwin se loge dans une ancienne caserne militaire et réunit des entreprises de l' « économie sociale et solidaire », des associations culturelles, des commerces, un skatepark (…). Ce lieu participe entre autres à l'hébergement de personnes migrantes dans leurs locaux, au financement et à l'hébergement d'activités d'aide alimentaire pendant le confinement, à l'accueil d'événements en lien avec les migrations et « les solidarités » : https://darwin.camp/

années de militantisme bordelais. Quand elle entreprend de faire de moi une militante à son image[268], elle peut me dire aussi bien qui contacter pour orienter une personne vers une aide juridique, un conseil en santé sexuelle, une démarche administrative, que pour réparer et aménager un squat, trouver des outils de jardinage dans l'optique de faire un potager, ou encore, faire en sorte de ne pas « se faire piquer la récup' » dans un supermarché[269]. À Darwin, nous sommes sur la terrasse du bar-restaurant, à côté d'une épicerie « bio », de parcelles de potager, de skatepark et d'espace de *coworking*, au milieu des fresques de *street art* et d'une sculpture en bois représentant un gorille assis à l'intérieur d'un échaffaudage. Nous sommes face à un groupe de huit individus qui prennent la parole à tour de rôle : le porte-parole du DAL en Gironde ainsi qu'une militante très impliquée dans cette association et à la LDH, un avocat militant à la retraite, la coordinatrice régionale de Médecins du Monde et un infirmier bénévole de l'association, une bénévole retraitée de RESF, et un homme et une femme « squatteureuses ». Debout sur un grand tapis persan, masque chirurgical recouvrant partiellement leurs visages, ils et elles font circuler un micro entre leurs mains en s'adressant au public : les journalistes ne sont pas les seul·es à être présent·es. Je retrouve des visages familiers, quelques engagé·es que j'ai croisé·es dans les squats, et lors de manifestations sur la place publique, contre les expulsions et pour la défense des droits des personnes exilées. Nous sommes probablement une cinquantaine, venue écouter les revendications phrasées avec conviction par ces personnes qui se disent inquiètes de l'avenir des squats et, surtout, de leurs habitant·es dont, précise Josiane qui porte la parole de RESF (une institutrice retraitée d'environ 70 ans), « 30% sont en situation régulière » et « la moitié sont des enfants », à l'échelle de la métropole. En arrière-plan, un tissu a été tendu, sur lequel on lit « Solution équitable pour catastrophe capitale. Autogestion. » Je reconnais là des mots que j'ai pris l'habitude d'entendre depuis mon entrée dans les squats bordelais où vivent des militant·es autonomes.

Ces membres du DAL, de MDM et de RESF, ainsi que l'avocat à la retraite, parlent au nom du droit au logement « pour tous ». Ils et elles tiennent des discours convergeant vers la mise en tension de la quantité de logements vacants et du nombre de personnes sans domicile, pour rappeler à l'État ses « obligations » : permettre à chaque personne de se loger. Ils et elles se disent

[268] J'y reviendrai mais je précise déjà ce qui me permet d'écrire de tels mots. À plusieurs reprises, Marine me raconte être « gavée par les militants » qu'elle a connus dans les squats, surtout suite à la scission du *Squid*. À *L'Éclaircie*, elle devient rapidement la seule « militante » (si je m'attache à sa perception du terme qui recouvre selon elle un engagement total), et entreprend de former les trois membres restantes, dont je fais partie. Un jour où nous étions toutes les deux chez elle, comme souvent autour d'un cappuccino instantané, elle me dit qu'elle a le désir de coopérer mais « à [sa] façon ». Mon regard interrogatif l'a conduit à préciser : Marine s'agace, elle le sait, elle dit l'assumer, elle en rigole – à moitié toutefois – mais c'est ainsi, elle n'arrive pas à accepter des manières de faire (et donc de militer) qui ne soient pas « les siennes » (ce que je développerai davantage dans les chapitres 5 et 6, notamment autour du « cas » de la création d'un jardin potager).

[269] La « récup' » alimentaire consiste à récupérer les invendus des supermarchés avec qui un accord est passé, de manière plus ou moins formelle ou informelle – j'y reviendrai dans le chapitre 3.

pour « la réquisition des bâtiments vides » et appellent l'État, la préfecture et les municipalités à le faire. Pierre Hurmic a investi la mairie de Bordeaux deux mois auparavant et, annonce la coordinatrice régionale de Médecins du Monde, a « pris quelques engagements » : ce dernier a en effet pris la parole à plusieurs reprises sur la problématique du logement et du sans-abrisme à Bordeaux, y compris avant son investiture, en émettant la possibilité de recourir à la réquisition[270].

Le registre mobilisé par ces personnes qui prennent la parole est politique et revendicatif, tout en étant combiné avec un discours dans lequel transparaissent les émotions de celles et ceux qui, au-delà du soutien qu'ils et elles essaient d'apporter, ont appris à connaître les résident·es des squats et partagent avec eux et elles des moments de convivialité – alimentaire notamment (Matta, 2023). Cela reflète la logique d'action combinatoire dans les répertoires d'action de ceux et celles qui s'impliquent auprès des personnes exilées : ils et elles agissent pour accueillir, en aidant et en contestant (Lendaro, 2018) et, en accueillant, ils et elles s'attachent, et parfois se détachent, nous le verrons, en nouant des amitiés, en réinventant des filiations, en résistant… ensemble.

Ainsi, Josiane sonne l'alerte sur les conditions de vie des personnes expulsées. Elle appuie surtout sur les « centaines et centaines d'enfants », « la précarité du squat et son instabilité », la « précarité psychologique » des personnes qui sont soumises au processus d'expulsion, « sans compter sur les personnes qui n'ont même pas de squats et vivent dans leur voiture par exemple ! ». Elle crie au scandale. Le porte-parole du DAL rappelle l'existence de droits fondamentaux vis-à-vis du logement et déplore la manière dont les Maires, qui « ont les compétences pour proposer des solutions » rejettent la faute sur l'État : « c'est pas nous, c'est l'État qui expulse », conclut-il en proposant une interprétation ironique du dialogue intérieur des municipalités. Un homme d'une quarantaine d'année et une jeune femme rebondissent sur la question de la réquisition. Il et elle ont rédigé un texte qu'il et elle s'appliquent à lire. Ce sont ces deux personnes qui se sont présentées comme « squatteureuses ». Leur discours décrit le squat comme « une alternative sociale concrète ». Leur philosophie : « agir à défaut d'attendre ». Ainsi, se saisissent-ils et elles (ces deux personnes parlent au nom des « squatteureuses », tout du moins de celles et ceux qui se reconnaissent appartenir à cette catégorie) d'un pouvoir de réquisition des bâtiments vacants : il et elle se disent « résistants » et font un parallèle avec les mouvements de « résistances » en réponse aux enclosures

[270] Le 29 août 2018, tandis qu'il est élu d'opposition, il prend la parole à l'antenne de France 3 pour dénoncer l'expulsion d'un squat qui abritait entre 80 et 150 personnes (respectivement selon la préfecture et selon les habitants). Il évoque l'existence de bâtiments inoccupés comme solution potentielle afin de ne pas entraver le « travail d'insertion » que réalise Ovale Citoyen auprès de ces personnes, majoritairement migrantes : https://www.*YouTube*.com/watch?v=D1rgn6NP-Uw&ab_channel=France3Nouvelle-Aquitaine
En fin de campagne municipale, Harmonie Lecerf, ensuite élue adjointe au maire, publie sur *Facebook* une courte vidéo dans laquelle elle se présente comme travailleuse sociale et annonce que dès l'été, la municipalité mobilisera les logements vacants pour héberger les personnes sans-abris, et mettra « en œuvre si nécessaire les pouvoirs de réquisition du Maire » : https://www.*Facebook*.com/watch/?v=2670988853178539.

des XVIème et XVIIème siècle au Royaume-Uni. En d'autres termes, le squat est vécu comme un outil d' « action directe » face « à la privatisation » et « à la répression », permettant de mettre en œuvre des « réseaux d'entraide » et de « débrouilles ». Tandis que les squatteureuses se savent faire l'objet d'une stigmatisation, d'autant plus avec la médiatisation d'occupations de résidences (secondaires notamment) qui servent à justifier la mesure proposée par Guillaume Kasbarian[271], les deux représentant·es du mouvement autonome clament avec poésie : « Nous ne voulons pas être des parasites, nous voulons être des exemples ». Toutes les personnes qui ont pris la parole sont chaudement applaudies.

Pourtant, les quelques mots que j'ai ici rapportés continuent de faire le récit des nuances de points de vue sur les squats : habitat de précarité et d'instabilité ou espace d'alternative concrète ? Zone de relégation faute de mieux et dans l'attente d'obtenir un logement « digne »[272], ou lieu vecteur de partages et d'expérimentations d'autres manières de cohabiter, de résister… ? Les points de désaccords entre personnes engagées de manières plurielles dans et autour des squats sont récurrents (Zeneidi-Henri, 2002) et toujours d'actualité. C'est ce que me raconte Marine, peu après la conférence de presse, au sujet de ses échanges avec Josiane. La « cheffe » de *L'Éclaircie*, ancienne du *Squid*, considère Josiane comme une « figure maternelle » et l'une des personnalités dominantes du militantisme bordelais : elle fait partie des personnes qui prennent la parole publiquement, se positionne en tête de cortège lors de manifestation relatives aux droits des étrangers, participe aux réunions avec les élu·es, jouit d'une certaine reconnaissance sociale de par son engagement et semble pouvoir exercer une influence dans le jeu politique local. Les signes d'affection entre les deux femmes sont visibles : elle se prennent dans les bras, s'embrassent à chaque rencontre. Marine compte aussi d'un point de vue stratégique sur la présence soutenante de Josiane lorsqu'il s'agit de défendre la vie du squat qu'elle gère et dans lequel elle vit, et celle de ses habitant·es, en majorité femmes et enfants : « il faut toujours l'avoir dans sa poche ». Chacune incarne une opinion vis-à-vis des « mondes du squat » (Bouillon, 2009) socialement construite, héritée en partie de leur parcours biographique respectif. Comme je l'ai montré jusqu'à présent, Marine, à l'instar des squatteur·euses qui ont pris la parole à Darwin, défend ardemment le squat comme forme d'habitat à préserver, et pas seulement comme un pansement en attendant de pouvoir trouver « mieux ». Le squat est considéré par la jeune femme comme un contre-pouvoir à exercer, encore plus dans l'optique (et la crainte) où un jour l'extrême droite pourrait passer au pouvoir (« Et si en 2022 c'est

[271] https://www.lefigaro.fr/flash-actu/residences-secondaires-les-deputes-votent-une-mesure-anti-squat-20200916
[272] Le registre de la « dignité » est souvent mobilisé dans les discours des personnes qui essaient de mettre en œuvre un accueil contrebalançant l'inhospitalité publique à l'égard des « migrant·es ».

Le Pen ?! » me dit-elle[273]), mais sans qu'il s'agisse de contraindre les personnes qui ne désirent pas vivre en squat à y rester le jour où, éventuellement, elles trouveront une autre solution : elle sait que le squat n'est pas (ou si peu) l'objet d'un choix idéologique pour les personnes en quête de régularisation. À la suite, elle me raconte, en souriant, ses « engueulades » avec Josiane à qui elle reproche « d'être très branchée institutions et anti ZAD et squats », des lieux qu'elle considèrerait (à l'instar de beaucoup d'autres personnes engagées auprès des « migrant·es » mais qui ne squattent pas) comme « indignes ». En revanche, la « crise de l'accueil » a frappé de plein fouet ces « établi·es » non-squatteur·euses. En voyant, dans leur ville, des hommes, des femmes et des enfants venu·es d'ailleurs et (sur)vivre des restes et des surplus résidentiels (mais aussi alimentaire, nous le verrons) et parfois dormir dans des recoins urbains, leur rapport aux squats s'est contextuellement travesti. Face à la rue, le squat n'est plus tant regardé du point de vue de son caractère illégal : il devient légitime (Lendaro, 2018). Se mettre en mouvement pour soutenir les réquisitions, accompagner les processus d'installation, lutter contre les expulsions, puis saisir la justice pour contester des expulsions jugées « illégales » parce qu' « inhumaines », sont devenus, à Bordeaux, des gestes de mobilisation fréquents, qui ne sont pas réservés aux seul·es militant·es dudit « milieu squats ». La présence accrue des « migrant·es » dans les squats bordelais, a créé en quelque sorte une jonction entre défenseur·euses plus ou moins historiques des personnes étrangères et militant·es autonomes vivant eux et elles-mêmes dans les bâtiments vacants qu'ils et elles réquisitionnent. Ainsi, « cause des migrant·es » et « cause du logement » s'entremêlent.

Conclusion du chapitre 2.

Dans ce chapitre, nous sommes parti·es à la rencontre de personnes s'auto-désignant squatteur·euses qui revendiquent le droit d'habiter autrement comme mode de contestation du « système » (sous-entendu politique, capitaliste, jugé « injuste » et cause de profondes inégalités sociales). Nous avons vu comment la rencontre fortuite de personnes venues du monde entier a entraîné la métamorphose partielle de la « cause » qu'ils et elles défendent. Plus ou moins familiers et familières des problématiques vécues par les « migrant·es », ces personnes entament une bifurcation (Bessin, Bidart et Grossetti, 2009) dans leur carrière militante lorsque leur ville devient le théâtre de l'inhospitalité publique. En se spécialisant dans l'accueil des nouveaux et nouvelles venu·es, les membres du *Squid* développent aussi de nouvelles pratiques qui floutent la frontière

[273] Notons qu'en 2024, la question s'est reposée avec les élections européennes, puis les législatives faisant suite à la dissolution de l'Assemblée Nationale par le Président de la République.

entre ce qui appartient au travail social institutionnalisé et ce qui relève d'un travail (Gibert et Monjaret, 2021) militant.

Des liens pluriels, des complicités parfois assez inattendues, se créent à l'intérieur et autour des lieux où j'ai enquêté. Ainsi, la présence de personnes venues d'ailleurs, précarisées par des politiques inhospitalières, fédère. Elle rassemble des personnes aux parcours biographiques hétérogènes, qui se mettent à agir dans, autour ou par les squats dans lesquels vivent des personnes migrantes. Ces dernières deviennent finalement une « cause » qui fait commun. Derrière les « solidarités » revendiquées, ce sont des liens de soins qui se dévoilent initialement. Il est question de secourir celles et ceux qui deviennent un symbole d'injustices vécues et ainsi de défendre non seulement leur droit au séjour en France mais leur droit à la vie. La perspective humanitaire se combine ainsi, à Bordeaux comme ailleurs (Pette, 2015 ; Bouagga, 2018 ; Lendaro, 2018 ; Vertongen, 2018 ; Gourdeau, 2019a et b), à des formes de contestations des politiques migratoires, mais aussi des politiques du logement et plus largement, de l'accaparement des richesses et de l'accroissement des inégalités. Les liens de soins s'ouvrent aussi sur des amitiés, de nouvelles familiarités entre des personnes qui n'avaient pas imaginé se rencontrer, s'apprécier, encore moins vivre sous le même toit. Les cohabitations naissantes entre des personnes exilées qui ne partagent pas le désir de « vivre autrement » par le squat, et celles et ceux qui en revendiquent la nécessité, montrent la complexification que cela induit vis-à-vis des idéaux d' « autonomie » portés par mes interlocuteur·ices du « milieu squats ». En racontant « gérer » ou « administrer » les bâtiments qu'ils et elles réquisitionnent pour y « héberger » des personnes « sans domicile », les militant·es concerné·es verbalisent en effet des malaises, liés à la contradiction qui se forme entre le désir d'auto-gestion et les difficultés pratiques qu'ils et elles rencontrent face à des personnes, toujours plus nombreuses, qui viennent frapper à leurs portes. Le « faire ensemble » qu'ils et elles souhaitent mettre en place leur permet-il d'atténuer les hiérarchies et de ne pas reproduire de rapports de pouvoir « sales », comme me le dit Marine ? Cela reste à investiguer dans la suite du présent travail. On voit en tous cas à ce stade comment toutes ces personnes entrent en relation et se lient dans les squats. Ces derniers, à l'image du *Squid*, puis du *Gars Rage*, deviennent des espaces de rencontres implantés dans le quartier (à l'image des centres sociaux autogérés étudiés ailleurs [Bouillon, Fourmequin et Louey, 2012 ; Martínez, 2018 ; Aguilera et Ferchaud, 2020 ; Péchu, 2020]) mais qui ne touchent pas uniquement les habitant·es voisin·es : des personnes viennent, d'autres quartiers, parfois d'autres villes, pour à la fois découvrir un lieu, ses activités et ses occupant·es. Ce réseau d'acteur·ices participent ainsi à la production de ces squats en « lieux symboliques » (Micoud, 1991) : ils sont devenus, pour un temps au moins, des endroits qui signifiaient que « quelque chose

d'essentiel demeure ou que quelque chose de grand a commencé » (*Ibid.* : 7), des endroits qui signifient « la possibilité d'un avenir différent » (*Ibid.* : 12).

Ainsi, la rencontre puis la vie quotidienne avec des personnes exilées est une manière d'incarner différemment le « combat » que certain·es estiment déjà mener depuis longtemps. Plus encore, il semblerait que les nouveaux·elles venu·es permettent aux « établi·es » de faire société autrement en concrétisant une utopie. On peut commencer ici à s'interroger sur les coulisses de cette utopie. Certain·es militant·es n'ont-ils et elles pas des attentes ou des espoirs de voir les « migrant·es » participer à leur projet de société dans une perspective anarchisante ? La place faite aux personnes migrantes et les bases sur lesquelles les liens se créent dans ces modalités d'accueil contrastent-elles vraiment avec le cadre institutionnel souvent critiqué par les militant·es ?

En toute hypothèse, ce chapitre a permis de souligner l'ambivalence de certain·es personnes engagées dans les squats et aux côtés des exilé·es. Leur désir d'agir en « autonomes », sans l'État ni les pouvoirs publics locaux, se combine avec une recherche de reconnaissance et de coopération avec les personnes qui travaillent dans ces institutions. Le contexte d'urgence dans lequel se construit cet accueil pensé comme alternatif, est aussi celui de la menace du *burn-out*, de la peur de « mal » faire. C'est finalement une moralisation (Alévêque et Chandivert, 2023) de l'accueil qui se dessine. Elle consiste à l'utilisation de la « culture » (ici l'ensemble des activités produites au sein du *Squid*) pour orienter les comportements individuels et collectifs selon des valeurs morales (ici associées à une « bonne » manière de militer « à gauche »). Certain·es militant·es se confrontent ainsi à des dilemmes moraux, entre volonté de poursuivre un idéal militant « autonome » et le fait de devoir cohabiter avec des tiers qui ne partagent pas les mêmes idéaux. Les militant·es qui décident de revendiquer l'accueil des « migrant·es » en leur ouvrant les portes de squats, se retrouvent aussi à faire face à des situations délicates : les personnes accueillies sont plus précaires qu'eux et elles, certaines nécessitent des soins (d'ordres physique mais aussi psychique), un accompagnement médical, social, administratif… qui les renvoient à leurs propres limites et à la nécessité de chercher un soutien dans les instances décisionnelles. Ainsi ces rencontres semblent-elles faire bouger les lignes de leurs rapports à l'État (Abélès, 2006). Entre convivance et survivance (*Ibid.*), tout en le critiquant, en le mettant à distance, elles espèrent et réclament une intervention : celui-ci « doit » permettre à ces personnes d'accéder à leurs « droits fondamentaux », notamment de pouvoir se loger, se nourrir, se déplacer sans risquer les contrôles policiers… *In fine*, les manières dont la présence des personnes migrantes est « prise en charge » donnent à voir quelles sont les attentes vis-à-vis de l'État. Ainsi, les revendications des militant·es, qui se font porte-parole des « migrant·es », renseignent sur l' « économie morale » de leur mobilisation : « des attentes qui, toutes dirigées vers la subsistance qu'elles soient, ne parlent, précisément, jamais de la seule

subsistance mais d'un sens du juste et de l'injuste arrimé à cette dernière – un sens dérivant lui-même de ce qu'il apparaît raisonnable d'attendre des autorités » (Siméant, 2010 : 151).

Ce chapitre a commencé à témoigner également du fait que, parmi les personnes qui agissent dans les squats, certaines éprouvent elles-mêmes des difficultés à trouver une « place » dans une société dans laquelle se creusent les inégalités. Plus largement, le discours dominant dans les mobilisations autour des « migrant·es » et des squats, qui se concentre sur le droit au logement, me semble témoigner de l'articulation entre la question migratoire et celle de la paupérisation grandissante de la population, au sommet de laquelle se situent les personnes exilées en quête de régularisation. C'est à cet endroit que beaucoup de personnes non-familières avec le « milieu squats », soucieuses de défendre le droit à la vie des personnes considérées comme les plus fragiles, agissent aussi dans ces lieux de vie en essayant d'en améliorer le confort. Elles sont inquiètes de leur avenir commun et pour certaines directement concernées par le défi grandissant que peut représenter l'acte de remplir leur propre besoin fondamental de se loger (même en squats), de s'alimenter comme désiré ou encore, la nécessité de payer leurs factures (de téléphone par exemple).

À l'intérieur des squats et, dans leur prolongement, dans d'autres endroits de la ville, des personnes aux parcours biographiques très divers se rencontrent et tissent ainsi des liens qui s'articulent autour de l'inhospitalité publique qui n'est pas réservée uniquement aux « migrant·es », mais par laquelle la présence de ces dernier·ères sur le territoire est rendue plus particulièrement fragile et menacée. Entrés en relation par la question du toit, on voit déjà que ces individus s'attachent en cohabitant, en cuisinant, en dansant… Poursuivons à présent la rencontre avec les acteur·ices qui s'embarquent aux côtés des nouveaux et nouvelles venu·es, cette fois-ci à travers la lorgnette de l'alimentation. Cela permettra de comprendre comment les résistances aux politiques migratoires se nichent aussi dans les étagères de l'aide alimentaire, en coopération avec les squats et jusqu'au domicile des personnes qui ainsi se mobilisent.

Chapitre 3. (Se) nourrir dans un pays riche.

Poursuivons, dans ce chapitre, la rencontre avec les personnes, établies et migrantes. Cette fois-ci, je me concentrerais sur la question alimentaire et son rapport avec celle de l'habiter en migration, ainsi que sur les liens que cela génère. À travers elles et eux, c'est aussi un portrait subjectif de la Métropole bordelaise qui continue de s'affiner, au prisme de cette problématique capitale, constitutive de la vie biologique et biographique (Fassin, 2018) de chaque individu. Que recouvre la « question alimentaire » ? En quoi est-elle centrale à la fois dans les parcours d'installation des personnes poussées aux marges de la société française et dans les processus d'engagement de ceux et celles qui se mobilisent auprès d'elles, dans les squats et ailleurs ? Autant de questions auxquelles ce chapitre entend donner des éléments de réponse, en analysant l'articulation entre situations critiques (Fassin, 2023), politiques publiques et engagements.

Dans un premier temps, je donnerai à voir comment l'alimentation peut être abordée dans la totalité de ses facettes à partir du concept de « paysages alimentaires » ou « *foodscapes* » (Dolphijn, 2004 ; Ayora-Díaz, 2012 ; Dolphijn et Amilien, 2020 ; Matta, 2023). À la suite de quoi, je proposerai, à la lumière de la présence (historique) de personnes venues d'ailleurs, une esquisse du paysage alimentaire bordelais, ce qui me permettra de commencer à interroger la place qu'y occupe l'aide alimentaire. Cette interrogation se fera en s'appuyant sur les quotidiennetés de personnes exilées vivant (ou ayant vécu) en squat. Cela nous conduira à la seconde partie de ce chapitre, dans laquelle j'entrerai plus en détails dans la rencontre entre les mondes de l'aide alimentaire du bordelais et ceux des squats dans lesquels vivent des personnes exilées. Nous pénètrerons au cœur de l'aide alimentaire « classique », telle qu'elle est historiquement mise en œuvre par des associations et ferons la connaissance de personnes généralement appelées « bénévoles », entrant en relation avec des étranger·ères précarisé·es sans l'avoir anticipé. Comment ces rencontres inattendues influent sur les manières dont ces bénévoles se mobilisent ? Je baserai la réflexion sur les expériences de bénévoles du Secours Populaire, avec qui j'ai passé beaucoup de temps dans et en dehors de l'association. Dans une troisième partie, nous verrons comment s'effectue un mouvement en quelque sorte inverse à celui des bénévoles du Secours Populaire. En effet, des personnes d'abord engagées auprès des « migrant·es » dans les squats ou par d'autres biais (associations « d'insertion par le sport » par exemple), se tournent elles aussi vers l'alimentation, pour exprimer leur soutien, entrer en relation, préserver un lien avec leurs interlocuteur·ices, ou encore, le transformer. J'interrogerai en filigrane la place que les « migrant·es » occupent dans les réseaux d'aide alimentaire : simples « bénéficiaires » ou indispensables bénévoles ? La temporalité

particulière de la pandémie de Covid en 2020, surtout pendant les confinements, apportera un éclairage complémentaire aux questions abordées dans ce chapitre.

3.1 Des « migrant·es » et des squats au prisme de l'alimentation

3.1.1 Le concept de « paysages alimentaires » : un intérêt heuristique pour l'étude des liens pour la (sur)vie en exil

L'alimentation est un sujet dont la recherche en sciences humaines se saisit en tant que phénomène social total (Mauss, 2023 [1925]). La notion de « paysages alimentaires »[274] – ou « *foodscapes »* pour sa version anglophone, également mobilisée dans les productions scientifiques francophones – permet de considérer la totalité des dimensions d'un sujet qui touche autant à l'intime qu'au politique, à l'individuel qu'au collectif, au biologique qu'au biographique. C'est ainsi du sol jusqu'au déchet que l'alimentation anime, interroge, mobilise, rassemble, divise, rassure, inquiète… Comme le soulignent Raùl Matta, Charles-Edouard de Suremain et Chantal Crenn (2020 : 4) : « l'alimentation, comme le terme "*home*[275]", a différentes significations. Il peut s'agir d'un plat ou d'une recette, d'un produit agricole ou d'un objet rituel, d'un besoin de base pour la survie ou d'un élément de distinction sociale, d'un billet pour un avenir meilleur ou d'un objet de nostalgie » (ma traduction). Rick Dolphijn et Virginie Amilien (2020 : 5) définissent les paysages alimentaires comme :

> […] des territoires qui cartographient les pratiques matérielles et discursives (comme le dit Karen Barad (2007)) liées à la nourriture dans la mesure où elles situent la vie des individus, des groupes sociaux et des cultures. En tant que tels, les paysages alimentaires cartographient la vie quotidienne, ils cartographient la façon dont *ce qui compte devient important* ; ils incluent l'endroit où quelqu'un fait ses courses, ses habitudes alimentaires, l'expression des relations familiales et le marquage des jours, des saisons et des années. Cependant, les paysages alimentaires comportent également des concepts très abstraits ; en eux, il y a toujours une politique, une sociologie, une économie et une écologie. En effet, impliquant

[274] Il existe d'autres concepts pour travailler la question de l'alimentation. Je pense notamment à celui de « système alimentaire » (Hubert, 1991), à la notion d' « espace social alimentaire » (Poulain, 2013), ou encore au « triangle du manger » (Corbeau, 1997). Cependant, à l'instar de Chantal Crenn (2019), il m'a semblé que celui de « paysages alimentaires » permettait de prendre en compte à la fois la question de la globalisation, du politique, les pratiques quotidiennes et des relations d'altérité et des processus d'identification (Martiniello et Simon, 2005), ce qui correspond à mon sujet d'étude.

[275] Je conserve le terme que les auteur·es ont employé en anglais et qui n'est pas utilisé en synonyme de « maison », mais davantage de « chez-soi ». Ainsi, précisent-ils et elle : « Nous considérons le *home* comme une pratique et une combinaison de processus qui ne sont pas nécessairement circonscrits aux structures physiques du *home* en tant qu'« abri » [*shelter*], mais qui ne sont pas non plus déconnectés du monde matériel » (Matta, de Suremain et Crenn, 2020 : 3).

> toujours un sentiment de soi et d'altérité, l'imaginaire (social) joue un rôle crucial dans l'établissement des paysages alimentaires. (Ma traduction)

La notion de paysages alimentaires permet ainsi de considérer l'ensemble des éléments qui jouent un rôle dans les processus de production et de consommation, jusqu'à la gestion des déchets. Ils sont formés de toute une constellation de données matérielles, de normes, de pratiques, de valeurs, de symboles, de représentations, de relations, qui se construisent dans un environnement donné, en mouvement permanent.

En contexte de déplacements (forcés ou volontaires) de populations qui s'intensifient, les paysages alimentaires, dans leur imbrication avec les questions de l'habiter, de la fabrique du home (Matta, de Suremain, Crenn, *op. cit.*) et des liens, renseignent sur la *place* faites et/ou proposée aux « migrant·es », ainsi que sur celle qu'ils et elles se créent, dans un espace relationnel fait de négociations (Dolphijn et Amilien, *op. cit.*). Ce concept, comme l'écrivent Dolphijn et Amilien (*op. cit.* : 6) :

> […] permet d'appréhender le rôle complexe de l'alimentation dans notre monde actuel où nourriture, lieux et personnes sont interconnectés et ainsi d'envisager concomitamment comment les imaginaires alimentaires se construisent et se véhiculent[276]. Elle combine différentes échelles allant de l'espace personnel d'un corps aux espaces sociaux de la cuisine, en passant par les espaces publics d'une ville ou d'une nation, tout en prenant en compte l'échelle mondiale. (Ma traduction)

Ainsi convoquée, l'alimentation est un élément heuristique pour l'étude des phénomènes migratoires (Crenn, Hassoun, Medina, 2010). Des approches autrefois prises dans le contexte d'un État nation où l'alimentation des « migrant·es » était abordée sous l'angle de « problèmes » (de santé notamment), puis sous l'angle des permanences et de l'inquiétude de « l'intégration », s'en trouvent renouvelées. Les travaux de Emma Jane Abbots, de Chantal Crenn, de Jean-Pierre Hassoun, ou encore, de Jacques Barou, s'intéressent aux questions de circulations, de mouvements, de créations, d'agentivité, d'appartenances et de subjectivités, toujours dans des dynamiques relationnelles, dans l'entrecroisement des différentes échelles d'analyse micro, méso et macrosociales. Ils permettent de questionner l'alimentation autrement que sous l'angle des permanences et des ruptures (sans toutefois ignorer ces problématiques), tout en considérant la complexité et la singularité des contextes dans lesquels les études sont menées. Appliquée à la présente recherche, cette approche

[276] Sur la question des circulations (des normes, des valeurs, des marchandises, des individus…) étudiées du point de vue de l'alimentation, je renvoie notamment aux travaux de Chantal Crenn (2019a ; 2019b ; 2020) à propos de personnes se définissant tantôt comme Bordelaises, Sénégalaises, Peul, habitant dans Bordeaux et Dakar.

de l'alimentation s'inscrit dans le contexte de l'exil et des enjeux de solidarisation des « établi·es ». Elle prend en compte les situations où la quête d'installation des nouveaux·elles venu·es, entravée par le risque d'être expulsé·e, cherche à être soutenue par celles et ceux qui s'engagent à leurs côtés. Matta, de Suremain et Crenn (*op. cit.*), invitent à s'emparer du concept de *foodscapes* pour l'étude de la fabrique du « *home* » – entendu comme dépassant la seule question du logement, dans la lignée de Tim Ingold (2000) et d'Elia Petridou (2011), pour désigner les manières dont les personnes se créent une place dans le monde, dans une perspective de *dwelling* et de *belonging* – et des migrations – dans la relation entre mobilités et immobilités, à la suite de Lars Meier et Sybille Frank (2016) qui soulignent combien elles sont liées au sein même du déplacement. Ils appuient également sur la centralité de la perspective relationnelle dans l'étude des paysages alimentaires, afin d'en dévoiler l'aspect socialement construit[277].

Matta, de Suremain et Crenn (op. cit. : 1) soulignent la nécessité d'étudier les manières selon lesquelles les personnes utilisent l'alimentation comme une façon d'agir et d'habiter dans un monde incertain, dominé par l'empilement des crises[278] (Fassin, 2023), entrainant, d'une part, une accélération des processus de déplacements (forcés et volontaires) de populations et d'autre part, des phénomènes de déconnexion entre producteur·ices et consommateur·ices au cœur de systèmes alimentaires industrialisés. L'intersection de l'alimentation et de la fabrique du *home*, en permettant d'analyser la *place* donnée à et prise par les personnes qui interagissent avec leur environnement, est ainsi un élément capital dans la construction des identités sociales (Matta, de Suremain et Crenn, *op. cit.*). L'angle d'analyse proposé par les trois anthropologues m'est particulièrement utile pour penser les données empiriques collectées sur le terrain ces dernières années.

À l'aune des liens tissés pour la (sur)vie en exil, la question alimentaire articulée à la fabrique du *home* conduit rapidement sur les chemins du capitalisme entendu, à la suite de Boltanski et Chiapello (1999), comme l'exigence d'accumulation illimitée. On a vu dans le chapitre précédent comment cela s'illustrait au travers de la réquisition de bâtiments vacants, dans lesquels vivent majoritairement des personnes arrivées de pays étrangers. On a commencé à voir qu'habiter ces biens inusités ne pouvait se réduire à une vision misérabiliste (et on continuera de l'explorer dans les chapitres suivants) mais méritait de les regarder au travers de ce que les gens en font et y vivent. En suivant la piste ouverte par l'existence de ces lieux de vie, je vais à présent proposer une ébauche du paysage alimentaire bordelais, pour en donner à voir l'empreinte migratoire (de manière

[277] Un aspect sur lequel insiste également Raùl Matta dans ses travaux récents sur la question de la « convivialité » (Matta, 2023).
[278] Les auteur·es évoquent notamment la dominance du néolibéralisme, les crises économiques et environnementales, les guerres, auxquelles s'est ajoutée notamment la crise sanitaire liée à la pandémie de Covid.

historique et jusqu'à aujourd'hui) et, dans un continuum, celle de l'aide alimentaire. Nous continuons ainsi à dessiner une approche des liens qui se créent entre des « établi·es » et des « migrant·es », ici autour de l'alimentation, dont une part considérable provient des restes et des surplus de l'industrie agroalimentaire. Cela s'inscrit dans une anthropologie classique qui, avec Marcel Mauss (1931), invite à regarder les sociétés en observant ce qu'elles font de leurs objets[279].

3.1.2 Esquisse du paysage alimentaire bordelais au prisme de la présence des nouveaux·elles venu·es

La présence migratoire en Gironde est une histoire de longue date (Guillaume, 1990 ; Blanchard, 2007 ; Drot, 2008). Ancien port négrier (Saugera, 1995 ; Chivallon, 2005), Bordeaux et sa campagne viticole sont marqués par le commerce triangulaire, puis par l'immigration européenne (du sud puis de l'est), à laquelle s'ajoute celle des (désormais anciennes) colonies. Les mouvements migratoires s'internationalisent par ailleurs, comme je l'ai montré dans le chapitre précédent à partir des populations vivant en squats, avec la venue de personnes en provenance du monde entier[280]. Chantal Crenn (2001 ; 2006 ; 2013) le montre également au sujet de la fabrique du « terroir » bordelais, historiquement cultivé par une main d'œuvre agricole venue, entre autres pays, d'Espagne, du Portugal, d'Afrique du Nord, de Pologne ou encore, de Russie, et possédé et exploité par de grandes fortunes françaises et étrangères – chinoises notamment (Crenn, 2021)[281].

Le paysage alimentaire local se (re)compose ainsi au fil du temps et des circulations des êtres humains, des aliments, des ustensiles, des idées, des recettes… qui s'intensifient avec les mouvements de globalisation, et ce d'autant plus avec l'avènement d'internet et des réseaux sociaux. Ceci renvoie bien à l'idée de paysage (*landscape*) développée par Arjun Appadurai (2001 [1996]), évoquant la fluidité, la transformation, la mutation. Dans le bordelais, on est donc d' « ici » et d' « ailleurs », ou d' « ici venu·es d'ailleurs »[282]. Les situations de contacts (Barth, 1995 ; Cuche, 2010) entre toutes ces personnes d'origine socioculturelles plurielles se performent en ville et à la campagne, par les (tentatives d') installations (temporaires ou plus durables) et les déplacements de l'une à l'autre. Je propose de prendre les squats, dont on a vu l'ancrage (fragilisé par la politique

[279] Comme le note Octave Debary (2016), qui rédige l'entrée « restes » dans le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain, Marcel Mauss enjoignait les ethnographes à regarder ce qu'une société dévalorise, plus encore que ce qu'elle garde précieusement : « en fouillant un tas d'ordure, on peut comprendre toute la vie d'une société » (Mauss, 1931 : 9).

[280] Par ailleurs, à titre d'exemple, la structure de premier accueil des demandeurs d'asile (Spada) de Bordeaux, dans son rapport d'activité de 2019, indique avoir accueillie 595 Géorgien·nes, 340 Turc·ques, 319 Albanais·es, 255 Négirian·nes et 213 Russes (pour les nationalités les plus représentées). Dans sont rapport d'activité de 2022, la Spada dénombre une majorité de personnes Turques (492), de personnes apatrides (228), puis Géorgiennes (207), Afghanes (201) et Algériennes (129).

[281] Voir également Raulin et Crenn (2021 : 20-21).

[282] En référence aux travaux de Gérard Noiriel, *Gens d'ici venus d'ailleurs* (2004).

d'expulsion) au cœur de la cité[283], comme points de départ pour l'analyse de certains éléments qui composent le paysage alimentaire du Bordelais. Un peu à la manière d'Annie Hubert (2000) ou de Sylvie Sanchez (2007) retraçant chacune l'histoire transculturelle d'un aliment (la graine de couscous pour la première, la pizza pour la seconde), je dirai qu'observer les quotidiennetés circulatoires des personnes migrantes qui y vivent, m'a permis d'avoir une idée plus précise des places qu'ils et elles occupent dans un paysage alimentaire « transethnique » (Raulin et Crenn, 2021).

Les « sans-papiers », des champs de vigne aux cuisines des restaurants bordelais.

> Thierno habite au *Gars Rage* lorsque nous nous rencontrons, lors des *Chorbas sans frontières*. Ce Guinéen d'environ 35 ans est venu seul en Europe, laissant sa femme et ses deux filles à Conakry. Originaire « de la brousse », il avait rejoint la capitale guinéenne pour trouver un emploi et travaillait au marché « *medina* » comme couturier. Très peu scolarisé, il regrette de ne pas avoir davantage « appris » et espère pouvoir faire en sorte de scolariser ses filles, « pour qu'elles ne soient pas comme moi », me dit-il. Il les souhaite « indépendantes ». Il aimerait être un jour en capacité de les faire venir en France. Cet élément motive en grande partie son projet de régularisation et sa détermination à trouver un emploi, notamment pour envoyer de l'argent à sa famille avec qui il communique régulièrement grâce à son téléphone et à la connexion internet qu'il trouve dans l'espace public (à *McDonald's* par exemple) ou qu'il achète en rechargeant sa carte SIM *Lycamobile*.
>
> Les premières années qui suivent son arrivée sont marquées par le rejet de sa demande d'asile et le travail qu'il ne trouve pas. Il me dit qu'il n'a « pas les contacts ». Après l'expulsion du *Gars Rage*, Thierno, qui a déménagé au *Fort Life*, traverse une période de plusieurs mois durant laquelle je le vois se replier sur lui-même. Durant nos conversations, il se fait de plus en plus silencieux, son regard part souvent dans le vide et con corps, longiligne, me semble maigrir à vue d'œil. Il pense avoir fait l'objet d'une Obligation de Quitter le Territoire Français (OQTF)[284] mais n'en n'est pas certain et a peur de vérifier. Dans le squat circulent les histoires de ceux qui n'y vivent plus parce qu'ils ont été arrêtés par la police, enfermés en Centre de Rétention Administrative (CRA) et, pour certains, renvoyés dans un autre pays. Thierno a peur de subir le même sort.
>
> Il sort de sa torpeur au bout de longs mois, lorsqu'il redépose une demande d'asile. En plein Covid, tandis qu'il est « confiné » au *Fort Life*, l'association Ovale Citoyen par laquelle il est « suivi » (selon les termes employés par les membres de ladite association : « on suit nos joueurs »), développe un programme qu'elle nomme « Drop dans les champs ». Ce dernier est élaboré en coopération avec

[283] La plupart sont localisés dans la métropole bordelaise, mais nos enquêtes dans le cadre de *FOOD2GATHER* ont montré que les squats existent aussi à la campagne (Crenn, Marchiset et Techoueyres, 2023). Dans la commune de Sainte-Foy-La-Grande et aux alentours, ils ne suscitent pas l'engouement de militant·es locaux·ales, tandis qu'ils rejoignent le panel d'habitats précaires dans lesquels vivent des personnes « (im)migrantes », travaillant pour certaines dans les domaines viticoles et fruitiers alentours. Lors du festival « Cuisines de rue, Cuisines d'ici venues d'ailleurs », que nous avons organisé dans cette ancienne bastide, du 16 au 19 juin 2022, les squats ont fait débat : si ceux de Bordeaux sont pensés par un des élus rencontrés comme des lieux de militance valorisables, dans lesquels certain·es habitant·es délocalisent par ailleurs leur engagement (en aidant par exemple à en améliorer l'habitabilité : certains bénévoles de l'association *Tripote et Mascagne* habitent la campagne foyenne), les squats de la ruralité sont avant tout perçus par ce même élu sous l'angle de la « précarité » et participent d'un sentiment de déclassement ressentis par de nombreux·ses habitant·es. Précisons par ailleurs que Sainte-Foy-La-Grande est considérée comme la commune la plus pauvre de Gironde et de Nouvelle Aquitaine : https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/12/27/la-richesse-de-bordeaux-ne-ruisselle-pas-a-plus-de-20-kilometres_5402493_3232.html#:~:text=Situ%C3%A9e%20%C3%A0%2070%20kilom%C3%A8tres%20de,de%20la%20r%C3%A9gion%20Nouvelle%2DAquitaine.
Sur la question de l'engagement auprès des « migrant·es » entre ville et campagne, et des cohabitations qui en découlent, je renvoie également à l'article « Habitats en-partage. Résider et résister en squat et en domicile privé face à la « crise » de l'accueil institutionnel des « migrants » (Crenn et Marchiset, à paraître).

[284] Il s'agit d'une mesure d'éloignement (loi du 24 juillet 2006) des étranger·ères en situation « irrégulière » présent·es sur le territoire national.

les agriculteur·ices – majoritairement viticulteur·ices – en mal de main d'œuvre et suite à l'appel du Président de la République à « sauver l'agriculture française ». L'association développe un partenariat avec plusieurs acteur·ices institutionnel·les, dont le Ministère de l'agriculture, la Préfecture, ou encore, Pôle Emploi. L'objectif affiché par l'association est de « faire un raffut contre l'exclusion » en permettant l'insertion professionnelle de personnes en situations régulières éloignées de l'emploi, tout en « aidant les agriculteurs », pendant la Covid et au-delà : des formations et des ouvertures de contrat longue durée sont évoquées. Les « jeunes » et les « réfugié·es statutaires » sont les publics cibles de l'opération. Thierno, a priori non concerné, trouve à se procurer des faux papiers d'identité et se fait embaucher pour quelques jours seulement, dans un château aux grands crus biologiques.

Mon interlocuteur reste discret sur la manière dont il parvient à se procurer ces documents falsifiés, autant que les bénévoles et salariés de l'association qui connaissent la situation administrative de ce dernier et décident, selon Paul, « de fermer les yeux, tant que ça passe ».

Sur les conditions de travail qui sont les siennes, Thierno ne s'étale pas, mais m'indique que « dans [sa] situation », ce qui l'importe est avant tout le pécule qu'il gagne à l'issu de ce court contrat, auquel s'ajoute la satisfaction d'avoir enfin décroché un emploi, si précaire soit-il et particulièrement éphémère. Ainsi, la valeur du prochain transfert monétaire qu'il réalisera pour ses filles sera augmentée, à la fois d'un point de vue économique et symbolique.

Ce récit montre de quelle manière des personnes « non papiérisées » vivant en squats, à l'image de Thierno, se déplacent, parfois avec « l'aide » d'une association, à la recherche d'une manière d'améliorer leurs finances et celles des proches, restés au pays. Elles viennent gonfler les rangs des travailleur·es qui constituent une main d'œuvre bon marché, dans bien des cas exploitée et invisibilisée, comme le montrent les études menées dans les vignobles du Bordelais[285] (Crenn, 2013 ; 2017 ; Huerta, 2018 ; Crenn et Pascual, 2022) et ailleurs en France, en Europe et Outre-Atlantique[286], de manière exacerbée au temps de la Covid (Kleiche-Dray, 2022 ; Crenn, Marchiset et Techoueyres, 2023). Localement, le « Drop dans les champs » a fait débat parmi les personnes engagées auprès des exilé·es, comme Denise, qui me dit savoir « comment les ouvriers agricoles migrants sont traités ». Cette professeure de français à la retraite depuis peu, s'est engagée auprès des exilé·es depuis la vague d'expulsion de squats de 2019, à l'accueil de jour de l'Athénée Libertaire[287] d'abord, puis en initiant des cours de français. Elle se rend aux diverses manifestations organisées dans l'espace public, répond présente aux appels à soutien lors d'ouvertures ou de menaces d'expulsion de squats, et achète parfois de la nourriture pour des personnes avec qui elle dit s'être liée (un jeune homme venu de Guinée qui dormait sur un banc autour du lac de Bordeaux

[285] Comme je l'évoquais dans le chapitre précédent, la population vivant en squats augmente aussi lors des temps forts agricoles.

[286] Je pense plus particulièrement aux travaux relatifs à d'autres localités françaises (Mésini, 2015), italiennes (Filhol, 2013 ; Perrotta et Sacchetto, 2013 ; Reckinger, 2023) et plus largement en Europe (Décosse, 2019 ; Décosse, Hellio et Mésini, 2022). Les Etats-Unis (Holmes, 2024) et le Canada (Castracani, 2019) sont également concernés.

[287] Il s'agit de l'espace associatif et militant que les usager·ères revendiquent « anarchiste », que j'évoquais dans le chapitre préliminaire (page 43) et dans lequel une mobilisation a pris forme à l'été 2019 suite à la vague d'expulsions de squats (sous la forme d'un « accueil de jour » dans lequel des repas étaient préparés et servis, et des « permanences » juridiques, de santé, etc. étaient organisées par des bénévoles pour « accompagner » les personnes migrantes évacuées des bâtiments squattés – entre autres « activités »).

par exemple). L'association qui fait le lien entre les « migrant·es » et les viticulteur·ices est accusée, par certain·es engagé·es comme Denise, de complicité (Mahieddin et Soldani, 2022) avec les pouvoirs publics jugés responsables des difficultés vécues par les étrangers·ères (la préfecture surtout, qui orchestre les expulsions des squats et délivre des OQTF). Le travail comme source de légitimité et d'exercice d'une « bonne citoyenneté économique » (Chauvin, Le Courant et Tourette, 2021), et comme outil dans un objectif de régularisation, est ici remis en question. La dimension morale associée au couple vulnérabilité-performance (*Ibid.*) s'en trouve modifiée : articulé à la question coloniale, le travail est perçu, par certain·es des engagé·es les plus politisé·es, comme un prolongement de situations d'exploitations qu'ils et elles dénoncent. Pour autant, rares sont ceux et celles qui s'en tiennent à un rejet catégorique et qui condamnent totalement la mise au travail agricole des « migrant·es ». En étant au contact régulier voire quotidien des individus qui, comme Thierno, leur racontent un désir brûlant, voire un besoin vital de gagner de l'argent, ces engagé·es nuancent leur point de vue : « Est-ce qu'on doit pour autant leur interdire d'y aller ? » poursuit Denise, réflexive. Elle ne pense pas, au risque de s'inscrire dans des rapports « paternaliste » ou « maternaliste » qu'elle dénonce également. Dans ce contexte, beaucoup de personnes établies ressentent avoir peu de latitude pour réfléchir à d'autres modalités d'accueil : leurs convictions politiques et idéologiques se confrontent à un « système » capitaliste qui utilise la force de travail de personnes par ailleurs précarisées par le même « système ». C'est alors davantage sur un mode de discussion interindividuelle, dans la relation que des « établi·es » et des « migrant·es » entretiennent, que le sujet des conditions de travail et de l'éventuelle « exploitation » peut s'inviter. Ces discussions, à l'image de celles que j'ai pu moi-même avoir avec Thierno, renseignent également, non seulement sur la dimension de contrainte de ces contrats de travail précaires, mais sur la dimension tactique (au sens de de Certeau) qu'ils sous-tendent au sein des parcours biographiques de ces travailleur·es de l'ombre.

Le secteur viticole, qui occupe une place capitale dans le paysage alimentaire du Bordelais (et dans ce qu'il revêt en termes symboliques, économiques, écologiques, politiques) et dans l'imaginaire (Appadurai, *op. cit.*) qui l'entoure en France et à l'étranger, repose ainsi en partie sur la présence de personnes migrantes fabriquées autant en indispensables qu'en indésirables (Veron, 2023). Il n'est pas le seul domaine dans lequel mes interlocuteur·ices trouvent à travailler, sans contrat, avec des papiers falsifiés ou ceux d'un·e tiers. À côté ou en parallèle des champs de vigne, beaucoup des personnes que j'ai rencontrées en squats (et dans d'autres formes d'habitats précaires) m'ont fait le récit d'expériences professionnelles dans divers milieux, souvent rattachés à

l'alimentation[288] : dans la restauration, entre cuisines de restaurants et livraison de repas à domicile (« coursiers/livreurs à vélo » travaillant *via* des plateformes comme *UberEats* ou *Deliveroo*). Après son expérience viticole, Thierno réussit ainsi à négocier, avec un homme guinéen régularisé, la « location »[289] de ses papiers, avec lesquels il travaille comme livreur à vélo. Il ne me raconte rien du propriétaire des papiers, si ce n'est qu'il garde 30% du salaire gagné par Thierno (ce qui selon lui n'est pas un pourcentage élevé comparé à d'autres qui gardent parfois bien plus de 50%), sur son compte en banque et qu'il lui reverse ensuite les pourcentages restant en liquide (Thierno n'a pas de compte en banque). À ce moment-là, il a quitté le *Fort Life* dont la fermeture était prévue pour bientôt et est heureux de m'annoncer qu'il a « enfin eu une place au CADA ». Le travail ubérisé qu'il accomplit implique l'achat d'un vélo et quantité de kilomètres à parcourir chaque jour, d'autant plus que le CADA, contrairement aux squats dans lesquels il a vécu à Saint-Michel, est situé dans une ville de la métropole assez éloignée du centre de Bordeaux, où il obtient le plus de commandes à livrer. Thierno se dit « fatigué ». Quelques mois après avoir démarré son activité de livreur, il se blesse et est immobilisé pendant plusieurs semaines. La précarité de sa situation administrative combinée à celle de l'emploi ne lui permet pas de bénéficier d'indemnités. Thierno se retrouve ainsi cheville ouvrière de la viticulture locale puis de l' « ubérisation » de la société, autrement nommée « capitalisme de plateforme » (Abdelnour, Bernard, 2018). Cependant, lorsqu'il m'offre l'hospitalité dans sa chambre du CADA, je comprends au contenu des étagères où il stocke sa nourriture que la précarité associée au travail qu'il exerce, sans régularité, est aussi ce qui lui donne un sentiment de soulagement de moins dépendre des distributions de colis alimentaire, qu'il récupère habituellement au Secours Catholique. En se rendant au *Géant Casino* non loin de là, il choisit désormais d'acheter une « sauce tomate *Arrabiata* » qu'il trouve piquante et avec laquelle il agrémente, face à moi, un large *tupperware* de riz qu'il fait chauffer au micro-ondes. Il y ajoute des oignons crus finement coupés et une boîte de maquereaux. Lui qui me racontait, quelques mois auparavant, tandis que nous traversions une portion du centre-ville après nous être croisés par hasard, qu'un plat « où il n'y a pas le piment » valait peu la peine d'être mangé, peut alors composer des assiettes rapides (il n'aime pas beaucoup cuisiner), roboratives et qu'il parfume en y ajoutant des saveurs pimentées.

[288] D'autres milieux professionnels sont représentés, notamment le secteur du bâtiment, du ménage à domicile chez des particuliers, de la sécurité (vigile à l'entrée des magasins, bars ou boîtes de nuit par exemple), ou encore du transport (« chauffeur *Uber* »).

[289] J'emploie ce terme mais je précise que je n'ai jamais entendu mes interlocuteur·ices l'employer. Thierno, par exemple, le formule plutôt en disant qu'il « travaille avec les papiers d'un Guinéen ». Babacar, un jeune sénégalais qui trouve un travail dans un restaurant Chinois, dit parfois qu' « on » lui « prête » les papiers. Dans son cas, le terme était justifié au départ car le « prêteur » de « papiers » (un étudiant sénégalais) lui reversait 100% du salaire gagné par Babacar atterrissant sur le compte en banque dudit « prêteur ». Ce système s'inscrit dans le durcissement des politiques migratoires, qui contribue à « accroître l'interdépendance forcée entre travailleurs sans-papiers et travailleurs avec papiers » (Barron, et *al.*, 2011 : 36).

Lors de mes visites au squat le *Fort Life*, je croisais également régulièrement des habitants « migrants » rentrer avec leur vélo et leur gros sacs cubiques. Ils sont aussi ceux qui, pendant le confinement de 2020, étaient étonnamment autorisés à poursuivre leur activité. L'allocution d'Emmanuel Macron du 16 mars 2020 faisait de la France un pays « en guerre » (contre le virus), justifiant les injonctions à « rester chez soi » exceptions faites des activités jugées de « première nécessité » (dont l'agriculture, comme on l'a vu précédemment). Les dizaines de personnes passeuses de plats tous droits sortis des cuisines des restaurants, pédalant d'un logement à l'autre et côtoyant quantité d'individus sans savoir exactement comment se protéger face à un virus source d'angoisse, devaient aussi faire face à la recrudescence des contrôles policiers dans l'espace public.

D'autres personnes travaillent, elles, en plein cœur des cuisines des restaurants bordelais. Les témoignages de mes interlocuteur·ices font état d'un nuancier d'expériences dans lequel s'articulent contraintes, précarité, sentiment d'être « exploité·e », mais aussi quête d'indépendance financière, processus de renarcissisassion, reconnaissance… Je m'arrêterai ci-dessous sur une partie de l'expérience professionnelle de « Tete » (selon le surnom choisit par mon interlocuteur dans un souci de préserver son anonymat vis-à-vis de son patron – il se prononce [Titi]). Je rencontre cet homme irakien, demandeur d'asile d'une trentaine d'années, au *Gars Rage* puis apprend à le connaître au *Fort Life*. Il travaille pendant plusieurs mois dans les cuisines en sous-sol d'un « restaurant oriental » en plein cœur de Bordeaux[290]. Tete raconte sa joie d'avoir trouvé un emploi et sa perplexité face à un patron qui lui fait du chantage et essaie parfois de le ridiculiser. Tandis qu'il était employé comme cuisinier, pour deux heures par jour, ses « missions » et son temps de travail s'étendaient de plus en plus :

> Le patron me demandait d'en faire toujours plus, pour le même salaire. Un matin, j'ai dû me débrouiller avec la livraison de sodas. La fois d'après, avec 14 sacs de 12kg de frites chacun. Le jour suivant, j'ai reçu la viande : 225kg à transporter de la rue jusqu'au sous-sol du restaurant. Et je devais en plus faire le ménage. C'est physique. J'ai commencé à me sentir épuisé rapidement. Je commençais à 4h du matin [en ayant plus de 30min de route depuis le lieu où il vivait] et quand j'arrivais en retard il se moquait de moi : "tu n'es pas fort, tu n'es pas un vrai homme". […] Un jour, alors que j'étais occupé à gérer les livraisons, j'ai remarqué que les escaliers [qui mènent au sous-sol] étaient humides. Ils avaient été lavés quelques minutes auparavant, mais personne ne m'a prévenu. J'ai dit au patron que je ne voulais pas tomber et me faire mal. Il m'a répondu "t'inquiète pas, t'es fort, tu viens d'Irak !".

[290] Le récit de son expérience a fait l'objet d'une co-écriture dans le cadre de la publication d'un glossaire émanant du projet *FOOD2GATHER* (Marchiset, Tete, Crenn, Techoueyres, à paraître).

> Qu'est-ce que je peux faire de ça ? Je n'ai pas d'assurance, je travaille "au noir". Il faut que je fasse attention à moi.

Plus tard, tandis que Tete obtient une réponse négative à sa demande d'asile et souhaite prendre quelques jours pour se reposer (« je n'avais pas le cœur à travailler » me dit-il), son patron lui demande de ne pas s'arrêter, menaçant de le virer. Il décide de continuer, pour pouvoir préserver un minimum d'indépendance financière. Cela s'éprouve dans le lien qu'il peut entretenir avec ses proches – sa mère surtout – à qui il peut ainsi envoyer de l'argent. Dans son quotidien bordelais, retirer un salaire de son travail lui permet aussi de pouvoir accéder à une consommation à laquelle il se sentait jusqu'alors interdit d'accès : aller et inviter des proches au restaurant, boire un verre, accepter une invitation en pouvant réaliser un contre-don… un aspect particulièrement important pour lui, qui avait pris l'habitude de décliner toute proposition de repas ou de fête, se sentant « honteux d'arriver les mains vides ». Lorsque Tete me raconte cela, nous sommes dans sa chambre, au sein du CADA où il réside quelques mois avant d'être débouté. Il m'offre l'hospitalité en nous préparant un « café irakien » et m'enseigne comment le faire en utilisant un *dallah*, cafetière qu'il me présente comme « originaire de chez [lui] » et qu'il a trouvé dans un magasin du quartier Saint-Michel. Lorsque je pars, il me tend un sac resté à nos pieds tout au long des quelques heures passées ensemble. Il avait préparé la mixture pour faire des *fallafels* et tenait à ce que je puisse l'emporter chez moi. S'il considère « faire le travail invisible » et être assez peu reconnu du fait de son sentiment d'être « exploité », Tete parvient cependant à trouver des sources de satisfaction grâce à cette expérience, que ce soit économiquement ou socialement. Comme beaucoup d'hommes « migrants » que je côtoie, il ne cuisinait pas (ou très peu) avant de quitter son pays natal. Par la migration, il devient celui qui non seulement a appris à (se) faire à manger, mais qui peut aussi nourrir les autres, en les invitant. Son expérience professionnelle culinaire bordelaise complète non seulement son héritage familial (les *fallafels* sont pour lui au centre de son alimentation quotidienne et biographique), mais également les autres savoir-faire qu'il a pu développer avant d'arriver en France : il me raconte avoir suivi des cours de cuisine sur la route, dans le premier pays où il a essayé d'obtenir l'asile (et sur lequel je resterai, à sa demande, discrète).

Le gain d'un salaire s'inscrit aussi dans un schéma de rupture avec une dépendance (même partielle) à l'aide alimentaire, souvent vécue comme une nécessité source de honte, parfois même une humiliation de se sentir aussi socialement déclassé. Je noterai cependant d'ores et déjà (mais j'y reviendrai plus en détails dans le chapitre 5) que la diversité des expériences vécues dans les mondes de l'aide alimentaire invite à nuancer mes propos. À ce stade, retenons alors, à partir du récit de Tete, que la combinaison de l'absence de revenus et de la dépendance à l'aide alimentaire, lui permettait difficilement d'être l'auteur des *fallafels* qu'il affectionne particulièrement.

Partir des rencontres avec quelques habitant·es des squats bordelais permet de mettre au jour leur participation faiblement reconnue (certains châteaux publient, sur leur site internet, l'embauche, pendant la pandémie, de travailleur·es « réfugié·es »[291]) au modelage du paysage alimentaire bordelais, dans sa dimension « transethniques » (Raulin et Crenn, 2021) : entre fabrique d'un vin patrimonialisé considéré comme un élément composite du « terroir » local et réalisation et distribution d'une nourriture « monde », au service d'une consommation représentant un large panel de mangeur·euses installé·es, en cours d'installation ou de passage dans le Bordelais. À Saint-Michel particulièrement, dans le « ventre cosmopolite »[292] de Bordeaux, s'activent en effet des personnes vivant dans les squats du quartier ou d'ailleurs, parfois en CADA, en hôtel social, chez un·e tiers, ou dans une chambre en location. Occupant des places variables, à la plonge ou comme commis de cuisine, en passant par la posture non déclarée de « chef·fes », ils et elles participent de l'image d'un quartier où la « mixité est une réussite »[293]. Comme Tete l'exprime, le sentiment de faire un travail de l'ombre est prégnant mais parfois, il laisse place à une reconnaissance valorisante. Babacar me raconte ainsi fièrement travailler dans un restaurant chinois à quelques pas du *Gars Rage* où nous faisons connaissance en épluchant des légumes pour la *Chorba*. Ce sénégalais d'une vingtaine d'années, parti seul sans prévenir sa famille, s'est « mis d'accord » avec un jeune étudiant, sénégalais lui aussi, qui accepte de lui prêter ses papiers à titre gratuit. Il travaille à la plonge du restaurant dont la terrasse est souvent bondée, surtout les midis, nombre de travailleur·euses et étudiant·es du quartier venant s'y restaurer. Peu à peu, il devient aussi second de cuisine et apprend à réaliser, entre autres plats, des *bo-buns*, qui lui étaient jusqu'alors inconnus. Un jour où je m'y rends aux côtés de ma collègue Isabelle Techoueyres et de Thierno (à l'époque ils habitent tous deux au *Fort Life*, situé à moins de 300 mètres du restaurant), il prend plaisir à préparer lui-même nos assiettes et à nous les apporter à table, avant de venir manger à nos côtés, s'assurant que nous apprécions sa cuisine. Entre temps, sans nous en aviser, Babacar a été régler la note auprès de ses patrons. Lorsque le contrat est rompu après plus d'une année et suite à des conflits avec le prêteur de papiers, Babacar trouve du travail dans un restaurant italien. Son parcours professionnel permet de contredire d'éventuels raccourcis stéréotypés : le lien entre « origine socioculturelle » et « type » de cuisine n'est pas une évidence (Crenn, Hassoun et Medina, 2010). Babacar, ainsi que mes autres interlocuteur·ices, travaillent surtout là où ils et elles trouvent une place, en tenant compte de la spécificité de leurs situations administratives et du type de papiers qu'ils et elles présentent, ou non,

[291] Voir par exemple l'article publié sur le site d'un château, titré « La viticulture, un rempart contre l'exclusion ? » : https://www.chateau-pedesclaux.com/news/la-viticulture-un-rempart-contre-lexclusion/

[292] https://www.sudouest.fr/gironde/bordeaux/le-ventre-cosmopolite-de-bordeaux-9684245.php

[293] Je cite ici les propos d'une habitante, rapportés dans un article du média *Actu Bordeaux*, et qui font écho à l' « ambiance » globalement décrite par mes interlocuteur·ices, engagé·es et « migrant·es ». https://actu.fr/nouvelle-aquitaine/bordeaux_33063/saint-michel-c-est-un-jour-un-visage-le-quartier-de-bordeaux-qu-on-aime-autant-qu-on-deteste_60447542.html

et du partage d'une langue commune, ou non. En effet, Tete parlant très peu le français, se dirige aussi plus volontiers vers les restaurants et *kebabs* libanais ou turcs pour cette dernière raison, avant d'y perfectionner sa maîtrise des *fallafels*, devenus non plus « irakiens » mais transculturels ou transnationaux dans sa bouche et par sa pratique.

Cuisiner en squats : 1. Les entrepreneur·es « sous le radar »

J'ai mentionné dans l'introduction générale de la présente thèse que l'empreinte migratoire du paysage alimentaire bordelais s'inscrit dans les commerces de bouche. Ainsi, des « (im)migrant·es » devenu·es entrepreneur·es représentent ce que Jean-Pierre Hassoun (2009) nomme, dans son article sur la place de l' « ethnique » dans le développement urbain (à travers l'industrie de la feuille de brick), « l'altérité marchande ». Cela s'illustre, dans la métropole bordelaise comme dans d'autres grandes et moyennes villes françaises (Simon-Barouh, 1993 ; Hassoun et Raulin, 1995 ; Garnier, 2010)[294], par nombre d'épiceries, de restaurants, d'offres culinaires variées sur les marchés, de cafés, de salons de thé, de pâtisseries, de boucheries (…) qui jalonnent les rues, et plus particulièrement encore, celles de certains quartiers, à l'image de Saint-Michel[295] à Bordeaux. Cette centralité minoritaire (Raulin, 2009) raconte le contact que j'évoquais plus haut entre des personnes habitantes de Bordeaux venu·es d'ici et d'ailleurs. Elle donne à voir l'expression de la valeur actuelle accordée à l'ethnique (Raulin et Crenn, 2021), qui n'est pas réservé aux populations minoritaires (Simon, 1993 ; Juteau, 1999 ; Pietrantonio, 2005 ; Bertheleu, 2007 ; Raulin et Crenn, *op. cit.*) : la « gastronomie française » (Hubert, 2000 ; Crenn, Hassou et Medina, 2010) y est aussi représentée.

La présence de mes interlocuteur·ices « non papiérisé·es » dans la métropole bordelaise à travers leurs cuisines montrent une autre facette de cet entrepreneuriat « ethnique ». L'alimentation est utilisée de bien des manières comme un outil d'émancipation par ces dernier·ères : un moyen de gagner de l'argent, de moins dépendre de l'aide alimentaire pour se nourrir (soi-même, sa famille), de donner un espace renouvelé à des temps de convivialité (comme Tete en témoignait), d'être, à l'image de Babacar, celui qui invite et non pas (ou pas seulement) celui qui reçoit (il se nourrit aussi essentiellement de l'aide alimentaire à son arrivée). La nourriture se révèle par la centralité qu'elle occupe dans les journées de chacun·e, au-delà de l'aspect fondamental du besoin

[294] Mais la petite ville de milieu rural n'est pas en reste. En témoigne, par exemple, dans le Bordelais, le marché hebdomadaire de Sainte-Foy-La-Grande (Crenn, 2001 ; Crenn, Marchiset et Techoueyres, 2023), où j'ai conduit un terrain « secondaire », dans le cadre du projet *FOOD2GATHER*, aux côtés de Chantal Crenn et d'Isabelle Techoueyres, et au cœur duquel nous avons organisé le festival « Cuisines de rue, Cuisines d'ici venues d'ailleurs ».

[295] Le quartier Saint-Michel a fait l'objet d'une étude par le géographe Olivier Goudichaud (2006). Il l'aborde sous l'angle de « l'interculturalité » entendue comme la « mixité ethnique et les interrelations sociales qui la caractérisent », et dépeint un portrait « vécus » du quartier à travers ses mutations socio-spatiales et l'organisation des commerces, alimentaires notamment.

biologique de manger pour que le corps tienne. Certain·es habitant·es des squats bordelais s'en saisissent pour devenir traiteur·es : ils et elles sont des entrepreneur·es, jonglant entre discrétion du fait de l'irrégularité de leur statut et « visibilisation » de leur activité pour que celle-ci puisse fonctionner. C'est le cas de Farida et sa « cuisine algérienne » et de Narine, pâtissière arménienne de métier, toutes deux en France et « non papiérisées », aux côtés de leur famille respective[296]. Les deux femmes, habitantes de *L'Éclaircie*, activent leur réseaux « communautaires » et fonctionnent par le bouche-à-oreille et les réseaux sociaux. Elles ne font pas le récit des mêmes difficultés pour « vendre ». Celles-ci semblent particulièrement relatives au réseau que chacune s'est créée depuis son arrivée en France, ainsi qu'au « public » qui peut être ciblé par leur offre alimentaire. Le « couscous algérien » de Farida serait-il susceptible de séduire davantage de personnes que les pâtisseries arméniennes de Narine ? En tous cas, cette dernière me raconte connaître peu de personnes arméniennes, alors qu'il s'agit du « public » qu'elle pense essentiellement pouvoir viser à l'occasion d'événements particuliers (mariages, anniversaires…), d'autant plus qu'elle parle peu le français. À *L'Éclaircie*, les commentaires de Marine qui réside sur place et de quelques personnes établies de passage plus ou moins fréquent (pour rendre visite et apporter leur soutien) donnent des indications sur la façon dont est perçue la cuisine des habitantes. En l'occurrence, les desserts surtout (dont ceux de Narine) sont considérés comme « écœurants » : trop gras, trop de crème, trop de sucre, peu raffinés… De « gros gâteaux » dont certain·es mangeur·euses ne savent pas bien quoi faire si ce n'est de goûter éventuellement, par politesse et de saluer la technicité (Narine réalise des gâteaux d'anniversaire à thème, qu'elle stylise avec des pâtes à sucre colorées). Dans les conversations avec Marine et quelques personnes que la jeune femme nomme « soutiens », le terme « *kitsch* » (Moles, 1971) est parfois employé (à l'abris des oreilles des habitant·es – de Narine surtout), pour décrire les œuvres de la pâtissière. Je relève cependant une exception, lorsque cette dernière manie les feuilles de brick (Hassoun, 2009) ou de la pâte phyllo pour en faire des *baklavas*[297]. À l'inverse, le couscous de Farida rencontre un franc succès. Celle-ci en fait aisément la publicité, en arabe, en kabyle et en français, dans un pays qu'elle sait particulièrement ouvert à la consommation de ce plat. En effet, dans les années 1980, le couscous est devenu un plat fréquemment consommé en France, jusqu'à être réputé « plat préféré des Français » même si cela est invérifiable (Crenn, Hassoun et Medina, 2010). Le couscous (dans sa pluralité et les adaptations

[296] Farida est en France avec son mari et leurs trois enfants qui, en 2021, avaient entre 3 et 15 ans. Narine est arrivée en France avec son mari et leurs deux enfants, jeunes adolescents mais, au moment où je la rencontre en 2021, son mari a été contrôlé au volant de son véhicule et reconduit en Arménie.

[297] Cette pâtisserie n'est généralement pas décrite par mes interlocuteur·ices qui semblent familier·ères avec cette dernière, souvent associée vaguement à « la pâtisserie orientale » et que certain·es achètent de temps en temps dans des pâtisseries dites « orientales » dans le quartier Saint-Michel. Elle peut être somposée (selon les variantes) de fruits à coques (nois, amandes, pistaches…) et d'un sirop à base de sucre, d'eau, de miel, parfois aromatisé avec de la fleur d'oranger ou de l'eau de rose.

dont il fait l'objet) est ainsi devenu un élément classique du paysage culinaire français, ce qui semble être bien moins le cas des gâteaux thématiques à la pâte sucrée.

Poursuivons avec la cuisine de Lamine, qui peut s'avérer être un exemple intéressant pour révéler le potentiel fédérateur de la nourriture, dans la quotidienneté et dans l'événement. Ce guinéen avoisinant la quarantaine est devenu cuisinier sur la route de l'exil. Au squat dans lequel je le rencontre, à Pessac, il occupe la place de « chef cuisinier », reconnu comme tel par les autres habitants. Lamine, qui est l'un des doyens du lieu de vie, prépare tous les jours, pour la trentaine de personnes qui vivent là (des hommes, pour la plupart guinéens), une cuisine bricolée à partir des denrées disponibles. Celle-ci repose en bonne partie sur l'aide alimentaire, complétée par quelques légumes que Lamine cultive dans le jardin du squat, la plupart du temps seul et lorsqu'il en a la disponibilité (physique et d'esprit) et sur des achats que certains font en commun, généralement dans le quartier Saint-Michel où il raconte trouver « beaucoup de nourriture africaine ». En parallèle, Lamine est régulièrement sollicité pour cuisiner lors d'événements associatifs. C'est le cas le jour où je me rends sur place pour la première fois, en décembre 2021, pour la réalisation d'un podcast dans le cadre de *FOOD2GATHER*[298]. Il combine ainsi cuisine quotidienne et professionnelle : pour les associations, il est rémunéré. Pour lui, la nourriture est une affaire « de cœur ouvert », et « de main » (de savoir-faire), avec laquelle il ne plaisante pas. Il entrecroise l'héritage culinaire de sa mère et de sa grand-mère avec ses différentes expériences professionnelles et bénévoles, en Italie où il demande d'abord l'asile, puis en France où il décide finalement de s'établir, malgré le caractère « irrégulier » de son séjour. Lamine nous[299] invite à entrer dans la cuisine dont il maîtrise chaque recoin. Des couteaux à la lame affutée, de différentes tailles, sont aimantés à une barre magnétique fixée au mur. Un *rice-cooker* de grande contenance lui permet de préparer le riz en gagnant du temps et pour un nombre important de mangeurs. La cuisine est « propre », un point sur lequel Lamine (lui qui nous raconte ses différentes expériences professionnelles) insiste particulièrement. Ce jour-là, l'association en question lui a commandé « 50 boulettes », composées de poisson, de maïs, de pâte d'arachide, de piment et de gingembre. Il remarque que partout où il s'est arrêté pour cuisiner, entre l'Italie (« Je cuisinais pour la marine ») et la France (il prépare bénévolement les repas pour le lieu d'accueil dans lequel il s'arrête plusieurs mois à Briançon, à la frontière franco-italienne : « plus de 60 personnes, tous les jours »), les personnes sont en demande « du manger africain ». Lui qui a appris à « préparer la *pasta*, le champignon […] », qui a goûté « plein de mangers [de] Blancs »,

[298] Le podcast est titré « Vivre dans l'attente et s'alimenter : solidarités, débrouilles et résistances » (publié en mars 2022) : https://open.spotify.com/episode/1yWLNYCroLdJ18zkc0uwME?go=1&sp_cid=afd3bab7cd8eb49c15453baec9359622&utm_source=embed_player_p&utm_medium=desktop&nd=1&dlsi=e1befa7e5bbf403e

[299] Je me rends sur place avec Simone Cinelli, réalisateur, preneur de son pour la réalisation du podcast (https://simonecinelli.com/).

établit une certaine hiérarchie du culinaire au sommet de laquelle se niche une cuisine qui doit, selon lui, « faire du bien ». Par sa maîtrise, il propose de s'en faire le garant et m'assure, au sujet de ses boulettes : « laisse tomber, si tu goûtes, c'est super hein ! […] Moi je ne prépare pas n'importe quoi, pour me débarrasser. Je le fais bien, et ça va trouver que celui qui goûte, il mange, il peut être content quoi… pour faire du bien, c'est très important. Je fais du bien, je continue ». La « bonne » cuisine, préparée dans le squat, est essentiellement pensée comme « africaine » (« vous, vous mangez trop sucre, trop miel, moi j'aime pas » me dit-il en parlant « des Blancs » et de « leurs mangers »). Elle est cependant enrichie par les apports de ses expériences italiennes et françaises lorsque Lamine l'estime opportun. Elle est donc aussi en transformation. Cette capacité à recomposer des plats décrits comme des permanences (Crenn, Hassoun et Medina, 2010) ou au contraire comme des innovations, lui permet d'affirmer son statut de « chef ». Il n'hésite pas à recruter ou au contraire à renvoyer de la cuisine d'autres hommes qui souhaiteraient prendre en main le quotidien culinaire du squat à ses côtés. Par le rôle nourricier qu'il occupe, *via* l'alimentation, Lamine s'est aussi fait une place dans le lieu de vie : il est l'interlocuteur principal des personnes qui, comme moi, n'habitent pas sur place mais viennent rendre visite pour réaliser un projet (des étudiant·es, des associations notamment). Julia[300], qui m'introduit dans ce squat auquel elle me dit être particulièrement attachée et où elle se rend régulièrement pour passer du temps avec les habitants, faire un point sur leurs besoins éventuels, apporter de l'alimentation (…), me présente d'ailleurs Lamine comme « référent » du squat.

En développant une activité de chef·fes « à leur compte », ces personnes rusent pour essayer d'échapper à la contrainte de la relation de subordination avec un·e patron·ne, que beaucoup ont connue en amont et parfois en parallèle, et/ou à celle de ne pas réussir à se faire embaucher. Contournant l'interdiction de travailler[301], ils et elles se réapproprient leur force de travail en essayant de vivre d'une profession qui les passionnent et qu'ils et elles ne font pas « au hasard ». C'est sur le temps long qu'elle se met en place, à la suite d'un parcours professionnel et/ou bénévole. Beaucoup se forment, de manière « officielle » ou plus informelle, dans des centres de formations, en cuisinant dans des associations, ou encore, en participant à des ateliers cuisine. Notons également que le cas de Lamine donne aussi un aperçu de la place de l'alimentation au sein

[300] Julia, comme je l'évoquais dans le chapitre 2, est bénévole de l'association Collectif Bienvenue. À « titre personnel », comme elle me le précise, elle intervient également dans de nombreux squats et bidonvilles de la métropole bordelaise. Je décris davantage sa biographie dans la suite de ce chapitre.

[301] Outre les personnes « non papiérisées », les demandeur·euses d'asile connaissent également de fortes restrictions dans l'accès au marché du travail depuis la circulaire de la Première Ministre Edith Cresson, du 26 septembre 1991. Cette circulaire institue l' « opposabilité de la situation de l'emploi », qui s'inscrit en réalité dans la politique menée de préférence nationale et européenne.

des rapports entre aînés et cadets (Abélès et Collard, 1985), dans la cohabitation, tandis que la plupart de ces hommes ne se connaissaient pas avant d'habiter ensemble.

En regardant plus finement l'expression quotidienne de la nourriture dans les squats, je voudrais ouvrir à présent la réflexion sur la manière dont ils peuvent être regardés comme des lieux d'expressions d'un « cosmopolitisme d'en bas » (Appadurai, 2013 : 247-248) rempli de contrastes.

Cuisiner en squats : 2. Aperçus de quotidiennetés cosmopolites

La fabrique des « plats nationaux » (Hubert, 2000) et celle de la légitimité culinaire (le « bon » ou le « mauvais », en termes gustatif et vis-à-vis de la santé ou d'enjeux environnementaux) se retrouve et se rejoue dans la commensalité à l'intérieur des squats. Des moments d'en-partage en cuisine (Crenn, 2022) donnent à voir à la fois comment s'exprime une commune humanité (Augé, 2021) et comment l'ethnicité se met en scène. Les relations autour de la nourriture dessinent ainsi des traits d'union entre mangeur·euses, mais également des formes de hiérarchies du « bon » goût qui peuvent faire office de frontière, selon les configurations résidentielles et relationnelles, et les temporalités. Au *Gars Rage*, lors des *Chorbas*, je commençais à décrire dans le chapitre précédent les couscous qui y étaient préparés. Ils étaient principalement l'œuvre, pendant le mois de ramadan, d'un groupe de femmes algériennes – dont Farida – bénévoles dans l'association Graines de Solidarité. Des hommes, habitants du *Gars Rage* et certains habitants du *Fort Life* devenaient, eux aussi, des « chefs » cuisiniers pendant ces événements culinaires. En 2019, Ilyes (la quarantaine, tunisien, « non papiérisé ») et Omar (45 ans, libyen, bientôt régularisé) étaient reconnus maîtres d'un couscous hybridé, recomposé, à mi-chemin entre les expériences et savoir-faire de l'un (Ilyes cuisinier par passion), et de l'autre (Omar, cuisinier de métier). Avant de commencer à cuisiner, les participants aux *Chorbas* désignent les « chefs » par préparation : le « chef du riz », le « chef de la sauce », le « chef des pâtes » (…), selon les personnes présentes et leurs envies, qui ne peuvent se comprendre en dehors de la disponibilité alimentaire du jour. Les militant·es du *Squid* font fonctionner leur réseau pour acheminer de la nourriture dans leurs squats : « le Secours Populaire nous a filé une récup[302] » m'explique Paul. Ils peuvent ainsi aller chercher chaque semaine les invendus, aléatoires, d'un *Carrefour city* et ceux d'une boulangerie. Les « appels aux dons » lancés

[302] La « récup » s'assimile à ce qui est plus couramment nommé « ramasse » dans les associations d'aide alimentaire (sur laquelle je reviendrai plus loin dans ce chapitre), en mettant au jour les ruses qui consistent à créer de l'informel à l'intérieur du cadre légal qui définit des « conventions de dons » entre deux donateurs (un supermarché et le Secours Populaire par exemple). Les pratiques de récupération que j'ai observées avec le *Squid*, diffèrent de celles qu'a pues analyser Amandine Plancade (2008 ; 2013) en enquêtant auprès d'un groupe de personnes vivant dans les rues de Nice. Mes interlocuteur·ices se rendent dans des supermarchés et, à ma connaissance, ne pratiquent pas le glanage à la fin des marchés ni ne récupèrent des invendus de restaurants. Ils organisent en complément, comme je l'ai déjà précisé, des « collectes » pendant le mois de ramadan auprès des commerçant·es du quartier et font des « appels aux dons » sur *Facebook*.

par le *Squid* sur leur page *Facebook* permettent de contrebalancer la contingence de ces récupérations des restes et des surplus des supermarchés. Sur certaines vidéos, Jo fait la liste de « ce qu'il manque » et interroge en direct les personnes qui cuisinent pour qu'elles complètent ses oublis : semoule, riz, viande, « tous les légumes pour faire un bon couscous », huile, café, figues, lait, dattes… Cela concerne essentiellement le mois de ramadan, durant lequel les membres du *Squid* organisent aussi des collectes régulières dans le quartier Saint-Michel, à l'angle d'une rue où se situent une épicerie turque, une pâtisserie orientale et une boucherie hallal. Les dons affluent en cette période religieuse que les militant·es anarchistes souhaitent rendre festive. La majorité des personnes qui vivent ou sont de passage dans les squats « gérés » par le collectif sont d'obédience musulmane. Cette année-là, le *Gars Rage* devient un lieu central où rompre le jeûne, dans lequel cuisinent et mangent ensemble des personnes du quartier et d'ailleurs, aux croyances différentes. Des aliments circulent depuis les commerces et les domiciles d'habitant·es voisin·es, parfois venant de plus loin, vers le squat.

À ces temporalités où l'événement pénètre la quotidienneté alimentaire pour une durée déterminée, se superposent les autres temps (et lieux) de prises alimentaires. Les hommes vivant au *Gars Rage* me racontent ainsi qu'en dehors de cette période de ramadan, s'alimenter implique une fréquentation plus ou moins accrue de différents lieux de l'aide alimentaire, dans lesquels ils prennent des repas sur place (ou à emporter) et où ils récupèrent de la nourriture[303]. Le mouvement de récupération des invendus des supermarchés, effectué individuellement par chaque habitant·e (du *Gars Rage* et d'autres squats) en fonction de ses besoins et de son réseau, est complétée, selon les cas de figure, par les courses que chacun·e peut faire ou non. Il faut ajouter d'autres formes d'entraides et d'aides informelles, individuelles ou collectives, souvent contextuelles. C'est le cas au *Fort Life*, quand le Diacre de la Pastorale des Migrants[304] vient déposer des sacs de riz pour les jeunes hommes mineurs qui y vivent (chapitre 2), ou quand Farida récupère des bouteilles d'huile d'olive, dans les différents squats où elle a vécu, par les liens d'amitié qu'elle a construits *via* son engagement bénévole dans différentes associations. C'est encore le cas à *L'Éclaircie* quand un groupe de « soutiens » composé de quelques retraité·es voisin·es, propose de faire des courses d'appoint pour les habitant·es, à partir des listes que ces dernier·ères établissent[305]. Des associations, des voisin·es, des personnes qui formulent le désir d' « aider », passent déposer de la nourriture dans les squats, avec plus ou moins de régularité et de concertation avec les

[303] Je reviendrai plus en détails sur les quotidiennetés alimentaires de mes interlocuteur·ices « migrant·es » dans les chapitres suivants.
[304] La Pastorale des Migrants est un service de l'Église catholique dont les membres travaillent en collaboration à « l'accueil, l'accompagnement et l'intégration » des personnes exilées selon le Diacre, que je rencontre lors des mobilisations de l'été 2019. Interpellée par la situation d'expulsions, l'Église décide alors de s'engager en écrivant des communiqués adressés aux pouvoirs publics et en contribuant à la dynamique d'aide alimentaire.
[305] Je reviendrai sur ces listes dans le chapitre 5.

habitant·es. Le paysage se complète, par endroits, de jardins potagers, en squats et en associations d'aide alimentaire notamment – mais ces initiatives restent à la marge et les légumes récoltés jouent plutôt un rôle de complément quasi anecdotique du point de vue des quantités ainsi produites. Au-delà des aliments, l'aide alimentaire se matérialise parfois par la distribution de « chèques de service »[306] et le don d'argent de la part de particuliers, constituant des ressources parfois non négligeables[307]. Certains aliments voyagent aussi d'un pays à l'autre au moyen d'intermédiaires faisant le lien entre proches géographiquement éloigné·es : je pense par exemple aux noix de cajou grillées que m'offre Babacar au *Gars Rage*, transmises par sa mère, *via* une femme faisant souvent les allers et retours entre le Sénégal et la France. D'autres techniques de débrouilles se confondent enfin avec des temps de loisirs nourriciers. Ainsi suis-je invitée à aller pêcher dans un lac urbain un dimanche de mars 2021 par Levan et Davit, deux géorgiens en France depuis plusieurs années avec leurs familles respectives[308], que je rencontre au Secours Populaire par le projet de potager[309]. Mes interlocuteurs ont de la technique : ils pêchent depuis de nombreuses années, d'abord en Géorgie. Ils ont aussi pris des habitudes en développant une maîtrise de leur environnement proche et savent où et quand aller pour maximiser leurs chances de prendre de « gros poissons » (photos à l'appui, sur leurs téléphones portables, qu'ils me montrent fièrement). Ils sont équipés : quatre cannes différentes, plusieurs types d'appâts (vers-de-terre, maïs, leurre « spécial black-bass », pain de mie enrobé de moutarde). Ils évoquent les festins qu'ils peuvent faire de temps en temps dans l'année grâce à cette pêche urbaine, invitant familles et ami·es à venir partager un repas autour du barbecue.

Ce que j'ai rapporté jusqu'ici des récits d'expériences de quelques-unes des personnes dont j'ai partagé les journées pendant plusieurs années, montrent que la nourriture se récupère, se collecte, s'achète, se donne, se pêche, se cultive, se transmet… et circule d'un espace à l'autre en dehors et à l'intérieur des squats et autres lieux d'habitat, souvent précaires, où vivent les personnes migrantes que je rencontre. D'une chambre ou d'un appartement à l'autre dans un bâtiment squatté, ingrédients bruts et plats mijotés circulent, ouvrent l'espace à l'hospitalité et à la commensalité entre cohabitant·es et/ou avec des personnes extérieures (comme je l'ai moi-même été). Au *Fort Life* par

[306] Les chèques de services, distribués par les CCAS mais également par des associations comme la Fondation Abbé Pierre, sont des titres de paiement destinés à être utilisés pour des achats, notamment alimentaires, dans les grandes surfaces. Ils s'inscrivent dans l'aide alimentaire.

[307] Ceci est particulièrement vrai dans les temporalités où les possibilités de « débrouilles » entendues comme les activités économiques exercées sans contrat ou avec les papiers d'un tiers, sont réduites voire inexistantes.

[308] Levan et sa femme Irma vivent en CADA puis en hôtel social lorsque le couple et leurs deux fils (dont l'un handicapé depuis la naissance) sont débouté·es de leur demande d'asile, au moment de l'enquête. Levan, avec qui je communique grâce à quelques mots de français, *Google traduction* et des photos, m'explique que la maladie de son fils a été le moteur de la migration familiale. Lui et sa femme espéraient qu'il puisse bénéficier de meilleurs soins qu'en Géorgie. Davit et sa femme Natia, ainsi que leurs deux fils, sont déjà débouté·es de leur demande d'asile lorsque je les rencontre. La famille vit dans une maison qu'elle occupe sans droit ni titre.

[309] Je reviendrai plus loin dans ce chapitre sur le potager du Secours Populaire.

exemple, la cuisine de tous les jours peut aussi bien être cette assiette de pâtes à la sauce tomate que Samba me raconte préférer au riz pour des raisons de digestion, que ce bol de semoule préparé en quelques seconde par Thierno qui apprécie la rapidité d'exécution tandis qu'un de ses cohabitants est en train de découper avec précision des pattes de poulet. Entre les murs de ce squat, ce sont aussi des quantités de couscous, *maffé*, *thiep*, pour ne parler que de plats à haute valeur symbolique (bien qu'en permanente recomposition et adaptation à la disponibilité alimentaire et aux ustensile disponibles) parmi les plus connus des cuisines du continent africain, qui sont régulièrement préparés. Babacar me raconte y « cuisiner pour les amis » des plats de son Sénégal natal parce qu'il est celui « qui connait » et qui a les moyens d'acheter les ingrédients dans les épiceries du quartier.

Ainsi existe-t-il une face cachée du cosmopolitisme local à Bordeaux, qui s'est révélée à moi à partir des squats, à travers des moments d'en-partage (Crenn, 2022), qu'ils soient organisés publiquement (comme les *Chorbas*) ou réservés aux coulisses de la vie quotidienne. De la canne à pêche à la graine de couscous (Hubert, 2000), l'alimentation raconte, au travers de parcours biographiques, les continuités et discontinuités (Crenn, Hassounet Medina, 2010), en même temps que le caractère transculturel, de certains plats (Hubert, *op. cit.*). Elle met en scène tout autant l'hospitalité, la commensalité, la convivialité, la festivité, la créativité, au-delà de la seule précarité que les termes de « squats » et d' « aide alimentaire » peuvent évoquer, sans que celle-ci ne soit pour autant évincée. À de nombreux égards, Thierno, Tete, Farida, Narine, Babacar et tant d'autres personnes venues de bien des pays à travers le monde, sont aussi renvoyé·es à leur « condition cosmopolite » (Agier, 2013). Regardée par le filtre de l'alimentation et des squats, cette « condition cosmopolite » se pense dans la tension entre marges et centre, entre parcours d'installation et mise en mouvement contrainte incarnée par les expulsions des lieux de vie. Elle se pense également dans la tension entre ruses et tactiques qui permettent de vivre « mieux » en outrepassant la sensation de devoir survivre[310] et situations de dépendances (à des échelles d'intensité variables, éphémères, de longues durées…) auxdites « solidarités », notamment pour s'alimenter. En effet, en regardant les placards, les réfrigérateurs (ou leur absence), le contenu des marmites, celui des assiettes, des bols, des grands plats ou des *tupperwares* et en suivant les personnes dans leurs déplacements, la diversité des chemins empruntés m'a souvent conduite vers les mondes de l'aide alimentaire. Les lignes précédentes en donnent déjà une indication, tant elle revient dans les expériences quotidiennes de mes interlocuteur·ices : à la fois celles et ceux en situation de migration et celles et ceux qui cherchent à les soutenir. Les squats et les personnes qui les habitent ou les fréquentent de plus loin,

[310] J'aborderai plus précisément les temporalités de survie dans le chapitre 4.

agissent ainsi comme révélateurs du lien avec entre migration, sans-abrisme (Eloy et Lièvre, 2023) et aide alimentaire (Fourat, 2020). Cette dernière s'étant avérée être une facette centrale du paysage en train d'être décrit, j'en proposerai à présent un aperçu à travers des plongées ethnographiques : au Secours Populaire surtout, et des exemples éparpillés sur ce terrain en « boule de neige ». Nous verrons comment l'engagement des bénévoles d'une aide alimentaire en difficulté structurelle « bifurque » dans la rencontre avec des personnes « non papiérisées ». Réciproquement, la conduite d'une enquête en réseau montera aussi comment ce n'est pas seulement le marché de l'emploi qui s'est « réfugiéisé » (Chauvin, Le Courant et Tourette, 2021) mais également celui de l'aide alimentaire, par le prisme du travail gratuit (Simonet, 2010 ; Ferrand-Bechmann, 2017 ; Aubry, 2019 ; Di Cecco, 2019 ; 2021) et des liens qui en découlent.

3.2 « Une solidarité en miettes[311] »… qui se métamorphose

Sur une plaque murale accrochée à la façade extérieure de l'association béglaise, on lit le slogan du Secours Populaire (où j'ai fait du terrain en pointillés entre 2015 et 2024) : « Tout ce qui est humain est nôtre ». Juste à côté, un centre d'hébergement d'urgence se devine à peine. De temps en temps, sur le parking commun aux deux structures, des hommes, des femmes entrent et sortent, certain·es fument devant la porte. Le coin est calme, loin de l'effervescence du centre-ville. Lorsque j'ai rendez-vous avec Patrick, mon interlocuteur principal « au Secours » (ainsi que les bénévoles nomment avec affection leur association)[312], avant les heures de distribution alimentaire[313], je remarque parfois certaines personnes, des femmes surtout[314] (Grange et *al.*, 2013), venues d'ici et

[311] Ce titre fait référence à l'ouvrage de Jean-Noël Retière et Jean-Pierre Le Crom (2018), proposant une socio-histoire de l'aide alimentaire depuis les années 1930, dont j'ai déjà évoqué le contenu dans le chapitre 1.

[312] Afin d'éviter de répéter trop souvent Le Secours Populaire, j'utiliserai également le terme *émic* Le Secours dans le présent texte.

[313] Les associations d'aide alimentaire, telles que le Secours Populaire et les Restos du Cœur, distribuent des colis aux personnes domiciliées dans la commune d'implantation de la structure, après orientation par un·e travailleur·e social·e. Une évaluation de leur « reste à vivre » (effectuée par le ou la travailleur·e social·e ou par l'association, selon les lieux) conditionne le contenu quantitatif dudit colis. Les règles du calcul varient d'un endroit à l'autre. Au Secours Populaire, Patrick m'explique que les bénévoles du bureau de l'association estiment eux et elles-mêmes le « reste à vivre ». Ils et elles ont décidé de prendre en compte « ce que la personne touche, s'ils ont le RSA… » et « enlève[nt] tout : le téléphone, internet… ». Ce sont donc toutes les dépenses qui sont soustraites aux revenus éventuellement perçus. Patrick poursuit en disant qu' « au Secours, on se base sur ce qui reste à la fin du mois ». Pour les personnes qui ne sont pas encore orientées vers l'association et n'ont donc pas encore rejoint la pile de dossiers des « personnes aidées », les bénévoles font ce qu'ils et elles appellent des « colis de dépannage ».

[314] Mes observations ne portaient pas directement sur la quantité d'hommes et de femmes se rendant au Secours Populaire pour récupérer un colis alimentaire. Elles mériteraient d'être davantage approfondies et systématisées mais, en l'état, semblent toutefois corroborer les études récentes montrant que les femmes sont les plus nombreuses à recourir à l'aide alimentaire sous ce format-là, tandis que les hommes sont plus nombreux à se rendre aux distributions de repas. Outre les références citées dans le texte, je renvoie les lecteur·ices à l'étude CSA pour les Banques Alimentaires publiée en 2019 (https://www.banquealimentaire.org/etude-csa-pour-les-banques-alimentaires-69-des-beneficiaires-sont-des-femmes-1909) ainsi qu'à l'étude de l'*Insee* parue en 2022 (https://www.insee.fr/fr/statistiques/6466177). La présence féminine dans les files d'attente de l'aide alimentaire sous format de colis pourrait également être explorée

d'ailleurs (Fourat, 2020), qui attendent, caddie ou sac de courses en main, que les portes ouvrent. À l'intérieur, des bénévoles s'affairent à trier les légumes, arranger les étals, organiser les étagères, ranger les produits surgelés. D'autres font des allers-retours entre les supermarchés et les boulangeries, dont ils et elles récupèrent les invendus, et le local de l'association. Dans la plus grande pièce de l'association, des vêtements et tout type de vaisselle, meubles et électroménager sont en vente les jours de « braderies ». Myriam, une professeure de français d'une quarantaine d'année, donne de temps en temps des cours aux personnes désireuses d'apprendre le français, langue du pays dans lequel elles souhaitent s'établir.

Quand Patrick a rejoint le Secours Populaire, il a opéré une forme de continuité entre sa carrière professionnelle et son nouveau statut de retraité. Ancien cheminot, syndiqué à la CGT[315] et encarté « au parti » comme il dit pour désigner le PCF[316], ce n'est pas par hasard qu'il a choisi cette association pour se sentir utile et maintenir une activité en cohérence avec ses convictions. C'est bien le passé communiste du Secours qui a participé à la détermination de son choix, associé à l'admiration qu'il nourrit pour certain·es membres et ancien·nes membres de l'association, eux et elles aussi communistes. C'est aussi son engagement syndicaliste et politique, et sa participation à de nombreuses manifestations et mouvements sociaux (contre la réforme des retraites et les Gilets Jaunes par exemple) qui font de lui ce qu'il nomme un « militant ». Il partage avec moi l'histoire de la structure associative et celle de l'antenne béglaise qui a démarré dans le salon de son créateur en 1968. Un premier local, « un p'tit truc », leur est cédé en 1982. Le bâtiment actuel leur est dédié par la municipalité, depuis 1992. D'abord « simple » bénévole, il devient secrétaire général par encouragement et vote des personnes qui font vivre l'association et le savent expérimenté de par son engagement dans son syndicat. Patrick « n'avai[t] pas du tout prévu ça » mais se laisse embarquer et remplit quatre mandats, soit huit ans de sa vie, qui se traduisent par un investissement intense, autant du point de vue physique qu'émotionnel. Il n'a jamais eu l'intention de se contenter de « distribuer de la bouffe ». Faire dans « la charité »[317] ne l'intéresse pas. Bien que le don alimentaire assure selon lui une fonction vitale, il le trouve insuffisant en termes de relations sociales qu'il crée entre les « bénévoles » et les « personnes aidées ». Pourtant, de fait, c'est tout le travail qui entoure la distribution des colis alimentaire qui lui prend le plus de temps.

pour alimenter la connaissance en matière d'évolution de la répartition sexuée des tâches dans le couple hétérosexuel (Cardon, 2015 ; Fournier et *al.*, 2015 ; Dupuy, 2017).

[315] Confédération Générale du Travail.

[316] Parti Communiste Français.

[317] Jean-Noël Retière et Jean-Pierre Le Crom (2018 : 113) rappellent le caractère polysémique des représentations de la charité, que celle-ci soit valorisée ou critiquée par les bénévoles de l'aide alimentaire. Nous le verrons au fil de ce chapitre, la « charité » pour Patrick et certains autres bénévoles (« communistes » eux aussi) est associée aux « bonnes œuvres » du christianisme et à un bénévolat « mou », correspondant à la figure archétypale d'un·e bénévole qui se « contenterait » de distribuer de la nourriture sans politiser son engagement.

Ce n'est pas un hasard si Patrick est mon interlocuteur principal au Secours. Il y est considéré comme celui qui prend à bras le corps la question des personnes aidées dites « migrantes » et, nous le verrons, celui qui s'engage à leurs côtés au-delà de l'aide alimentaire, en s'emparant aussi de la problématique résidentielle (« ça, c'est Patrick », me disent Bernard, Luc et Jacques, tous trois engagés au Secours et qui se déclarent eux aussi à la fois « bénévoles », « militants » et « communistes », lorsque l'on discute de ces sujets). La place qu'occupe Patrick n'occulte toutefois pas celle des autres bénévoles, avec lesquel·les j'ai d'ailleurs pu interagir, comme Bernard, Luc et Jacques, mais aussi, certain·es, nous le verrons, qui sont des personnes exilées « aidées » par l'association, venues principalement de Géorgie, d'Albanie et du Kosovo[318].

Les pages qui suivent sont ainsi basées sur de nombreux échanges informels dans le bureau du Secours, l'espace de stockage alimentaire, lors des distributions, de quelques « ramasses » consistant à récupérer les invendus des commerces alimentaires, lors d'événements tels que des braderies et lotos organisés par les bénévoles de l'association, ainsi que dans le potager que Patrick et moi impulsons. Le domicile de Patrick et sa compagne, Marie-Claire, est aussi devenu un lieu de rencontres régulier à partir du moment où le couple a accueilli Berlinda, une jeune femme kosovare devenue bénévole. Plusieurs situations d'entretiens m'ont également permis d'enregistrer la parole de mes interlocuteur·ices.

3.2.1 « De plus en plus de migrant·es »

Dans le bureau du Secours Populaire, Bernard, le comptable du comité, fouille dans les classeurs et les tiroirs. Il consulte les archives et sa mémoire pour me narrer l'augmentation du nombre de « personnes aidées ». Les bénévoles sont d'accord pour dire que d'années en années, ils et elles voient défiler un nombre croissant de personnes en demande d'une aide alimentaire – confirmant ainsi un constat généralisé dans le secteur (Bonzi, 2023)[319]. Quand Patrick a rejoint l'association en 2012, il se rappelle qu'il y avait « à peu près 40 dossiers ». Fin 2019, il en dénombre 180 empilés dans le bureau. La Covid a empiré les choses (Guénée, Le Méner et Macchi, 2020 ; Crenn, Marchiset et Techoueyres, 2023). Dès les premières semaines de confinement, le nombre de personnes qui se présentaient à l'association avaient quasiment doublé. Patrick et Bernard me disent qu'ils espéraient que les choses allaient s'améliorer mais constatent que ce n'est pas le cas.

[318] Des « personnes aidées » bénévoles viennent également d'autres pays (Azerbaïdjan et Maroc notamment). Nous avons en revanche peu d'occasion de nous y rencontrer, ces dernier·ères s'y rendant moins souvent au moment de l'enquête, parce qu'elles ont trouvé du travail et/ou ont déménagé et vivent désormais plus loin de l'association qu'auparavant.

[319] Voir par exemple l'étude publiée par la Direction de la Recherche, des Etudes, de l'Evaluation et des Statistiques (DREES) : https://drees.solidarites-sante.gouv.fr/publications-communique-de-presse/etudes-et-resultats/aide-alimentaire-une-frequentation-accrue-des (référencée par Bénédicte Bonzi, 2023).

En 2023, Bernard me dit qu'il y a 1046 personnes exactement qui sont « aidées » par leur antenne du Secours Populaire. Au fil du temps, Patrick me confie avoir vu arriver « de plus en plus de migrants », en plus des immigrants (Noiriel, 1988) installés de longue date[320]. Depuis « les Roms » (Bergeon, Legros, Lièvre et Vitale, 2024) ou « les gens de l'Est »[321] qui vivaient en squats dans le quartier et ailleurs à Bègles, dans les années 2010, les bénévoles ont accueilli des personnes en demande d'asile ou déboutées. Bernard acquiesce. Il me dit qu'il y a environ « 70% de migrants » dont, estime-t-il, « 20 à 30% de "sans-papiers" »[322].

Les catégories sont floues et mes interlocuteur·ices du Secours ne sont pas très à l'aise avec les dénominations. « Migrant·es », « immigré·es », « sans-papier·ères », ou encore, « Français·es », sont des mots manipulés avec précaution : ils et elles verbalisent des guillemets ou en font le geste. Ainsi ai-je été au contact de nombreuses personnes engagées auprès des personnes précarisées venues de pays étrangers (par le milieu de l'aide alimentaire et celui des squats notamment), qui questionnent les terminologies, refusant « derrière le substantif, de trouver la substance » (Boltanski, 1982 : 49, cité par Barron et *al*, 2014 : 117 au sujet de la « catégorie de "travailleurs sans papiers" en France »). Patrick, surtout, tient à montrer qu'il ne « fai[t] pas de différence » de traitement, « peu importe d'où viennent » celles et ceux qui se rendent au Secours Populaire. Il emploie avec un ton provocateur le terme de « Gaulois » pendant nos conversations. Il désigne ainsi en un mot « les "Français" entre guillemets » et « les gens d'Afrique du Nord mais qui sont installés » et surreprésentés au sein des « personnes aidées » par l'association. Il fait une distinction avec « les migrants », qu'il sait faire l'objet d'une mise à l'écart (« Etrangers : la mise à l'écart », 2005 ; Babels, 2018) dans la société française. Il les nomme ainsi face à moi de manière moins

[320] Selon les chiffres de l'INSEE (https://www.insee.fr/fr/statistiques/6535297?sommaire=6535307#encadre1), corroborés par le discours des bénévoles de l'aide alimentaire dans le bordelais.

[321] Giselle, l'ancienne secrétaire générale de l'association, présente lors d'un entretien collectif que j'avais enregistré en 2015, employait la catégorie « gens de l'Est » pour évoquer des « spécificités » de « leurs » pratiques alimentaires. L'alimentation faisait débat. Il était question des refus ou des acceptations par ces mangeur·euses « de l'Est » des boîtes de conserve distribuées par l'association. Par observations, elle constatait que le cassoulet devait probablement répondre à leurs besoins de retrouver une forme de familiarité culinaire : « ils ne mangent pas de boîtes. Mais ils prennent le cassoulet ! ».

[322] Eu égard du climat global d'hostilité à l'égard des nouveaux·elles venu·es, une précision me semble d'importance : l'augmentation du nombre de personnes migrantes dans les rangs de l'aide alimentaire est moins le reflet d'une hausse de la proportion d'étranger·ères en France, que d'une dégradation de leurs conditions d'accueil, d'accès à un statut légal et de la difficulté d'accès aux droits communs. Cette inhospitalité provoque une situation de dépendance au moins partielle aux aides proposées par les associations, collectifs et autres personnes qui s'engagent à titre individuel. Bénédicte Jacquey (2021 : 63) fait également ce constat en partant des chiffres du Secours Catholique : « en 1995, moins d'une personne sur cinq rencontrée par l'association était étrangère. En 2019 c'était près d'une personne sur deux ». La juriste souligne également le « sursaut citoyen » de la période récente « face à des situations humaines jugées indignes » (page 62). Autrement dit, l'aide alimentaire représente une des formes de l'accompagnement des personnes migrantes, aux côtés de l'hébergement, de l'accès aux soins, des cours de français, de la recherche d'emploi, de l'aide juridique et administrative, etc. Ces initiatives de soutien, d'aide ou d'accompagnement selon les termes qui peuvent être utilisés par mes interlocuteur·ices engagé·es, se situent à l'interface entre « une mission classique de sous-traitance des pouvoirs publics, une fonction de suppléance où les associations agissent de leur propre initiative et, enfin, une fonction de vigie démocratique, allant du plaidoyer aux actions en justice contre l'État » (*Ibid.*).

complexée qu'à notre première rencontre en 2015, parce que nous avons développé une relation d'amitié et éprouvons une forme de connivence, tant politique qu'émotionnelle, relative aux questions migratoires. Par contre, il prend des précautions avec les mots qu'il emploie avec la « voisine du Secours qui vote extrême droite » et qui profère des accusations à l'égard des bénévoles du Secours et avec qui, me dit-il, il y a eu « un accrochage ». Patrick me raconte qu'elle estime « qu'on [le Secours Populaire] aide trop les migrants », au détriment « des Français ». Il ne le dit pas comme cela mais je comprends que Patrick rejette cette idéologie de la préférence nationale (Sélim, 1992 ; Noiriel, 2024). Il verbalise de la colère lorsqu'il doit faire face à des discours selon lui erronés et propres à celles et ceux qui votent Rassemblement National, qui pensent les « migrants » et les squats par le prisme de « l'insécurité et des troubles à l'ordre public ». Il n'entre pas dans les détails du conflit mais me raconte lui avoir rétorqué qu' « au Secours on respecte la question de la domiciliation pour la distribution alimentaire. Du reste, migrants ou pas migrants, du moment qu'ils sont à Bègles, c'est des Béglais ! ». Depuis, la voisine et lui s'évitent : « elle va d'un côté, moi de l'autre ». Patrick a appris à s'armer contre ce qu'il considère comme des réflexions racistes, soient-elles ordinaires (Blondin, 1994), comme lorsqu'il découvre les réticences de certain·es bénévoles d'autres antennes du Secours Populaire, qui refusent de « laisser la caisse » aux mains de « migrant·es » bénévoles lors d'événements organisés par l'association.

Par ses actions plus que par des discours, Patrick souhaite alors montrer qu'une autre manière d'être en relation est possible. Lorsque je le rencontrais en 2015, il me verbalisait assez rapidement ce qui était difficile à vivre pour lui en étant bénévole de l'aide alimentaire : il regrettait de ne pas réussir à se lier à certaines personnes venant récupérer de l'alimentation et, à cette époque-là, « aux Roms » plus particulièrement. Il pointait la barrière de la langue surtout et supportait mal la frontière ressentie entre « bénévoles » et « personnes aidées ». Parfois, avec d'autres bénévoles, ils passaient toquer à la porte des squats du quartier dans lesquels vivaient certaines familles pour essayer de comprendre comment ils et elles pouvaient les soutenir dans le processus d'installation et prêter main-forte pour améliorer l'habitabilité de leur domicile, soit-il temporaire (Bouillon, 2009 ; Bouillon et Dietrich-Ragon, 2012 ; Bergeon, 2014 ; Lion, 2015) : avaient-elles besoin de meubles, d'aide pour de petits travaux, d'ustensiles de cuisine, de vêtements, de plats déjà cuisinés ? Patrick espérait apprendre à connaitre ces hommes et femmes circulant dans un espace transnational, vivant pour beaucoup entre la France et la Roumanie (Diminescu, 2003 ; Bergeon, 2010 ; Clavé-Mercier, 2014 ; Benarrosh-Orsoni, 2015). Il n'en a eu cependant pas le temps, ces dernier·ères ayant peu à peu arrêté de fréquenter le Secours Populaire, parce qu'ils et elles avaient

déménagé, parfois dans une autre ville de la métropole[323], et/ou parce qu'elles avaient trouvé d'autres lieux d'approvisionnement.

Patrick se dit conscient de la pénibilité que peut représenter le fait de se rendre à une distribution alimentaire et de ne pas pouvoir (ou si peu) choisir sa nourriture. Il voit les mines déconfites de certaines personnes, les regards fuyants, l'empressement de repartir une fois le cabas rempli d'une nourriture quantitativement insuffisante pour satisfaire la totalité des repas[324] et correspondant généralement assez peu aux désirs des mangeur·euses, surtout ceux et celles venu·es de pays étrangers (Fourat, 2020). Pour essayer d'adoucir cette violence intrinsèque à l'aide alimentaire (Delavigne et Crenn, 2016 ; Bonzi, 2023), il souhaitait à l'époque impulser un changement en donnant l'illusion d'être « comme au supermarché ». Il était question pour lui de « dignité ». Pour autant, il en a conscience, cela relève davantage de la fiction que de la réalité : l'aide alimentaire n'est pas un « lieu de consommation comme les autres », ainsi que le notent Anne-Hélène Delavigne et Chantal Crenn (2016 : 24) au sujet des épiceries solidaires. Plusieurs années après notre première rencontre, les choses avaient-elles changé ? Du point de vue du fonctionnement de l'aide alimentaire, les travaux de thèse récents de Bénédicte Bonzi (2023) montrent que les bénévoles sont toujours les petites mains d'un système qui repose sur un choix politique d'en faire une variable d'ajustement des prix sur le marché. Dans un article de 2010, Dominique Paturel expose clairement que si des personnes manquent de nourriture en France, ce n'est pas à cause d'un manque de production mais de « l'insuffisance de revenus d'une partie de [la] population » (Paturel, 2010 : 63). Quinze ans après, le constat reste inchangé. Il est renforcé, dans le cas des personnes en demande d'asile, par les politiques inhospitalières de contrôle et de surveillance (Kobelinsky, 2015) et dans celui des personnes « non papiérisées », par les politiques de menace (Le Courant, 2022). En rendant l'accès à l'emploi complexe, voire illégal[325], ces politiques produisent de la pauvreté et ouvrent le champ à des situations de dépendance (variables) à l'aide alimentaire.

---

[323] J'observais alors des déménagements par contrainte d'un squat à l'autre après une expulsion ou des suites d'un processus de relogement institutionnel, d'urgence, social ou transitoire (Benarrosh-Orsoni, 2011 ; Clavé-Mercier, 2015 ; Clavé-Mercier et Olivera, 2016).

[324] Les colis ne sont pas pensés pour suffire à sustenter les personnes y ayant recours : selon les estimations du secrétaire général de l'association, la nourriture distribuée « permet de nourrir une personne pendant quatre jours ». Censées ensuite « se débrouiller », beaucoup de ces personnes cumulent les lieux d'aide alimentaire, bien que cela soit en principe proscrit. Les bénévoles du Secours Populaire le savent mais décident de « fermer les yeux » : Patrick le justifie par l'empathie éprouvée, qui transcende son rapport aux « règles ». Il souhaite « faire la police » le moins possible.

[325] Les situations décrites dans la première partie de ce chapitre en font un récit nuancé : on a vu que l'agentivité des acteur·ices ne sauraient être réduite à néant. Ces personnes sont nombreuses à trouver une activité rémunératrice, parfois considérée comme une véritable source d'épanouissement. Cela n'enlève pas en revanche le caractère précaire de l'emploi, illustré par des conditions de travail souvent difficiles, une rémunération bancale généralement peu élevée, des relations de subordination, voir d'exploitation, difficiles à supporter, ou encore, par la possibilité de perdre son poste du jour au lendemain.

Dans ce contexte, au Secours, petit à petit et à force de tentatives de « faire autrement », Patrick avait été moteur d'un changement de pratiques. Dans l'association surtout et en dehors pour certains, des liens nouveaux se tissaient entre des personnes qui n'avaient pas imaginé se rencontrer. Mes interlocuteur·ices bénévoles établi·es découvraient sur le vif, tout comme les militant·es du milieu squats (chapitre 2), les conditions d'existence précaires de personnes venues d'Albanie, du Kosovo, d'Azerbaïdjan, de Géorgie, de Syrie, d'Afrique du Nord et Subsaharienne, particulièrement de celles et ceux fabriqué·es en « irrégulier·ères ». L'alimentation est alors devenue autant une nécessité vitale qu'une façon d'entrer en relation (Gourdeau, 2019a) avec des inconnu·es, ainsi qu'un passage vers un engagement inédit et pour certain·es, comme Patrick, tentaculaire.

3.2.2 La rencontre avec Berlinda… « c'est ce qui m'a lancé »

En 2017, Patrick fait la rencontre de Berlinda. La jeune femme, à peine majeure, est logée dans le centre d'hébergement d'urgence qui jouxte le Secours Populaire. Kosovare, elle est seule en France et a été récemment déboutée du droit d'asile. Elle vient pour récupérer un peu de nourriture et rejoint la liste des « personnes aidées ». Elle participe aux cours de français proposés par Myriam et, désireuse de faire une activité, devient bénévole. Le jour où elle vient voir Patrick pour lui annoncer qu'elle va se retrouver à la rue car son hébergement est terminé, il ne le supporte pas. Le retraité vit à Bègles avec Marie-Claire, sa compagne. Elle aussi est bénévole au Secours Populaire mais y consacre moins de temps que Patrick, jonglant avec ses horaires de travail. Elle est auxiliaire de vie pour le CCAS et accompagne beaucoup de personnes âgées à leur domicile. Patrick et Marie-Claire sont locataires d'un pavillon à deux chambres, dont l'une est libre. Leurs enfants respectifs sont adultes et la chambre accueille de temps à autre des ami·es ou des membres de la famille qui n'habitent pas à Bordeaux. Face à la situation d'urgence de Berlinda, le couple ne réfléchit pas longtemps. Il et elle lui proposent de venir dormir « à la maison » pour le week-end. Des liens se nouent rapidement, un début de complicité, une affection réciproque. Finalement, le week-end se transforme en semaines, puis en mois. Un accueil, pensé au départ comme éphémère, se transforme petit à petit en permanence. Au bout de quelques jours, le couple propose à la jeune femme un jeu de clés. La symbolique se tisse au pratique : Berlinda sera désormais « chez elle », sans date limite. Son nom est même ajouté sur la boîte aux lettres. Elle devient leur « protégée » : c'est en ces termes que Patrick, qui tenait à ce que Berlinda et moi nous rencontrions, me la présente. La cohabitation (Breviglieri et *al.*, 2003) dure finalement quatre ans et, au fil du temps qui s'écoule, Patric et Marie-Claire apprennent à la considérer comme leur « petite fille ». Berlinda les appelle « papi » et « mamie ». Il et elles se prennent dans les bras, s'embrassent, se racontent leurs vies. Berlinda leur fait le récit de son parcours migratoire, partage son histoire familiale, évoque ses errances dans la

métropole bordelaise entre centre d'hébergement d'urgence, bancs le long des quais de la Garonne, squats et domicile de connaissances de temps à autre. Ensemble il et elles rient, beaucoup, se moquent gentiment de leurs accents mutuels, entre le « parler corrézien » de Patrick et les mots français « prononcés à la kosovare » de Berlinda. En manipulant l'humour et en exprimant de la joie à être ensemble et à rire de soi et de l'autre, Patrick et Berlinda renforcent leurs liens. Il et elle renégocient aussi les catégories identitaires assignées à chacun·e (Le Courant, 2013).

Berlinda prend possession de la chambre qui est devenue sienne, elle la décore, y passe du temps le soir, peut y jouir d'une intimité et en profiter pour appeler parfois sa petite sœur, restée vivre dans leur ville de montagne kosovare. Dans l'entrée, sur un meuble en bois, une photo des trois cohabitant·es est affichée dans un cadre. Berlinda et Patrick entourent Marie-Claire, chacun·e reposant une main sur son épaule. Tête contre tête, visages souriants, la photo sur fond noir, prise chez un photographe, fait partie des objets qui matérialisent la famille que tous·tes trois ont réinventée : il et elles se sont « apparenté·es » (Martial, 2003). Autrement dit, en apprenant à vivre ensemble, Patrick, Marie-Claire et Berlinda se sont peu à peu reconnu·es des liens « familiaux » basés sur une considération sociale et non biologique de la filiation (*Ibid.*). Patrick, Marie-Claire et Berlinda, au cœur de la maisonnée qu'il et elles forment, ont crée une « parentée quotidienne » (Weber, 2013). Ainsi, l'intégration de Berlinda dans le foyer et la famille a mis fin à la relation d'hospitalité (Agier, 2018 : 40) : les cohabitant·es ne sont plus des « hôtes », Berlinda n'est plus « accueillie » ou « hébergée », Patrick et Marie-Claire ne sont plus « accueillant·es » ou « hébergeur·euses ». Il et elles sont « à la maison » entre grands-parents et petite-fille, d'adoption symbolique. La vie à trois entraine une reconfiguration plurielle : de l'espace, des relations à l'intérieur de la maison et avec les proches respectifs. Elle demande un apprentissage mutuel, des ajustements dans les pratiques quotidiennes, pour la gestion du ménage et des repas notamment.

Dans la routine de chaque jour, il et elles prennent soin (Tronto, 2008 ; Brugère, 2011 ; Chanial, 2014) les un·es des autres, se racontent leurs journées, sont attentif·ves aux émotions de chacun·e. Berlinda m'explique l'attention qu'elle porte à ses nouveaux grands-parents (le « *caring* » [Brugère, 2011]), comme elle l'avait fait fait dans sa ville natale depuis l'enfance, auprès des « papis et mamies » de sa famille et du voisinage. La dimension de *care* est ici entendue, à la suite de Joan Tronto (2009 : 143), comme « L'activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre monde, en reliant différents éléments (notre corps, nous-mêmes, notre environnement) en un réseau complexe, en soutien à la vie ». Tout cela passe par un apprentissage mutuel de leurs pratiques alimentaires réciproques, résonnant parfois comme d'étranges épreuves commensales. Berlinda découvre les fruits de mer qu'elle regarde au départ avec dégoût, apprend à aimer les fromages qui habillent tous les jours la table à la fin des repas et

à apporter le pichet de vin rouge lorsqu'elle met le couvert. Elle prend part « à l'apéro » avec les invité·es. Elle, qui n'aime pas particulièrement cuisiner, prend plaisir à leur faire découvrir de temps en temps un peu de saveurs qu'elle présente comme « kosovares », comme le *kollpite*. Berlinda décrit ce plat comme une pâte (réalisée avec de la farine, du sel et de l'eau) étalée en fines couches empliée, arrosées d'huile et garnies différemment en fonction de ses envies et du budget disponible pour faire les courses (fromage de type fêta, épinards, viande hachée, pommes de terre ou chou fermenté par exemple). Un soir de mars 2022 où Berlinda a prépare un *kollpite*, Patrick publie sur sa page *Facebook* une photo de la table de la salle à manger autour de laquelle Berlinda et Marie-Claire sont installées et sur laquelle repose le plat déjà entamé. Il accompagne la photo d'un court texte : « Ce soir notre petite protégée nous a fait une recette de son pays, le Kosovo : le « *kollpite* ». Un délice !! Quel bonheur notre expérience avec cette gamine qui est aujourd'hui de ma, de notre famille !! ». Lors des barbecues d'été, le couple adapte les grillades pour respecter le régime alimentaire sans porc de Berlinda. Ensemble et avec les enfants respectifs de Patrick et Marie-Claire, il et elles fêtent leurs anniversaires et Noël. Les protagonistes de cette parenté fondée dans « la force du quotidien » (Weber, 2013) célèbrent aussi « le jour merveileux de [leur] rencontre », selon Berlinda. En septembre 2021, elle publie sur sa page *Facebook* une photo d'elle entourée de « [son] papy et mamie d'amour » (comme elle l'écrit). Tous·tes trois sont face à un gâteau sur lequel une bougie est allumée, à côté du chiffre « 3 » (représentant les années passées ensemble). Il s'agit, écrit-elle, du « jour le plus important de l'année […] Plus magique que Noël, plus festif que le Nouvel An, plus chanceux que le 1er mai, plus gourmand que Pâques, plus joyeux que l'arrivée du pintemps ». Berlinda peut aussi, de cette manière, compenser l'absence des proches avec qui le lien social se maintient mais à distance (Diminescu, 2022 ; de Gourcy, 2024), grâce à des appels téléphoniques, parfois en visio, des échanges de messages, des partages de photos et par le suivi de leur page *Facebook* respectives. À force d'observations et de pratiques, celle-ci aiguise sa maîtrise de l'espace et s'y meut à son aise. Elle range les courses, met la table, prépare les repas, selon une organisation attentive aux disponibilités de chacun·e. En famille, les trois cohabitant·es s'apprennent, connaissent leurs « petites habitudes » et veillent à les choyer. Cette dimension de soin, les affects qui sont nés entre Patrick, Marie-Claire et Berlinda et les dons et contre-dons que les trois membres de la maisonnée réalisent au quotidien, permettent en quelque sorte d'aménager un équilibre dans leur relation. Berlinda n'est pas (ou plus) en posture d'endettée car elle peut rendre (Mauss, 2023 [1925]).

Si le quotidien subit ainsi un chamboulement au cœur de l'intimité du chez-soi, c'est aussi, par extension, l'engagement de Patrick qui s'en trouve métamorphosé. C'est cette rencontre qui, dit-il, l'a « lancé » auprès des « migrant·es », même s'il estime avoir « toujours été un peu là-

dedans ». D'autres bénévoles racontent, à l'instar de Luc, avoir toujours été « au contact de la réalité des gens » sans toutefois être particulièrement familier·ères avec celles des personnes migrantes. La présence de la jeune femme, aux côtés de celles d'autres personnes migrantes en quête d'installation, participe alors également d'un mouvement discret de questionnement et de renouvellement des pratiques : les bénévoles établi·es du Secours Populaire, Patrick surtout, se demandent ce qu'ils et elles peuvent faire pour essayer d'améliorer les conditions de vie des prétendant·es au droit d'asile et des débouté·es qu'ils et elles rencontrent et sont, pour beaucoup, en situation de précarité résidentielle, parfois sans domicile. Ces rencontres inattendues se font ainsi dans les files d'attente de l'aide alimentaire.

Patrick me fait remarquer la concordance entre squats et aide alimentaire au rythme des politiques inhospitalières. La municipalité béglaise est, à l'échelle de la métropole bordelaise, celle qui compte, avec Bordeaux, le plus grand nombre de squats[326]. Le lien avec leur statut administratif et la précarité résidentielle est nommé. D'une année sur l'autre, les bénévoles voient défiler des visages, pas toujours les mêmes. Non pas que les « personnes aidées » d'un jour soient systématiquement sorti·es de la précarité, au contraire. Lorsque les « migrant·es » vivant en squat se font expulser, j'ai pu suivre leurs errances et déménagements au fil des opportunités et des contraintes. Quand l'expulsion débouche sur un déplacement dans une autre ville de la métropole, le chamboulement, inhérent à ces situations, s'exprime aussi à travers la difficulté de maintenir une continuité dans l'accès à l'aide alimentaire dans les lieux connus où des liens ont pu être tissés. Parfois, continuer à se rendre dans la même association d'aide alimentaire implique des temps de trajet conséquents qu'il faut conjuguer aux horaires éventuels de travail, à la gestion des enfants en bas âge et à l'accompagnement scolaire des enfants plus grands mais encore trop jeunes pour se rendre à l'école en autonomie. S'ajoute aussi la contrainte financière que les transports en commun peuvent représenter pour mes interlocuteur·ices. Celles et ceux dont le séjour est considéré comme « irrégulier » y sont particulièrement sensibles, d'autant plus que s'ajoute la peur du contrôle des titres de transport, parfois exécutés par des agent·es de police. Pour ces raisons, certaines personnes, en général celles avec qui moins de liens ont été tissés, ne viennent plus, elles changent de lieux d'approvisionnement. Patrick en fait le constat : « Il y a des gens comme ça, qu'on voit plus, du jour au lendemain, ils disparaissent ».

En parallèle pourtant, certains dossiers s'accrochent, d'années en années. Les personnes précarisées « non papiérisées » (mais également certaines « papiérisées » dont la situation professionnelle ne s'est pas améliorée) se trouvent structurellement « fidélisées » au poste de

[326] Voir chapitre 2.

mangeuses des restes et des surplus. Celles qui continuent de venir au Secours Populaire, malgré les kilomètres à parcourir, sont celles avec qui les relations créées dépassent le lien unilatéral de « l'aide ». Au centre de cette dynamique relationnelle renouvelée, se situe une forme de réciprocité dans la relation inégalitaire (Agier, 2018) qui se matérialise par la participation de certain·es « migrant·es » aux activités du Secours Populaire : ils et elles rejoignent l'équipe bénévole (Bertheleu et Perraudin, 2020 ; 2021). Le temps passé en travaillant dans l'association autour de la récupération, du tri, du rangement et de la distribution de la nourriture mais aussi des collectes et autres activités organisées par le Secours (lotos et vide-greniers entre autres) ainsi que les moments partagés, souvent autour d'un repas, donnent naissance à des affects : certain·es me racontent être devenu·es « ami·es », l'association est perçue comme un lieu où une nouvelle « famille » est créée (*Ibid.*). Les un·es et les autres se donnent des noms affectueux, se taquinent, ont des gestes tendres. Le local de l'association devient même un espace de confidences. Certaines pièces se font aussi périmètre d'accompagnement social. Dans le bureau, où Bernard passe beaucoup de temps à répondre au téléphone et à gérer les comptes de l'association et où les réunions sont organisées, j'observe beaucoup de passages de bénévoles et de « personnes aidées ». Il m'arrive d'y boire un café, parfois de déjeuner avec certain·es membres de l'équipe. La pièce est petite, il y fait meilleur l'hiver, les sièges sont confortables et il est possible d'avoir accès à un peu d'intimité en fermant la porte pour une discussion « privée ». C'est ici que certain·es bénévoles, selon Patrick, « orientent les migrants » en fonction de leurs besoins administratifs, juridiques, de santé et parfois même, de « donner un coup de main pour faire les papiers » (remplir une fiche d'impôt, un dossier pour une demande d'Aide Médicale d'État [AME], etc.). Patrick répond aussi de temps en temps aux demandes de certain·es et écrit « des témoignages comme quoi ils sont bénévoles, et qui peut servir à la préfecture aussi ». Bénévoles établi·es et « migrant·es » composent alors avec un système de régularisation méritocratique (Palomares et Rabaud, 2006 ; Aubry, 2019 ; Di Cecco, 2020) dans lequel la citoyenneté des nouveaux·elles venu·es, toujours incertaine, est soumise à l'épreuve : ils et elles doivent se mettre au travail (soit-il bénévole [Simonet, 2010]) pour montrer leur valeur et devenir « moins illégaux·ales » (Chauvin, Garcés-Mascareñas et Kraler, 2014).

Ainsi y a-t-il celles et ceux que les bénévoles du Secours n'aperçoivent que furtivement et d'autres qu'ils et elles apprennent à connaître années après années. À travers ces rencontres, Patrick, Bernard, Luc, Jacques, Marie-Claire et les autres, découvrent un nouveau langage administratif enrobant les quêtes de régularisation. Ils et elles se questionnent sur les parcours d'exil dont ils et elles apprennent des bribes par la conversation directe et les informations glanées autour (dans les médias et la littérature notamment). Par ailleurs, les squats, d'abord inconnus, deviennent des éléments quasi « ordinaires » de leur paysage quotidien. Pourquoi ? Parce que la question

résidentielle est, avec celle des papiers, la plus brûlante à laquelle les bénévoles sont confronté·es lorsqu'ils et elles commencent à ouvrir un espace pour la discussion. En venant récupérer à manger, les gens leur racontent leurs autres « galères ». Face aux « migrant·es », les bénévoles se retrouvent ainsi embarqué·es dans une urgence démultipliée. Il faut apaiser la faim pour des personnes vivant sous la double menace de l'expulsion, tout en ayant peu de moyens. Patrick me raconte qu'un jour, au Secours, « on a même eu une famille de migrants, la dame était enceinte, son mari handicapé… ils couchaient dans leur voiture… ». Ce genre de situations, inédites pour les bénévoles, leur pose question. Patrick explique que la famille qu'il évoque « s'en est sortie, mais bon… ». « Mais bon », ces deux mots me semblent contenir toute la lourdeur ressentie par cet homme face à des conditions de vie qu'il juge « indignes », « anormales », « dramatiques », « injustes ». Il poursuit : « on est vigilants là-dessus mais bon, on peut faire que ce qu'on peut… parce que chez nous, question logement, on n'a rien… au Secours Populaire, on n'a rien ». Ce « rien » lui est insupportable, surtout depuis qu'il a rencontré Berlinda, sa « petite-fille », sa « protégée » qui a elle-même dû affronter et témoigne de ce « rien », ballotée d'un (non) lieu (Auger, 1992) à l'autre[327].

L'empathie qu'il développe à l'égard des personnes venues de l'étranger, sans domicile, connait une croissance sans précédent. De l'amalgame d'émotions qui naissent au contact des réalités vécues par ces hommes, femmes et enfants, Patrick impulse, sans l'avoir prémédité, un élargissement de son engagement en dehors de l'association, entraînant avec lui, bien que dans une moindre mesure, d'autres bénévoles du Secours. Il contourne ainsi le « rien » en développant des liens avec les squats et les acteur·ices localement « connu·es » pour agir en leur sein. Répondre à la faim par la distribution alimentaire n'était plus considéré comme suffisant.

3.2.3 « Ça nous est un peu tombé dessus » : les bénévoles de l'aide alimentaire et les squats

Comme on l'a vu dans le cas de Patrick et Marie-Claire, l'accueil chez soi (Gerbier-Aublanc, 2018 ; Babels, 2019 ; Gerbier-Aublanc et Masson Diez, 2019 ; Gourdeau, 2019b) est une des modalités d'agir pour le logement des « migrant·es ». Dans cette antenne béglaise du Secours Populaire le couple est le seul à avoir investi ce rôle d'hébergeur·euses. La particularité de cette hospitalité (Agier, 2018), en comparaison aux études précédemment référencées, réside dans son détachement vis-à-vis des structures associatives dédiées à l'hébergement[328] (Crenn et Marchiset, à

[327] J'aborderai plus en détails les temporalités d'errance et d'hyper-mobilité des personnes exilées sans domicile dans le chapitre 4.

[328] J'ai observé d'autres situations de cohabitations non reliées aux dispositifs associatifs structurés autour de l'hébergement des « migrant·es », en ville et à la campagne. Notamment, comme je l'évoquais dans ma méthodologie, Pedro, ses parents et Pauline dans le Pays Foyen et dans mon ancien domicile en colocation dans la métropole bordelaise.

paraître), par ailleurs bien implantées à Bordeaux[329]. Patrick est fier d'avoir ouvert la porte de son domicile à Berlinda, cette jeune femme dont il me parle avec admiration. De manière générale, les parcours migratoires et les processus d'installation rendus particulièrement complexes dans le contexte d'hostilité, sont perçus par de nombreuses personnes établies, que je rencontre au Secours et ailleurs[330], comme des épreuves que les personnes exilées franchissent avec bravoure. Ces dernières ne sont pas regardées uniquement comme des « victimes » à secourir mais comme des héroïnes dont la vie quotidienne est un « parcours du combattant », une expression que j'entends à plusieurs reprises. En s'engageant aux côtés de ces personnes pour essayer d'améliorer leurs conditions d'existence, il m'a semblé que Patrick devenait, lui aussi, un « combattant » : rapidement, le temps plein qu'il dédiait au Secours Populaire s'est agrémenté d'un investissement de chaque instant auprès de celles et ceux dont il se sentait devenir proche. Entre deux ramasses dans les supermarchés, grossistes et autres boulangeries alentours, Patrick s'est mis à agir pour et/ou avec les « migrant·es », non seulement « en faisant des papiers », comme je l'écrivais plus haut, mais aussi par le prisme de l'accès à un toit, au-delà de son seul domicile. Jusque dans son lit, Patrick est pris d'insomnies : « je passe – c'est pas des conneries ! – des nuits, des fois, à calculer comment je peux faire quoi ! Mais bon… ». Quand il me raconte cela, dans le bureau du Secours, Jacques qui participe à la conversation le reprend gentiment : « tu ne peux pas aider tout le monde non plus ». Alors, Patrick se réjouit de constater que lui et sa compagne ne sont pas les seul·es à faire de leur domicile un lieu d'accueil. Cela le rassure. Il est aussi heureux de me raconter qu'une autre bénévole du Secours Populaire (mais d'un autre comité) qu'il apprécie beaucoup a elle aussi été « hébergeuse » et m'offre le livre issu de leur expérience de cohabitation dans lequel Patrick et Berlinda témoignent[331]. Il sait que cela me parle à moi aussi, puisque je suis devenue « hébergeuse » pendant quelques mois. Nous avons été traversé·es par le désir commun de « faire plus » et confronté·es à certaines limites, matérielles notamment : les murs ne sont pas extensibles. À défaut de pouvoir accueillir plus de personnes, Patrick et Marie-Claire reçoivent dans l'occasionnel, le temporaire, celles et ceux avec qui ils se sont lié·es et avec qui une relation de confiance a été tissée. Par exemple, me dit-il :

[329] Dans le réseau dédié à l'hébergement des personnes exilées, il existe notamment « Les hébergeurs solidaires » plus spécifiquement axé sur l'accueil de mineurs, « *Welcome* » destiné à l'accueil de personnes en demande d'asile ou encore, « Areve », proposant un accueil à destination des demandeur·euses d'asile et des réfugié·es statutaires. L'accueil en domicile privé de personnes déboutées de l'asile reste à la marge des pratiques associatives et s'organise davantage encore dans l'informalité, suite à des rencontres marquantes, des « coups de cœur », interindividuels et en contexte d'urgence, comme ce fut le cas entre Patrick, Marie-Claire et Berlinda.

[330] Dans les squats et les autres associations et collectifs que j'ai fréquentés pendant l'enquête.

[331] Il s'agit du livre *Notre solidarité n'a jamais été confinée* (Bordas, Bordas et Ahmat-Ali, 2021), édité par le Secours Populaire et à son profit.

> Une famille d'Albanie, qui habitait dans un logement du CADA, le papa, la maman et trois enfants : 10 ans, 6 ans et 4 ans. Ils ont été obligés d'évacuer, ils se sont retrouvés à Bègles plage sous la tente… bon c'était l'été ils ont eu de « la chance ». Donc là c'est pareil, ils n'avaient rien donc ils venaient à la maison de temps en temps, ils se douchaient, ils mangeaient et puis ils faisaient leur linge.

Pour Patrick, « voir ça en France » est à la limite de l'insoutenable. Le pire pour lui, c'est lorsqu'il n'a d'autres choix que de composer avec son sentiment d'impuissance, auquel se mêle la naissance d'une profonde tristesse :

> J'ai souvent les larmes qui montent. À mon âge, je le dis tranquillement… quand j'ai vu la famille dont je te parlais tout à l'heure, qui était à Bègles plage là-bas… quand ils sont venus à la maison, tout ça, on a rigolé un p'tit peu. Puis j'les ai reposé sur le parking après. Je suis pas descendu [de la voiture]. J'ai pas été jusqu'à la tente parce que… je peux pas quoi. Marie-Claire c'est pareil…

Il essaie de rester optimiste et « espère qu'on va y arriver un jour » mais pense que « c'est pas demain malheureusement ». Les choses se complexifient à mesure de l'intensité des sentiments d'amitié qui se développent. Natia, Davit son mari (qui m'invitait à une journée de pêche) et leurs deux enfants, sont très présent·es au Secours Populaire. Le couple fait partie des bénévoles les plus investi·es, les enfants sont scolarisés à côté de l'association et s'y rendent avec leurs parents régulièrement, parfois pour du soutien scolaire. « Les drôles », comme Patrick surnomme ces deux enfants avec tendresse, ont aussi rejoint « Copains du monde »[332]. Natia se confie souvent à Patrick, qu'elle appelle elle aussi affectueusement « papi ». Il accueille ses confidences, essaie de la rassurer comme il peut. Parfois, Natia lui pleure dans les bras, elle est inquiète, fatiguée et, dans une temporalité particulièrement critique, sans logement. Patrick m'en parle à voix basse, les yeux humides. Il est inquiet lui aussi. C'est aux côtés de cette famille qu'il commence à déployer son engagement dans les mondes des squats. Au départ, raconte-t-il, « on avait ouvert sur les boulevards ». Le « on » me fait immédiatement comprendre que Patrick n'est pas le seul concerné : la phrase prononcée par Jacques et Bernard, « ça, c'est Patrick », mérite ainsi de la nuance. Seulement, les autres personnes impliquées restent discrètes, en parlent peu et n'agissent pas sans Patrick. Dans le bureau de l'association, tandis que nous discutons de ces rencontres entre bénévoles établi·es et nouvellement arrivé·es à Bordeaux, j'interroge Patrick, Bernard, et Jacques

[332] Le mouvement Copains du monde, créé en 1992, est destiné aux enfants. Il s'inscrit dans une volonté de l'association d'agir en complémentarité de l'école, « en sensibilisant aux réalités extérieures et aux droits de l'homme et en "[mettant] les enfants en position d'acteurs civiques" » (Brodiez-Dolino, 2006 : 299). Le Mouvement « engage les enfants dans des actions solidaires et humanitaires », notamment à travers des collectes de fonds (https://www.secourspopulaire.fr/nos-actions/copaindumonde/).

sur cet aspect résidentiel. Ils me racontent comment le milieu des squats leur est « un peu tombé dessus ». En voici le récit, recomposé à partir de plusieurs bribes de nos conversations :

Davit, le père de famille, était alors à la recherche discrète mais active d'un toit. Le jour où il repère une maison vide, il fait appel à Patrick. Le hasard veut que ce dernier connaisse cette maison. Propriété du Comité d'Entreprise de la SNCF, un ancien collègue y était logé jusqu'à son départ à la retraite. Inoccupée depuis, la maison a vocation à être rasée, un jour ou l'autre. Patrick sait que l'ancien locataire en a gardé les clés. Il les récupère. La famille s'installe. La maison est dans un état préoccupant pour la santé des habitant·es mais ensemble, ces personnes bricolent, nettoient, meublent, décorent, pour la rendre la plus confortable possible. Davit se débrouille pour le branchement électrique. Jacques met à profit ses compétences professionnelles : ancien employé « de la Lyonnaise », il rebranche l'eau. Sur le vif, ils s'embarquent dans ces illégalismes (Péchu, 2010) de nécessité vitale, « sans peur », précise Patrick mais en ayant conscience que le climat est de plus en plus tendu autour de la question des squats : « ils ouvrent de moins en moins » lance-t-il à propos des militant·es du milieu squats qu'il côtoie.

D'abord engagé·es dans l'aide alimentaire, on voit comment des bénévoles peuvent devenir des maillons dans la chaîne des squats pour les personnes migrantes. À l'exception de cette ouverture facilitée par la détention des clés, ces dernier·ères, ne maîtrisant pas les compétences (Bouillon, 2009) de réquisition, n'occupent pas le rôle d' « ouvreur·euses ». Ils et elles prennent ainsi moins de risques du point de vue légal. Ils et elles sont en effet désireux·ses de préserver le maximum de discrétion possible. Il est question pour eux et elles d'éviter toute confusion au sein de l'association et auprès des pouvoirs publics avec qui ils et elles sont en lien, pour les financements notamment : le Secours Populaire ne doit pas être impliqué dans l'ouverture qu'ils et elles savent être « illégale ». Patrick insiste : c'est à titre individuel que lui, comme Jacques, ont agi. Cependant, il est fréquent que d'autres « personnes aidées » les sollicitent lorsqu'elles font face à des changements de situations résidentielles. Patrick décide alors de prendre à bras le corps le domaine de l'aménagement et de l'accompagnement ou de l'aiguillage vers/dans le squat, en coopération étroite avec les autres acteur·ices maillons de la chaîne des solidarités (Elias, 1991) pour et avec, dit-il, « ces gens qui sont dans la merde ». En partant des réalités concrètes vécues, partagées et racontées par ces « établi·es » et ces « migrant·es » qui se rencontrent, il est ainsi possible de dévoiler la manière dont se construisent des coopérations locales au service de la défense du droit à la vie. Les liens quotidiens auxquels elles donnent vie montrant, à leur tour, le monde commun que ces personnes essaient de tisser (Agier, 2016 ; Chanial, 2022).

3.2.4 Faire réseau

Lors d'une de mes venues au Secours Populaire, Patrick est en réunion avec un certain Jean-Pierre, un ami. Il tient à me le présenter. C'est un bénévole de Médecins du Monde. Il intervient notamment dans le cadre de la mission squats. Je le recroise ensuite à plusieurs reprises lors de mobilisations dans l'espace public, après des expulsions de lieux d'habitat informels notamment. Les deux hommes me racontent essayer d'obtenir de la municipalité un recensement des bâtiments vides. Ensemble, certain·es de ces acteur·ices essaient ainsi d'infléchir les politiques publiques locales. Plusieurs années après, Patrick et Jean-Pierre n'ont cependant toujours pas obtenu gain de cause. Patrick dresse alors le bilan : « la mairie n'a rien fait pour les squats ! ». Dans le bureau du Secours Populaire, Bernard me dit même qu'au contraire, « ils [les pouvoirs publics locaux] ont nettoyé ». Dans sa bouche, cela ne prend pas une connotation positive. Mes interlocuteur·ices bénévoles savent que les expulsions de squats ne symbolisent que très rarement des situations de relogements pérennes. Ils et elles sont les témoins de la transformation du milieu urbain, année après année. « Tu te souviens l'Avenue Alexis Capelle, tous les squats ? ». Oui, je m'en souviens. Patrick fait référence aux maisons individuelles abandonnées dans lesquelles des familles roumaines avaient construit un chez-elles, certes temporaire mais qui avait tout de même duré plusieurs années. La plupart des habitant·es n'y sont plus. Les maisons, elles, sont toujours là, désormais murées pour en éviter l'occupation. Dans la conversation, les bénévoles du Secours font émerger leurs souvenirs au fil de leurs expériences. Patrick surtout a développé une connaissance fine des marges urbaines (Agier, 2015), un peu à l'image des militant·es du milieu squats (Bouillon, 2009) et de certain·es de mes interlocuteur·ices « migrant·es ». Il a construit cette connaissance sensible dans la rencontre avec les « migrant·es » et la coopération avec d'autres acteur·ices engagé·es auprès d'eux et elles :

> Moi je travaille aussi avec Médecins du Monde, je connais le responsable des squats [il parle de Morgan, de la mission squat]. Je l'appelle et s'il y a une place de libre… Mais c'est de plus en plus compliqué. […] Pour nous c'est hyper important. C'est très rare qu'ils aient de la place mais quand ils en ont une, j'appelle le copain et il me dit "ça y est j'ai une place". Ça m'est arrivé une fois, c'était une famille… ils avaient planté la tente devant le Secours Populaire, à côté des poubelles. Ils étaient dans la merde quoi… J'ai appelé le copain, il m'a dit "y a un squat à Cestas là-bas". J'ai tout chargé dans la voiture. Il y avait je sais pas combien de valises et la voiture était pleine. Quand je suis arrivé là-bas, ils n'ont pas voulu y rester. C'était un squat

> où y avait peut-être une cinquantaine de chiens. Y avait Paquito[333], tu connaissais, oui ? Une des filles avait peur. En plus de ça, la famille, il fallait qu'ils couchent dans une salle commune quoi… Ils sont repartis et je les ai laissés […]. Je ne sais pas où ils sont passés.

Pour Patrick, cette situation s'apparente à un « échec ». Il les a « laissés » là où ils ont demandé, à l'entrée du parc de Mussonville à Bègles – un poumon vert de la métropole dans lequel les promeneur·euses peuvent croiser des traces d'habitation de temps en temps : des tentes surtout. La Métropole bordelaise regorge ainsi, comme dans bien des milieux urbains, d'espaces interstitiels habités (Agier et *al.*, 2011). Non prévus à cet effet, ils sont aménagés de façon plus ou moins furtive, plus ou moins précaire, plus ou moins temporaire. Ce qu'est devenue cette famille ? Seules des hypothèses restent. Un imaginaire construit sur le fil de l'expérience, à force de côtoyer l'entrechoquement entre inhospitalité publique et nécessité vitale de dormir quelque part et de manger, poussant ces personnes nommées « migrant·es » à prendre le risque d'occuper des morceaux d'espaces dans lesquels elles se savent être « indésirables ».

Dans de telles situations, s'éprouve la force du réseau (Katuszewski et Ogien, 1978 ; Elias, 1991), dans lequel des individus sont interconnectés sans nécessairement tous et toutes se connaître. Ce réseau rend ainsi visible la « constellation de personnes » (Wirth, 2009 [1938]) qui s'impliquent dans ce que certain·es chercheur·es nomment la « cause des migrant·es » (Pette, 2015). Ainsi, dans la coopération, naissent des liens de soutien : au téléphone, autour d'un café ou d'un repas, l'échange permet de « souffler ». Il se fait soupape de décompression dans laquelle chacun·e s'autorise à déposer un peu de la lourdeur ressentie lorsque des personnes accompagnées sont « sans solution » mais aussi, de partager la joie qui peut naître lorsqu'une « solution a été trouvée ». Dans la métamorphose de son engagement, Patrick s'appuie sur des personnes qui, comme lui, se consacrent au soutien des nouveaux·elles venu·es autrement que dans une dynamique associée à la « charité ». Il verbalise aussi une forme d'admiration envers eux et elles : « lui, c'est un gars bien » ; « elle, elle est vraiment super », sont des mots qu'il prononce souvent lorsqu'il me parle de ces personnes qu'il apprend à connaitre au travers de leur activisme, souvent du « milieu squats ». À la lecture des paroles de Patrick, on constate qu'il évoque « le copain » de Médecins du Monde et « Paquito ». Il fait référence aussi, à d'autres moments, au *Squid* (à Jo, Marine), à Shirley et d'autres « ouveur·euses » (chapitre 2). Il se lie avec Julia de l'association Bienvenue, qui intervient elle aussi

[333] Il s'agit de la même personne à laquelle je faisais référence dans le chapitre 2 (page 121). Le squat que Patrick évoque m'est décrit par plusieurs personnes engagé·es établi·es et migrantes comme étant « le squat de Paquito » ou « le squat où il y a Paquito ».

(j'y reviendrai) dans les squats, ainsi qu'avec l'association Ovale Citoyen, où Berlinda a rejoint l'équipe, mixte, de rugby. À l'écouter, j'ai le sentiment d'une familiarité partagée avec ces personnes.

Ces acteur·ices forment un réseau en permanente reconfiguration, que je rejoins moi aussi, au moins pendant un temps. Ce dernier est intrinsèquement « trans » : local et national. Ceux et celles qui le composent et le recomposent, se meuvent d'un espace à l'autre à l'intérieur d'une ville, de la métropole et au-delà. Entre espaces urbains et ruraux[334], ailleurs dans le département, la région, le pays et en dehors des frontières nationales, en fonction des besoins, des opportunités, des curiosités. Ils et elles sont ou deviennent en quelque sorte hyper-mobiles dans la « lutte » – un terme qui revient beaucoup au côté de celui de « combat », dans la bouche de mes interlocuteur·ices qui racontent, à travers leur engagement aux côtés des personnes exilées, se « battre » plus largement contre « les injustices », « le gouvernement », « le capital » ou encore, « la montée de l'extrême droite ».

Ils et elles touchent alors du bout des doigts l'hypermobilité des « migrant·es » (chapitre 4) qu'ils et elles côtoient et accompagnent dans une certaine mesure à l'intérieur de leurs mouvements. La différence notable entre ces expériences de mobilité réside dans la contrainte qui pèse sur le mouvement de ces corps en action. Pour le dire simplement, quand Patrick parcourt des kilomètres et fait des allers et retours pour aller chercher de la nourriture, la distribuer, accompagner une famille dans un squat… il se déplace au service de ce qui est devenue une « cause » plurielle articulant migrations, alimentation et logement. Et, même si celle-ci le « prend au trippes » jusqu'à altérer son sommeil, ensuite il rentre chez lui, sans crainte d'en être délogé. Il sait qu'il sera au chaud et comblera sa faim selon son choix. Il n'aura pas à se confronter à un placard dégarni ou dans lequel s'entassent des boîtes de conserve peu ragoutantes dont seule la créativité permet de les transformer en une nourriture à la fois bonne à manger et à penser. Il pourra jouir de ce qui prend l'allure, dans la comparaison avec les expériences vécues par ces tiers hyper-mobiles dans la précarité, d'un « luxe », définit comme la possibilité de « s'émanciper de la sphère étroite de la nécessité » (Abélès, 2020b : 2). On voit ainsi que ce « luxe » est bien éloignée, pour mes interlocuteur·ices, de l'idée d'excès ou de superflus. Il renvoie davantage à un univers de sens dans lequel des droits fondamentaux (se loger, se nourrir) leur semblent de plus en plus difficile d'accès,

[334] Les circulations sont fréquentes entre villes et campagnes, que ce soit pour aller récupérer ou donner de la nourriture, pour ouvrir et réparer des squats, pour accueillir chez-soi (Crenn et Marchiset, à paraître), ou encore, pour apporter un soutien financier, une expertise et bénéficier de la possibilité de diffuser des informations sur une mobilisation en cours. L'association Collectif Bienvenue, implantée à Bordeaux et localement (re)connu parmi le réseau de soutien aux personnes migrantes, est par exemple sollicité par des associations du Pays Foyen lors de l'arrivée de réfugié·es ukrainien·nes, puis par le collectif qui se crée localement pour défendre les droits des ouvriers agricoles saisonniers.

donc définit en quelque sorte par leur rareté (*Ibid.*)[335]. La différence d'accès aux besoins fondamentaux de se nourrir et de se loger crée parfois un complexe chez les « établi·es » qui en viennent même, pour certain·es, à culpabiliser. J'ai moi aussi partagé ce sentiment à certains moments. J'ai été celle qui, comme Patrick, comme la quasi-totalité de mes interlocuteur·ices qui se considèrent engagé·es et plus « établi·es » que les « migrant·es », se retrouve face à cette famille à la rue et refuse l'impuissance. Le plus difficile, c'est justement cet instant où les chemins se séparent tandis que cet autre devenu familier·ère n'a pas de chez-lui ou de chez-elle à retrouver. C'est dans ce genre de moment que Patrick, comme moi, comme d'autres, se saisit du réseau dont il fait partie, l'alimente en même temps, essayant de trouver une « solution », généralement palliative et éphémère, à une problématique qu'il considère le dépasser. Le sentiment de honte mêlé à la douleur émotionnelle que peut générer le constat de l'écart entre sa propre vie et la forme de vie (Fassin, 2018) partagée par les « migrant·es », peut être perçu par mes interlocuteur·ices comme un moteur de leur engagement. Cependant, il me semble important d'essayer de regarder ces scènes devenues pour certain·es des « classiques » de leur vie quotidienne, en prenant un léger recul. L'entreprise n'est pas évidente : aux côtés de mes interlocuteur·ices « établi·es » et « migrant·es », j'ai été propulsée (et encore, sur une temporalité bien plus brève que la plupart d'entre elles et eux) dans l'urgence perpétuelle qui pousse à bout, laisse un goût amer dans la bouche, le corps tremblant, les nerfs à vif. Montées d'adrénaline et « ras-le-bol », parfois désespoir, se conjuguent. Rire et larmes, engueulades et accolades. Insultes et mots doux. Courses effrénées et attentes interminables. Émotions, sentiments en contradictions, entreprennent une danse au rythme saccadé, éreintant. L'observation à une échelle micro-locale (dans le bureau du Secours Populaire par exemple) donne à voir les protagonistes visibles au premier plan. L'augmentation de la focale d'observation renseigne sur les autres acteur·ices du réseau. Ainsi, en reprenant la scène décrite par Patrick dans le verbatim que j'ai rapporté un peu plus haut, on remarque un « engagé établi » (lui-même), les « migrant·es » (la famille), sur un morceau de trottoir. À l'autre bout du fil, une autre personnes engagée établie (« le copain », Morgan) dirige Patrick vers un squat ouvert par « Paquito », lui aussi engagé établi, dans lequel vivent notamment plusieurs personnes en situation de migration. Dans ce bref récit, nous avons un aperçu infime du processus de solidarisation avec les « migrant·es ». En suivant les parcours des individus et des lieux, c'est tout le réseau dit « de solidarité » avec les personnes exilées, dans un mouvement perpétuel, qui apparait. Il se redessine constamment : il est labile, à l'image des engagements métamorphiques de celles et ceux qui le composent. Le suivi des parcours des un·es et des autres nécessite d'inscrire la relation dans le

[335] C'est ce que décrit également Bénéficte Bonzi (2023) dans le cadre de son enquête aux Restos du Cœur, au sujet du droit à l'alimentation.

temps (Fabian, 2006). Ainsi, le réseau formé apparait aussi comme « trans-temporel ». Les temporalités des individus, des lieux, des politiques publiques et des lois participent du mouvement du réseau et en sont indissociables. Les actes des individus se font certes dans l'ici et le maintenant propres à la gestion de l'urgence, mais ils s'inscrivent aussi dans le passé (plus ou moins proche ou lointain) et, pour une partie au moins d'entre eux et elles, en direction du futur. C'est d'ailleurs en cela qu'il est possible d'envisager la complexité de la « cause » pour laquelle les personnes engagées établies se mobilisent. Cette cause me semble pouvoir être envisagée comme une superposition d'éléments. Pour filer une métaphore alimentaire, je dirais qu'elle est un peu à l'image des lasagnes (on peut imaginer le célèbre plat italien mais aussi la technique appliquée au jardin potager), dont différentes couches sont identifiables mais dans lesquelles plusieurs éléments s'agglomèrent et dévoilent un entremêlement de liens. La consistance de « la cause » varie sensiblement en fonction des moments (des temporalités) et des personnes qui agissent. L'exemple du Secours Populaire et plus spécifiquement de Patrick illustre assez bien cette situation de labilité.

L'enquête en réseau, suivant mes interlocuteur·ices (ici des bénévoles du Secours Populaire) dans leurs déplacements, a donc permis de dévoiler l'interconnexion entre aide alimentaire et squats. Nos conversations (Prigent, 2021) autour de l'accompagnement des personnes migrantes et de leurs présences parmi les bénévoles ont quant à elles révélé l'existence d'un malaise relatif au fonctionnement de l'aide alimentaire. Pour pallier à ce malaise, Patrick éprouve la nécessité de d'apporter de la nouveauté au cœur des pratiques de l'association. Les pages suivantes prennent ce désir d'innovation et sa concrétisation pour objet.

3.2.5 Faire ensemble « autrement »

Face à « l'augmentation incroyable ! » du nombre de personnes se dirigeant vers l'association pour réussir à s'alimenter, les bénévoles du Secours ont été soulagé·es d'apprendre que « le FEAD[336] a doublé entre 2020 et 2021 ». Autrement dit, le Secours Populaire, parmi les associations mandatées par l'État pour mettre en œuvre l'aide alimentaire, a perçu davantage de subventions du Fond Social Européen (FSE+). Cela se traduit par la livraison de produits dits « de base », parmi lesquels figurent la farine, le lait, le sucre, l'huile, des boîtes de conserve, des féculents et quelques produits surgelés (poisson, poulet). Ces produits représentent quasiment la moitié des denrées que le Secours Populaire dans lequel j'ai enquêté distribue chaque semaine aux « personnes aidées ». Pour compléter et améliorer le don qu'ils et elles estiment faire, les bénévoles se démènent à coup de « débrouilles », au moyen des ramasses, des collectes et des achats qui restaient minimes

[336] Fonds européen d'aide aux plus démunis.

jusqu'en 2023. En effet, entre 2022 et 2023, ils et elles se désolent d'un constat : « On a perdu 13 tonnes de ramasses ». Face à mon étonnement, Patrick, Jacques et Bernard me racontent chacun des bribes d'un récit commun autour de la politique de « lutte contre le gaspillage[337] » dans laquelle ils sont pris et s'estiment désormais perdants. « C'est la loi Egalim[338] » et le développement sans précédent des « rayons anti-gaspi » dans les supermarchés. Pour compenser les pertes, les bénévoles augmentent le budget consacré aux achats et passent des contrats « avec un maraîcher de Langon et un producteur de Sainte-Foy-La-Grande » qui leur font des « petits prix ». Ils font également « 27 ramasses par semaine ! ». Ces bénévoles qui mettaient un point d'honneur à ne pas travailler le week-end, font désormais leurs plus grosses ramasses le samedi, à tour de rôle. Bernard imprime le tableau pour me montrer. Il y est inscrit le nom des magasins, leur adresse, le jour où il faut s'y rendre et les prénoms des bénévoles qui se relaient pour effectuer ce travail colossal.

Ce fonctionnement participe pleinement de la difficulté, éprouvée surtout par Patrick, de créer des affinités et de prendre le temps de converser avec les « personnes aidées ». Les bénévoles sont pressé·es par le manque de moyens et la quantité de travail à abattre chaque jour pour permettre aux personnes précarisées de manger. Ainsi, mes interlocuteu·icers se démènent pour essayer de créer un visuel « beau » de légumes et fruits « bons » à consommer (Patrick affirme qu'au Secours Populaire « nous ce qu'on donne, c'est bon ! »). L'intense labeur gratuit fourni en amont, combiné au fait que les bénévoles s'alimentent eux et elles-mêmes dans les supermarchés où ils et elles font les ramasses et consomment régulièrement des produits ainsi récupérés, semble orienter leur perception du « bon ». Il faut dire que parmi les rebuts, figurent parfois des denrées à haute valeur symbolique, représentatives d'une consommation à laquelle même les bénévoles n'ont pas, ou peu, accès. Parce qu'elles sont (devenues) chères, parce qu'elles symbolisent une forme d'exotisme, ou encore, parce qu'elles sont labélisées « bio », elles suscitent à la fois désir et rejet, qu'une lecture en termes d'inégalités et d'idéologies permet d'éclairer. Le partage du sentiment d'une généralisation de la paupérisation se propage (Lion, 2024) et explique aussi la mobilisation de la plupart des bénévoles lors du mouvement des Gilets Jaunes[339]. Une forme de colère sourde

[337] La législation française est orientée vers la « lutte contre le gaspillage alimentaire ». Ce sont principalement les lois Garot (2016) et Egalim (2018) qui traduisent cette politique. https://agriculture.gouv.fr/lutte-contre-le-gaspillage-alimentaire-les-lois-francaises#:~:text=LE%20PACTE%20NATIONAL%20DE%20LUTTE%20CONTRE%20LE%20GASPILLAGE%20ALIMENTAIRE,-D%C3%A8s%202013%2C%20la&text=Renouvel%C3%A9%20en%202017%2C%20il%20r%C3%A9unit,2030%20pour%20les%20autres%20secteurs.

[338] *Loi n° 2018-938* du 30 octobre 2018 pour l'équilibre des relations commerciales dans le secteur agricole et alimentaire et une alimentation saine, durable et accessible à tous.

[339] Pour une recension des travaux sur le mouvement des Gilets Jaunes, voir l'article de Zakaria Bendali et Aldo Rubert (2020).

anime des bénévoles qui, comme Patrick, ont peu accès pour eux et elles-mêmes à une alimentation socialement et politiquement valorisée, issues des circuits courts et des rayons et magasins bio.

Ainsi, les dizaines d'avocats mûrs à point, les bottes d'asperges, les saucissons et autres charcuteries, les crottins de chèvre, les kakis, papayes, tomates cœur de bœuf... mais aussi les boîtes de chocolats *Lindt*, les saumons fumés et autres foies gras invendus pendant les fêtes, les œufs de Pâques restés en rayon… ou encore, les yaourts au soja et les pâtes à tartiner au chocolat blanc « bio », donnent l'illusion d'avoir des produits de luxe, alors même qu'ils sont le reflet d'une surproduction industrielle servant l'achalandage des supermarchés qui ainsi séduisent les consommateur·ices, mais laisse sur le banc quantité d'excédents (Bonzi, 2021).

On sait que les « utilisateur·ices » de l'aide alimentaire font face à la violence d'injonctions contradictoires, entre celle de « bien » se nourrir et celle de se contenter des rebuts sans rechigner (Duboys de Labarre et Crenn, 2019 ; Bonzi, 2023). Les témoignages et les pratiques des bénévoles montrent que ces dernier·ères, sans dépendre de l'aide alimentaire pour se nourrir, se confrontent également à l'écart entre idéologie dominante d'un·e consommateur·ice responsable (de son corps, sa santé, et de l'environnement), et inflation et dégradation de leur niveau de vie les conduisant à toujours plus de vigilance vis-à-vis des prix des denrées qu'ils et elles achètent. Ces turbulences vécues (de manière subjective) par toutes ces personnes qui se rencontrent par le biais de l'aide alimentaire, font naitre chez les bénévoles le sentiment de la potentialité de partage d'un destin commun (Crenn, 2022). En d'autres termes, l'incertitude vécue par les « personnes aidées » (qui suscite de l'empathie chez les bénévoles), semble aussi pouvoir frapper à leur porte à tout moment. Dans ce contexte, la mise en scène des denrées récupérées, la promotion de leur « qualité » (Stanziani, 2005) et le fait de les transformer et de les consommer, font actes de résistance discrète (Scott, 2009), par retournement du stigmate associé aux rebuts.

Pourtant, à mesure de nos discussions, certain·es bénévoles finissent aussi par faire état de leur perplexité face à la plupart des denrées qu'ils et elles distribuent, surtout celles en provenance du FEAD. Ce sont des mots, des gestes, des regards, qui donnent des indications sur la manière dont ces dernières sont classifiées dans le « mauvais ». Lors d'une de mes visites, Luc se fait guide à travers les rayons dans lesquels est stockée toute la nourriture. Il ouvre un congélateur, saisit un steak haché sous plastique. Il provient de la FEAD. Avec Patrick, Bernard et Jacques, nous en discutions quelques minutes auparavant dans le bureau. C'est typiquement le genre de produits que ces dernier·es ne s'imaginent pas pouvoir manger. Pourquoi ? La description sensible du steak haché ne correspond en rien à leur perception de la « qualité » suffisante pour leur consommation. C'est une question d'aspect visuel. De couleur notamment, de forme, d'épaisseur. C'est aussi une

question de circuit de production. Les bénévoles sont perplexes, ils et elles s'interrogent et leurs discours témoignent du contenu de leurs imaginaires vis-à-vis de cette nourriture en laquelle ils et elles ont finalement peu confiance mais qu'ils et elles manipulent au quotidien. Quand je questionne l'origine des produits, Luc me lâche : « On ne regarde surtout pas ! ». « Origine UE et hors UE » ; « Pologne » ; « Roumanie », figurent sur la liste des produits que l'association réceptionne. Il estime qu'il vaudrait mieux « faire travailler des petits producteurs » au niveau local. Jacques, Bernard et Patrick acquiescent. Jacques raconte ce qu'est, selon lui, une « bonne » viande. On parle de « bons » légumes ». Il n'est, à ce moment-là, pas question spécifiquement des pratiques alimentaires des « migrant·es ». Mes interlocuteur·ices se disent conscient·es que cette nourriture est probablement encore plus éloignée de « leurs goûts » et « habitudes » alimentaires que de celles des « Français·es », d'eux et elles-mêmes. Pour autant, ils et elles n'ont pas d'occasion pour faire remonter des besoins ou goûts spécifiques et ne sont pas consulté·es par les responsables politiques qui font le choix de faire de l'aide alimentaire un moyen de limiter la faim. Cela témoigne de l'absence de débat public : l'alimentation des « (im)migrant·es » fait l'objet de polémiques et de fantasmes (Crenn, Hassoun et Medina, 2010)[340] mais la question de l'accès à une alimentation choisie et de la diversité des pratiques et des (dé)goûts n'est pas prise en compte (Crenn et Delavigne, 2020 ; Rigoni et Crenn, 2020). De la question de la quantité, à celle de la santé puis de la « qualité » (Duboys de Labarre et Crenn, 2019), il est question de cadrer les pratiques alimentaires des « précaires » sans évoquer la surreprésentation des personnes (im)migrantes parmi les « utilisateur·ices » (ou les « personnes aidées ») de l'aide alimentaire. Cela revient à nier leurs subjectivités et s'inscrit, comme l'a montré Estelle Fourat (2020), dans l'inhospitalité faite aux étranger·ères précarisé·es, poussé·es, comme on l'a vu dans la première partie de ce chapitre, à la « débrouille », parfois faite d'illégalismes », pour accéder à une alimentation « bonne à penser » par eux et elles-mêmes.

Pour essayer de contourner l'impossibilité structurelle à permettre un accès à une nourriture choisie, davantage encore pour les personnes venant de pays étrangers se retrouvant face à des légumes, fruits, conserves, surgelés parfois inconnus, les bénévoles du Secours Populaire que j'ai rencontré·es favorisent en quelque sorte une « qualité » relationnelle. Celle-ci raconte en creux une critique des pratiques associées à la « charité » que j'avais principalement entendue de la bouche de militant·es « autonomes » ou proches du milieu squats mais qui avait fait son chemin parmi les bénévoles du Secours. Cette critique, c'est celle d'un engagement « mou » qui apporterait surtout une satisfaction à ses promoteur·ices, maintenant les bénéficiaires dans la dépendance. Au Secours, des personnes aidées récemment arrivées en France, en demande d'asile ou déboutées, ont été

[340] Chantal Crenn, Jean-Pierre Hassoun et Xavier Medina (2010) évoquent deux exemples : la polémique autour du sacrifice du mouton et le couscous désigné dans les années 1980 comme l'un des plats les plus consommés en France.

accueillies et sont devenues des bénévoles particulièrement actifs et actives, tandis que certain·es parlent à peine le français. Cela ne les empêche pas de devenir intimes, ils et elles font différemment, utilisent parfois des traducteurs en ligne et, surtout, la gestuelle. Le partage de moments culinaires y est également pour beaucoup, à l'image d'un atelier de découverte de la préparation des asperges. Ce dernier a lieu dans une volonté combinée de réduire le gaspillage (Patrick me raconte que la plupart des personnes aidées les refusaient faute d'en être familières) et de permettre à des mangeur·euses précarisées exilées de découvrir un légume considéré comme un « bon » produit. En parallèle, des « repas partagés » ont lieu de temps à autre. Ils sont l'occasion pour chacun·e d'apporter un « plat de chez [eux et elles] », comme le souligne Patrick mais aussi Natia, heureuse de circuler parmi les convives pour leur faire goûter des « spécialités géorgiennes ». Ces temps de repas favorisent la création non seulement d'un en-partage alimentaire (Crenn, 2022) mais au-delà, d'un en-commun (Tibère, 2018) par la consommation de mets, parfois inattendus, cuisinés puis mangés ensemble. La commensalité à la mode de « l'auberge espagnole » où chacun rapporte à boire et/ou à manger pour le déposer sur les tables communes coexistent ainsi avec des temps où les convives confectionnent puis dégustent de la viande grillée au barbecue, un couscous ou un « rougail » agrémenté de saucisses de porc ou de poisson, dans l'espoir de contenter tous·tes les mangeur·euses. La convivialité de la table passe aussi par le moment ritualisé où chacun·e, verre en main, trinque au nom du groupe, chacun·e apprenant à l'autre les mots pour le dire dans sa propre langue. Ces moments aux allures de réjouissance collective ne sont pas anodins. Ils soudent, ils permettent de relâcher un peu de la pression ressentie, de rire, de se laisser aller, au moins le temps d'une soirée festive. Sur le temps long, ils participent aussi pleinement à créer puis à consolider un sentiment d'appartenance commun : ici, celui d'être « les bénévoles du Secours ».

En revanche, force est de constater, comme je l'écrivais plus haut, l'inscription dans le temps de bien des personnes utilisatrices de l'aide alimentaire. Se forme ainsi un décalage entre les aspirations idéologiques de certain·es bénévoles qui m'expliquent, à l'instar de Patrick, espérer que le Secours « n'existera plus un jour parce que les gens n'en n'auront plus besoin » et les réalités du terrain (la fréquentation accrue de leur association). Ces dernières se déroulent dans un environnement contraint par des choix politiques, qui font de ces acteur·ices associatifs des solutions palliatives à la précarisation provoquée par ces mêmes choix politiques. Il faut garder tout cela à l'esprit pour prendre la mesure à la fois symbolique et pratique du renouvellement des pratiques bénévoles au contact des « migrant·es ». Ainsi considérées, elles s'inscrivent dans une forme de résistance à l'hégémonie d'un pouvoir politique qui impose le cadre d'action légal et donc légitime des acteur·ices officiel·les des solidarités, en enfermant ces dernie·res dans le caritatif.

Dans leurs actes quotidiens, précédemment décrits, les membres du Secours Populaire agissent pour un accueil « inconditionnel » en co-construction avec les principaux·ales concerné·es.

Cet aspect ressort lorsque mes interlocuteur·ices font des comparaisons entre leurs pratiques et celles (réelles ou supposées, selon leurs expériences et les récits en circulation) d'autres associations. Au Secours Populaire, Patrick, Bernard, Luc et Jacques font le parallèle entre « leur » association et les Restos du Cœur notamment. Cela a son importance : ils se sentent « oubliés » vis-à-vis de cette association accusée de tirer la couverture à elle. Les associations placées en concurrence sur le marché de la faim sont en effet en compétition face aux subventions publiques qui leur permettent de fonctionner. Les acteur·ices de l'aide alimentaire, bien que souvent en coopération, entrent parfois en friction, en raison de leurs différences de pratiques et des idéaux défendus. Ainsi, défendre l'identité du Secours, c'est aussi affirmer sa supériorité, construite sur la « qualité » d'un accueil, d'un accompagnement et d'un relationnel, qui se conjugue avec la « qualité » des aliments distribués. C'est aussi réaffirmer une posture politique : « nous on est militants » me dit Jacques. À la suite, il émet des doutes sur le fait que les membres des Restos du Cœur soient, eux et elles aussi, des « militant·es » qui « combattent un ennemi commun » incarné, comme je l'écrivais plus haut, par « le capital », « le gouvernement » ou encore, « les extrêmes droites » et en arrière-plan, les politiques jugées « racistes » et les « injustices sociales ».

Peu à peu, ma compréhension de ce qu' « être militants » peut vouloir dire pour Patrick, Luc, Jacques et Bernard se précise. À leur « militantisme » historique incarné par leur engagement au PCF, s'additionne l'engagement spécifique aux côtés des personnes venues d'ailleurs qu'ils ont rencontré au Secours en étant « bénévoles de l'aide alimentaire ». Leur « militantisme » se reconfigure ainsi au contact des « migrant·es ». La nourriture y joue un rôle important à travers l'expression (de Patrick surtout) du besoin de « faire autre chose » que de distribuer des denrées qu'ils essaient de revaloriser mais qui malgré tout les interrogent et sèment le trouble dans leur rapport à notre modèle de production alimentaire. Cela dévoile peu à peu une remise en question, même timide, d'un système alimentaire à bout de souffle dans lequel ils se sentent « pris », avec les « migrant·es ».

Leur revendication « militante » ne leur permet-elle pas de revaloriser la dynamique circulatoire du don et sa valeur intrinsèque, mise à mal par les logiques marchandes dans lesquelles est contrainte l'aide alimentaire ? En effet, comme je l'écrivais dans le chapitre 1, le système d'aide alimentaire, tel qu'il est politiquement orchestré, pris entre les lois du marché et les cadeaux fiscaux aux industriels, n'est pas un « don » du point de vue maussien, puisque l'État et les industriels signent des contrats. À mesure de nos conversations, je comprenais que pour Patrick, s'engager au

plus près des personnes migrantes, dans l'association, les squats et jusque chez lui, lui permettait de se mettre à distance, symboliquement au moins, d'une violence et d'une lassitude ressenties au cœur même de la distribution alimentaire. Dans ce contexte, auquel s'ajoute alors sa crainte que personne ne « prenne la relève » après son départ de l'association pour continuer de porter ses revendications et manières d'orienter les pratiques au Secours, j'allais jouer un rôle sans l'avoir prémédité. Ensemble, nous allions développer un projet de « potager ».

3.2.6 Le jardin partagé

À échanger avec les bénévoles, je me suis rendue compte que reconnaitre la diversité des goûts et des dégoûts, des préférences, des habitudes… des mangeur·euses précarisé·es dans leur ensemble, personnes venues d'ailleurs d'autant plus, semble relever du défi, voire de l'impossible. Lorsque j'ai évoqué à Patrick l'existence de « potagers solidaires » dans certains comités du Secours Populaire ailleurs dans l'hexagone, celui-ci n'a pas hésité une seconde. Convaincu que cela était réalisable à Bègles, il était déterminé : ensemble, avec les « migrant·es » bénévoles volontaires, nous allions créer un jardin dans lequel cultiver des légumes. Nous allions pouvoir essayer de créer une utopie commune à tous·tes les participant·es, « migrant·es » ou non. Tout restait à faire. Il fallait d'abord penser le projet pour le promouvoir auprès de la municipalité : l'obtention d'un terrain en dépendait. Ensuite, il fallait monter des dossiers pour chercher d'éventuels financements (que nous n'avons jamais obtenus).

À ce moment-là, ma posture me semble floue. Je suis à la fois l'anthropologue, la bénévole, la militante, et je sens que Patrick compte sur moi. Il me propulse « cheffe » : je suis pour lui celle qui est à l'initiative du projet et mon statut de doctorante dans le cadre d'un projet européen me donne, à ses yeux, une légitimité de fait. Pour lui, le potager représente l'opportunité de faire quelque chose autour de l'alimentation qui sorte des injonctions habituelles liées à l'urgence : efficacité, quantité, manque de temps et de choix. Patrick déborde d'énergie créatrice. De mon côté, les idées se bousculent dans mon esprit et j'ai en tête un cumul d'informations qui se traduisent par une quasi-obsession pour le « faire ensemble » et la recherche d'horizontalité. Je navigue en effet à ce moment-là dans une ambiance dominante où la coopération est perçue comme vertueuse tandis que le « faire pour » ou « à la place de » fait l'objet de vives critiques de la part de beaucoup de mes interlocuteur·ices engagé·es auprès des « migrant·es ». En distinguant le « bien » du « mal » en matière de façons de se mobiliser *avec* l'autre, cette question du « faire ensemble » continue de mettre au jour un enjeu de moralisation de la culture (Alevêque et Chandivert, 2023) autour des

pratiques de solidarisations[341]. En effet, par opposition aux pratiques (réelles ou supposées) des bénévoles des Restos du Cœur, pour (dé)montrer à celles et ceux qui « votent extrême droite » (comme la voisine évoquée par Patrick) ou aux bénévoles d'autres antennes du Secours qui, selon Patrick, marquent une frontière entre « eux » et « les "migrant·es" »[342], le « faire ensemble » devient une sorte de contre-modèle. Ce « faire ensemble » est jugé nécessaire et impératif dans le climat d'hostilité globale, par lequel Patrick (mais aussi sa compagne Marie-Claire, Luc, Bernard, Jacques et d'autres personnes que j'ai rencontrées au Secours Populaire) dit se sentir accablé, provoquant chez lui des insomnies et des montées de larmes.

Patrick mobilise son réseau et ensemble nous présentons « notre projet » aux acteur·ices locaux·ales avec qui il imagine que nous pourrions coopérer. Le but : faire quelque chose de « partagé » à l'échelle, si ce n'est de la ville, au moins du quartier. En arrière-plan, il s'agit aussi de séduire des personnes qui pourront s'investir, donner vie et entretenir ce jardin. Nous enchaînons les rencontres, organisons des réunions : l'école élémentaire dont le bâtiment est collé au Secours Populaire ; le Centre Social et Culturel ; le CCAS ; le Jardin l'Ephémère[343]. Finalement, Alexia, animatrice socio-culturelle au Centre Social et Culturel d'environ 35 ans, décide de s'investir à nos côtés. La jeune femme anime des parcelles de potager avec certain·es usager·ères du centre social et se dit sensible aux questions liées à l'environnement et à l'alimentation. Elle côtoie aussi beaucoup de personnes migrantes dans le cadre de sa profession. Natia, Berlinda, et d'autres personnes venues de pays étrangers et en quête de régularisation fréquentent en effet à la fois le Secours Populaire et le centre social où certaines participent à différentes activités en son sein. Alexia s'est ainsi peu à peu familiarisée avec les problématiques administratives, résidentielles, alimentaires et les parcours biographiques de certain·es. Finalement, malgré le peu de temps dont elle dispose (elle le souligne à plusieurs reprises auprès de Patrick et moi) et en nous prévenant qu'elle ne pourra certainement pas être présente régulièrement, Alexia est au rendez-vous toutes les semaines[344]. Ainsi, l'alimentation, autour des personnes migrantes, fédère.

---

[341] Nous avons déjà commencé à aborder cette question de moralisation dans le chapitre 2, à l'intérieur des « squats solidaires » revendiqués par les membres du *Squid*.

[342] Je fais référence aux propos de Patrick lorsqu'il m'explique que certain·es bénévoles d'autres antennes du Secours rechignent à « laisser la caisse » (la gestion de l'argent) lors d'événements tels que les lotos, braderies, etc. qu'ils et elles organisent.

[343] Le Jardin l'Éphémère est un lieu associatif situé à quelques pas du local du Secours Populaire. C'est un jardin potager accueillant également quelques poules et chèvres, et dans lequel des événements culturels et des chantiers participatifs sont organisés. Il est question, selon Fanny, initiatrice du projet, de lutter contre le projet « Bordeaux Euratlantique » que j'évoquais dans le chapitre précédent, associé à la bétonisation de la ville, en créant un espace centré sur la « préservation de l'environnement » et le « lien social ».

[344] L'accès à la parcelle potagère était, pendant plus de deux ans, particulièrement restreint. La mairie, d'abord réfractaire à engager des frais sur ce projet (hormis l'installation rapide d'un robinet pour l'arrosage), a finalement accepté de construire un accès direct entre le bureau du Secours Populaire et le jardin mais cela n'aboutit qu'à la fin de l'année 2022. Avant cela, nous devions traverser un espace réservé aux équipes des espaces verts de la ville, fermé à clé et

A l'état de projet, puis lors de sa concrétisation, le « jardin partagé du Secours », comme Patrick l'appelle souvent, semblerait s'inscrire dans un engouement plus large de ces dernières décennies pour les systèmes dits « alternatifs » et les circuits-courts (Noel et Darrot, 2018), parfois au nom de la « justice alimentaire » (Hochedez et Le Gall, 2016). Certaines de ces initiatives mettent en avant la dimension « solidaire » de ces jardins « pensés comme vecteurs de partage, de lien social et de convivialité » (Noel et Darrot, *op. cit.*), comme celles étudiées en Bretagne par ces deux auteur·es (*Ibid.*). Dans un contexte où les populations précarisées dépendantes de l'aide alimentaire sont destinataires de produits de seconde main et de faible « qualité » (Paturel et Carimentrand, 2018), ces jardins sembleraient pouvoir initier un changement (Noel et Darrot, *op. cit.*). Mais, poursuivons avec la création du jardin du Secours Populaire pour essayer de le situer parmi ces nombreuses « initiatives d'agricultures urbaines solidaires » (*Ibid.*).

Rapidement, Patrick a l'idée de « profiter du cours de français » pour présenter le projet d'un potager aux « migrant·es » bénévoles présent·es et commencer à le construire avec eux et elles, qui vivent pour certain·es dans des squats répartis dans la métropole. Nous ne partageons pas tous la même langue et la conversation est difficilement fluide. Nous arrivons cependant à ce qui me semble être une ébauche de compréhension, en s'armant de patience et au moyen du dessin et des traducteurs en ligne. La parcelle qui nous est prêtée par la municipalité est imparfaite, son sol est en quasi-totalité bétonné et l'accès est particulièrement restreint. Nous n'avons pas de financement spécifique et fonctionnons essentiellement sur la base de dons (terreau, graines, plants, outils…). Pourtant, dans la comparaison avec l'activité de distribution alimentaire, ces contraintes semblent minimes. Il n'est plus question d'appeler un nom de famille qui devra choisir entre la boîte de cassoulet ou les lentilles saucisses. En créant le potager, Levan raconte son métier d'agriculteur en Géorgie et nous montre les photos de son vignoble. Dafina, venue d'Albanie avec son mari et leurs trois enfants, à ce moment-là « non papiérisée » mais employée dans une supérette de quartier, parle de son potager familial en Albanie. Berlinda dessine une « tour à aromates » et communique son amour pour les concombres. On parle « techniques », « engrais », « maladies », « permaculture », tout en sachant qu'on cultivera avant tout avec « les moyens du bord » – ce qui constitue en quelque sorte un habitus pour mes interlocuteur·ices engagé·es dans des processus de luttes pour la survie. On écrit les légumes que l'on aimerait faire pousser. Plusieurs mois après les débuts du potager, des habitant·es du squat de *L'Éclaircie* nous rejoignent. Il s'agit d'une famille sierra-léonaise composée d'un couple, ses trois enfants et la sœur de l'épouse. Les deux femmes, Kumba et Fatmata, venaient me voir de plus en plus souvent lors de mes visites dans le squat. Elles me demandaient avec

ouvert sur la cour de l'école élémentaire – et donc obtenir l'accord de l'école et les clés des différents portails menant au jardin… Seul le mercredi après-midi était alors « disponible ».

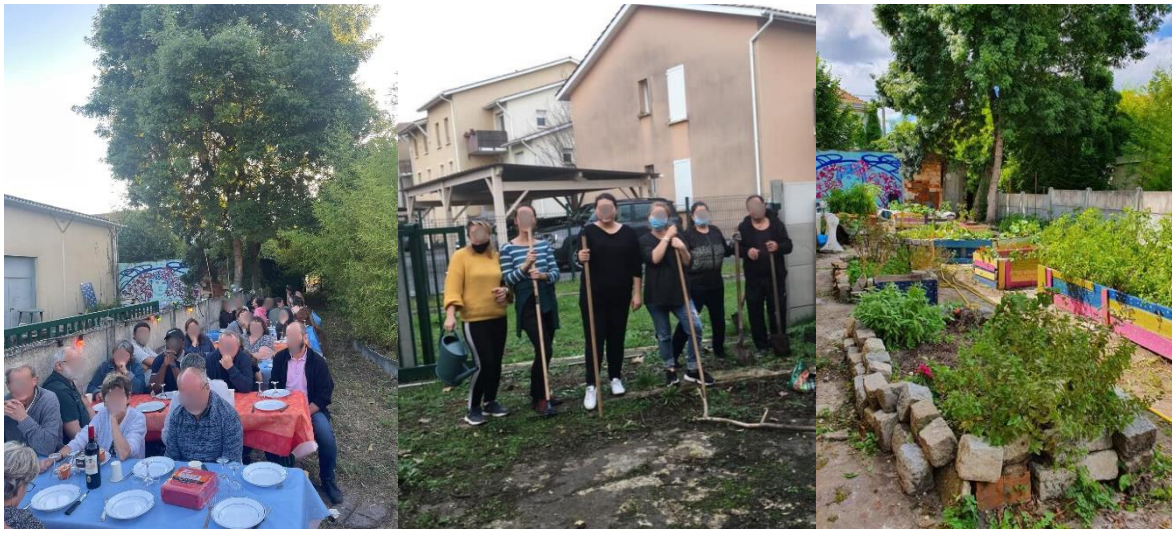
empressement où est-ce qu'elles pouvaient se rendre pour faire du bénévolat. Elles me disaient ne plus en pouvoir de passer des journées « sans rien faire » et ne pas trouver d'associations les acceptant en bénévoles. Je leur parlais du projet de potager au Secours Populaire, elles venaient avec le reste de leur famille sans hésitation, des noix de kola en poche, ramenées de Sierra Leone.

Sur cette parcelle bétonnée, on bricole, puisqu'il faut tout créer. On décide que le potager sera avant tout un espace de convivialité (Matta, 2023), l'occasion de se retrouver. Ce n'est pas faute d'avoir le désir d'en faire un lieu nourricier. Les contraintes sont en revanche trop lourdes pour que l'on puisse y parvenir : le manque d'accès au jardin, de disponibilité de chacun·e, de moyens financiers et matériels, les incertitudes vécues par les personnes « non-papiérisées » sont, à certains moments, surplombants. Par ailleurs, Patrick se fait en quelque sorte « rattraper » par ses obligations liées aux fonctions jugées premières de l'association. A contre-cœur, formule-t-il avec embarras et déception, il doit souvent déserter le jardin pour retourner aider les autres bénévoles du Secours à organiser la distribution alimentaire. Pour toutes ces raisons combinées, la quantité de légumes récoltée est relativement accessoire. Les quelques jardinier·ères qui expriment le souhait de venir souvent pour faire de ce lieu un jardin plus productif sont généralement contraint·es par la situation inhospitalière à laquelle ils et elles font face. C'est le cas de Levan, sa femme et leurs deux enfants dont la demande d'asile a été rejetée. Ballotés du CADA à l'hôtel avec un bref passage à la rue, l'incertitude et l'éloignement géographique (le CADA était à Bègles tandis que les lieux d'hébergement suivants les éloignent considérablement du Secours Populaire) ne permettent pas à cet agriculteur de métier de s'investir à la hauteur de ses envies, alors même que la famille est en situation de dépendance partielle à l'aide alimentaire. Avec des gestes, quelques mots de français et des photos de sa production en Géorgie, il désigne la parcelle sous nos yeux et m'embarque dans son imaginaire. Il finit par me dire que si c'était « son » jardin, la production de légumes serait « grande », en accompagnant le mot de ses mains avec lesquelles il dessine, dans l'air, un immense arc de cercle. Davit, Natia et leurs deux fils scolarisés près du Secours (à l'école primaire pour l'un, au collège pour l'autre) sont parmi·es les « jardinier·ères » les plus assidu·es. Natia me semble pourtant épuisée. A cette époque-là (entre le printemps 2020 et l'été 2021), les membres de cette famille souffrent de problèmes de santé préoccupants. La maison dans laquelle ils et elle vivent « sans droit ni titre » (celle du cheminot retraité dont Patrick a pu récupérer les clés) est très humide, la moisissure leur rend l'existence difficile. Leurs allers et retours à l'hôpital sont fréquents, autant que le sont leurs prises de médicaments pour essayer de soigner leurs bronches malades. À cela s'ajoute leur inquiétude face à l'expulsion à venir (la maison doit être détruite dans le cadre du projet de réaménagement urbain « Euratlantique ») et à leur projet de régularisation qui n'avance pas. En outre, Natia travaille comme femme de ménage chez des particuliers et dispose de peu de temps

pour se reposer. Lorsque nous nous retrouvons au jardin, elle montre de plus en plus de signes de fatigue. Pourtant, elle continue à venir et à travailler à nos côtés. En quelques « séances » de jardinage, la question a émergé pour Alexia et moi : Natia se sentait-elle « obligée » de participer à ce projet de potager ? Nous partagions cette inquiétude à voix basse. Alexia verbalisait surtout une forte préoccupation pour la santé de Natia. Je commençais à suggérer auprès d'Alexia et Patrick qu'il serait peut-être imaginable que certaines « personnes aidées » bénévoles de l'association et particulièrement soutenues dans leur processus de (tentative d')installation par Patrick, pourraient se sentir « redevables » et de ce fait pourraient s'investir afin de réaliser un « contre-don » ? Les affects qui nous liaient (qui nous lient toujours au moment où j'écris ces lignes) rendaient pour moi délicat de formuler de tels propos. Je craignais de blesser Patrick, peut-être même de le « trahir » (Agier, 1995) dans cette entreprise commune, pour laquelle il mettait tant de cœur. Aussi, n'étais-je pas moi-même en posture de celle qui « aide », de celle qui « initie » le potager, en plus d'être l'anthropologue ? De celle qui, peut-être, essayait alors d' « apporter de la bonne nourriture aux autres » (Guthman, 2008) ? De ce fait, à quel point pouvais-je réussir à faire en sorte que Natia se sente autorisée à me ou à nous dire qu'elle ne désirait peut-être pas (ou pas autant) s'investir au potager ? Si je n'ai pas pu résoudre cette partie de l'enquête, je crois en revanche avoir eu un début de réponse, un indice que je soumets à l'interprétation, lorsque, voyant les yeux particulièrement cernés de Natia, et après qu'elle m'a confié être « très fatiguée », je lui demandais (selon mes souvenirs nécessairement imparfaits), si elle ne préfèrerait pas « se reposer ». Je tentais maladroitement de lui dire qu'elle n'était en rien « obligée » de venir et, en me souriant, en m'empoignant tendrement le bras, elle décidait de rentrer chez elle plus tôt ce jour-là.

En parallèle, sur les réseaux sociaux, Patrick partage abondamment et fièrement des photos. Il écrit de courts textes pour les accompagner. Il y remercie abondamment « les jardiniers », raconte le travail effectué et documente ainsi les évolutions du potager de semaines en semaines. En février 2021, le jardin en était encore à ses balbutiements. Sur l'une de ses publications *Facebook*, il écrit : « Ce moment passé ensemble change vraiment de l'ordinaire tout le monde "travaille" dans la joie et la bonne humeur ! ».

Figure 3 : Le « jardin partagé » du Secours Populaire : un espace de convivialité de la terre à l'assiette



Crédit photo : Patrick Bassaler

L'engouement de Patrick pour le potager, comme pour le fait de recruter des bénévoles parmi les « migrant·es » aidé·es, traduit sa lassitude face au format d'un engagement qui vise à répondre à la nécessité vitale de se nourrir mais reste unilatéral et descendant. Ces initiatives fonctionnent comme des respirations à l'intérieur d'un système étouffant. Ce potager n'est pourtant pas pensé par mes interlocuteur·ices « jardinier·ères » comme un espace de lutte pour une « justice alimentaire » (terme que j'ai très peu rencontré sur mon terrain d'enquête) mais davantage comme une manière d'incarner une « justice sociale » (terme employé par Patrick notamment). Selon Patrick, le « jardin partagé du Secours » remet en question des rapports hiérarchiques inégalitaires et s'inscrit dans une volonté de créer du partage au-delà de la seule relation d' « aide ». Il permet également, toujours selon Patrick, de permettre aux acteur·ices « migrant·es » (« nos personnes aidées bénévoles » dit-il souvent) de « participer ». Pour lui, cela contraste avec les représentations stigmatisantes associées à la figure du « bénéficiaire » qu'il rejette. Toutefois, le récit de la participation de Natia met en lumière la difficulté de se libérer complètement des hiérarchies statutaires implicites. Celles-ci sont aux prises avec le manque de moyens précédemment décrits et intriquées aux affects développés entre des personnes qui affrontent ensemble le manque d'accueil des autorités publiques à l'égard de certaines personnes migrantes.

Ainsi, tout en étant pensée comme un terrau fertile pour l'en-partage (Crenn, 2022), la créativité et la convivialité, cette initiative de potager est prise dans des contradictions sur lesquelles certain·es engagé·es réfléchissent, sans forcément savoir « quoi en faire ». L'envie parfois viscérale de faire « avec » n'en reste pas moins le témoin d'un mouvement capital. Elle montre la nécessité

ressentie de réinventer les pratiques, de se réapproprier des espaces physiques, symboliques et politiques. Cette envie illustre la mise en acte de tactiques et d'expérimentations qui visent la réappropriation de l'utopie d'une transformation de la société (Sénac, *op. cit.*), qui permet de contrebalancer le sentiment de lutter pour la survie (Abélès, 2006).

****

Les pages qui précèdent montrent en filigrane que le réseau décrit, formé par des personnes qui ne se connaissent pas forcément (Katuszewski et Ogien, 1978 ; Elias, 1991) mais dans lequel naissent des amitiés, ne peut se penser sans les nouveaux·elles venu·es embarqué·es dans un projet de régularisation. Il fait partie intégrante de leurs modes d'organisation (Hily, Berthomière et Mihaylova, 2004) et permet dans certaines configurations d'adoucir un quotidien sous pression.

Depuis 2019, mes interlocuteur·ices du Secours Populaire comptent vingt bénévoles « migrant·es » dans leur équipe. Patrick se dit « bluffé » par leur présence et leur engagement, elles et eux qui « viennent nous aider là » alors même qu' « ils sont […] vraiment dans la merde ». Natia, Berlinda, Davit, Levan et d'autres personnes que j'ai un peu moins côtoyées, fournissent en effet un travail considérable, au même titre que les autres bénévoles, participent aux collectes, aux ramasses, aux distributions, tiennent le stand de l'association lors d'événements publics comme la célèbre Fête de la morue. Selon Patrick, ils et elles représentent aussi « le Secours ».

Cette manière d'être bénévoles ensemble est un moyen, pour mes interlocuteur·ices établi·es du Secours, de travailler différemment le sentiment d'injustice qui « leur casse les pompes », comme me dit Luc, et qui a pris une ampleur inattendue avec la présence accrue ces dernières années de personnes exilées dans l'association. À force de temps passé à discuter, de repas partagés, de légumes plantés, d'aide administrative et finalement, d'amitiés qui se construisent, les langues se délient. Patrick revendique « être à l'écoute des migrants » et considère son rôle comme une manière de « leur faire reprendre confiance ». Par cette écoute, Patrick devient aussi plus familier avec la diversité des parcours biographiques et migratoires de ses interlocuteur·ices. Il en raconte quelques bribes :

> Là, on en a, c'est des kurdes […], la dame, elle a perdu son mari, il s'est fait descendre en Russie, là-bas, il a pris 2 balles dans la tête, enfin dans la tête ou j'sais pas où, mais enfin il est décédé. […] elle m'a raconté ça l'autre jour ça… ça me… ça perturbe quoi, parce que…elle, elle avait besoin de parler quoi, voilà quoi. Et quand ils ont besoin de parler ils viennent me voir un peu… comme ça pour… c'est vrai qu'ils me parlent…

Ils lui parlent. Patrick est ému lorsqu'il prononce ces mots. De la même manière que lorsqu'il retient ses larmes en me racontant, en avril 2024, que Berlinda a « enfin ses papiers » et qu'elle lui a dit qu'elle pourrait désormais « marcher dans la rue sans se retourner ». Il exprime cela devant le regard attendri de Bernard qui me dit, comme dans une confidence qui n'a de secret pour personne, que Patrick « est sensible ». Bernard poursuit : « [Berlinda] m'a dit "Je vais enfin pouvoir dormir tranquille" ». Il est ému, lui aussi. Les histoires vécues par ces « migrant·es » deviennent aussi celles que relatent les bénévoles qui se sont relié·es (Micoud et Péroni, 2003) à eux et elles.

Ainsi, les bénévoles du Secours Populaire ne sont plus spectateur·ices, ils et elles ne se contentent plus de distribuer à manger. Ils et elles sont impliqué·es et se sentent concerné·es, sans être eux et elles-mêmes précaires, ni « migrant·es ». Mais qu'est-ce que ne pas « être "migrant·e" » signifie ? Cela renvoie aux mêmes catégories avec lesquelles mes interlocuteur·ices ne se sentent pas très à l'aise. Ne pas « être "migrant·e" » renvoie à la fabrique politique et légale de l'étranger·ère, du/de la citoyen·ne et du/de la non citoyen·ne. En faisant un pas de côté pour reconsidérer la question de la mobilité, en dehors du statut administratif et de la légalité de la présence sur un territoire donné (la France ici), nous pourrions questionner différemment ce qu' « être "migrant·e" » peut vouloir dire. Patrick appuie par exemple sur ses origines corréziennes, comme je tiens à « mon » Pays Basque natal. Bordelais·es adoptif·ves en quelque sorte, ne sommes-nous pas alors aussi des « migrant·es » ? Dans nos interactions, ce terme ne s'invite que lorsque la parole se fait critique des politiques migratoires et/ou qu'il est question de parler des situations spécifiques de ces personnes qui ont été en déplacement (Corbet, 2020) d'un pays à l'autre et, qui ne sont pas des « précaires » comme les autres. Mes interlocuteur·ices du Secours ont conscience d'être « bien né·es » dans un pays qui joue la carte de la préférence nationale. Ces personnes sont Françaises et « n'ont jamais manqué de rien » comme le souligne Luc. Ce dernier me raconte se sentir privilégié. La rencontre avec les « migrant·es » amplifie ce sentiment. Jacques et lui, tous deux retraités, me racontent avoir pu jouir des « 30 glorieuses » : le plein-emploi, la facilité d'accès au logement, le ventre plein. Ils estiment avoir « bien vécu » et font le constat d'une vie en lutte malgré tout, à se battre contre les injustices non pas tant vécues par eux-mêmes que par les autres. Pourtant, ils se sentent aussi de plus en plus directement concernés par la montée des incertitudes : les conflits politiques à travers le monde, la perte des acquis sociaux, le changement climatique, l'augmentation du prix de la vie : la nourriture, le logement, l'essence... Luc me dit que « ce qui [le fait] le plus chier, c'est que c'est pire maintenant que quand on a commencé ». Il parle de « responsabilité collective » face à ce monde dans lequel se creusent les inégalités et s'amplifient les injustices. Surtout, mes interlocuteur·ices appréhendent la montée des extrêmes droites dont ils sont témoins et accusent « la France » d'avoir « exploité tous ces pays [les anciennes colonies], mis des dictateurs à leur tête

et de les laisser crever ». Ils s'indignent et poursuivent un engagement étalé sur une vie. Là encore, pas tellement à titre personnel que pour les autres : les « migrant·es » et, de manière générale, « les générations plus jeunes qui sont dans la merde », ainsi que l'affirme Luc.

Ces bénévoles du Secours Populaire n'ont pas les mêmes parcours biographiques ni militants que ceux des personnes que j'ai rencontrées dans le milieu squats. Pourtant, leur ennemi porte le même nom : le « système » et derrière lui, le « gouvernement » et le « capital » précise Jacques. Ces personnes condisèrent de manière réflexive qu'elles jouent un rôle dans l'amélioration des conditions de vie des hommes, femmes et enfants précarisé·es, majoritairement venu·es d'ailleurs, qu'elles côtoient *via* le Secours et en dehors. Sans l'avoir anticipé, elles composent alors en faisant « ce qu'elles peuvent » (comme Patrick, Bernard, Jacques ou Luc me le disent). En se liant comme elles le font, elles considèrent tisser un monde commun (Chanial, 2022). Celui-ci passe de bien des manières par le paysage alimentaire que ces individus (re)composent ensemble. L'ordinaire de la citoyenneté (Carrel et Neveu, 2014) trouve à s'y exprimer malgré les contraintes inhérentes au fonctionnement de l'aide alimentaire, articulées à l'instabilité administrative et à la fragilité résidentielle. À leurs côtés mais dans un mouvement inverse, d'autres personnes investies aux côtés des « migrant·es » dans et/ou par les lieux d'habitat informels, réorientent, elles aussi, leur engagement : elles deviennent actrices de l'aide alimentaire pour et/ou avec les nouveaux·elles venu·es, sans l'avoir prémédité et parfois sans le conscientiser comme tel. La dernière partie de ce chapitre leur est consacrée.

3.3 Bifurcation alimentation

3.3.1 « Nous, on ne fait pas de l'aide alimentaire ! »

Rapidement, lorsque j'ai investi le terrain dans les squats de la métropole, j'entendais parler de Julia. Marine du *Squid*, Patrick, Thierno et d'autres habitant·es des lieux de vie où j'ai passé du temps, l'évoquaient en signifiant le rôle qu'elle avait joué à un ou plusieurs moments de leurs parcours de militance, d'installation, et des épreuves que ces derniers peuvent comporter. Je la rencontrais pour la première fois lorsque je devenais hébergeuse aux côtés de mes colocataires, en accueillant Boubacar à notre domicile, à l'automne 2019. Ce jeune homme guinéen que nous avions rencontré par hasard tandis qu'il fréquentait un événement de danse en plein air sur les quais de Bordeaux, s'était retrouvé à dormir dans le hall d'entrée d'un parking sous-terrain. Il était demandeur d'asile sans domicile et avait eu jusque-là « beaucoup de chance » disait-il, pour trouver un toit. Lorsque nous avons pris la décision de l'héberger, pour quelques nuits au départ, nous nous mettions en quête d'une autre « solution ». Quelques jours auparavant, j'avais participé à la

réquisition d'un squat dans une autre ville de la métropole. Un « collectif de soutien aux personnes expulsées » pendant l'été avait repéré une ancienne résidence pour personnes âgées (RPA) laissée à l'abandon qui pourrait accueillir environ 300 personnes. Avec Boubacar, nous décidions d'y retourner pour voir s'il pouvait y obtenir une place. Dans ce qui semblait être une salle commune, des dizaines de personnes s'activaient. Nous en imitions certaines et nous insérions dans une file d'attente. Lors de notre tour, nous faisions la rencontre de Julia. Elle tenait une sorte de registre dans lequel elle notait quelques informations sur les personnes qui demandaient à venir vivre dans ce squat nommé la *Zone Libre*. La liste d'attente était déjà fournie. Compatissante, elle écoutait notre récit commun et nous demandait si nous savions comment « ouvrir un squat ». Face à notre méconnaissance, elle nous donnait quelques recommandations sur les techniques dite de « repérage » et, en attendant de trouver un squat dans lequel Boubacar pourrait éventuellement loger, nous conseillait de « le garder chez [nous] ».

Je la rencontrais ensuite régulièrement, entre manifestations dans l'espace public en faveur des droits des personnes exilées et contre les expulsions de lieux d'habitats informels et événements organisés par le Collectif Bienvenue, association qu'elle a cofondée, dont elle coordonne les actions et gère la communication. Julia, qui avoisine la cinquantaine, est une ancienne chargée de communication issue, me dit-elle, du « milieu de la culture ». Sans emploi depuis plusieurs années, elle se dédie entièrement à sa carrière de « citoyenne solidaire ». Rapidement, elle me parle de son engagement dans les squats de la métropole, un milieu qu'elle méconnaissait et dans lequel elle m'explique avoir été « initiée » puis « formée » par des ami·es et connaissances familier·ères de ces lieux de vie. Elle me raconte que c'est Paquito (qui était à l'initiative de plusieurs « squats solidaires ») qui lui a montré comment s'y prendre puis lui a laissé « gérer » un lieu de vie ouvert à Pessac, dans lequel vivent des hommes, pour la plupart guinéens. Julia se souvient qu'il lui a dit « c'est ton squat ». Ainsi circulent et se transmettent des compétences.

Lorsqu'elle évoque ce lieu, Julia verbalise de la tendresse, un attachement particulier. Elle y passe beaucoup de temps, s'investit pour aider les habitants à y rendre le quotidien le plus agréable possible, fait des visites régulières, échange par téléphone de manière régulière avec ces hommes qui y habitent. Elle gère l'aspect juridique, les relations avec les pouvoirs publics. Elle accompagne et oriente les habitants en fonction de leurs besoins, administratifs et de santé notamment. C'est ici qu'elle fait du lien entre ces derniers et des associations ainsi que des étudiant·es désireux·ses d'y mener à bien des projets (culturels et d'amélioration de l'habitat notamment). C'est encore à cet endroit qu'elle me propose de me conduire lorsque je la sollicite pour participer à la réalisation d'un

podcast[345] et qu'elle me met ainsi en lien avec Lamine, dont je racontais, dans la première partie de ce chapitre, les expériences culinaires et le rôle de « chef » à l'intérieur de ce squat. Elle me confie même, avec pudeur, y avoir rencontré l'amour.

A mesure de mes échanges avec Julia (mais aussi avec d'autres personnes engagées dans les squats), je saisis, à partir de son engagement dans les « squats de migrants » (comme elle dit) que l'alimentation se loge à d'autres endroits que la seule dynamique d'aide alimentaire « classique » de distribution (par ailleurs aussi remise en question dans certaines associations comme on l'a vu avec le Secours Populaire), tout en étant plus ou moins fortement liée à cette dernière.

Julia m'explique qu'elle vient déposer un peu de nourriture issue de « récups » dans le squat où vit Lamine et l'aide pour la confection du potager. Mais elle n'agit pas que dans ce squat-là. Elle connait la plupart des lieux de vie informels de Bordeaux et alentours. De temps en temps, au volant de son camion, Julia parcourt la métropole et s'arrête toquer à la porte des habitant·es. Elle leur propose un peu de nourriture, en fonction de ce qu'elle a pu récupérer. Cela lui demande un travail supplémentaire qui se compte en journées entières. Pourtant, elle tend à considérer l'alimentation comme un élément périphérique de son engagement, presque accessoire. Pour comprendre davantage le place que l'alimentation occupe dans son engagement je l'accompagne dans sa « tournée », un après-midi de juillet 2021. En voici le récit ethnographique :

Nous avons rendez-vous à 14h. Julia est en retard. Elle m'envoie un message vocal sur *WhatsApp* pour me signaler qu'elle est mobilisée par l'expulsion d'un squat à Pessac. La période est – comme souvent ceci dit – sous haute tension. C'est l'été, les expulsions battent leur plein et celle de *L'Éclaircie* est *a priori* pour bientôt. Pour anticiper ce délogement à venir, Narine, Mariam et leurs deux enfants chacune (tous·tes habitant·es de ce squat) avaient essayé, avec l'aide de quelques personnes établies actives à *L'Éclaircie*, de s'installer dans cette maison vide à Pessac, quelques jours auparavant. Au volant de son camion (un don de la Croix Rouge), mon interlocutrice finit par arriver. Après désormais deux ans sur le terrain, je comprends que cela fonctionne ainsi : au rythme des urgences, se dessinent les priorités. Julia se déplace de manière stratégique pour gagner du temps. Elle habite à la campagne et passe beaucoup de temps sur la route et suspendue à son téléphone, comme beaucoup de mes interlocuteur·ices engagé·es, encore plus dans les temporalités de « crises ». Dans ces circonstances, il faut faire dans l'efficacité : un apprentissage qui se fait sur le terrain. Au contact de Julia, je comprends que cette compétence est devenue une nécessité vitale pour elle-même et pour les personnes qu'elle aide. Il est question du développement d'une maîtrise des mécanismes juridiques et administratifs et des procédures à suivre en contexte d'expulsion

[345] Je fais référence au podcast que j'ai déjà évoqué dans ce chapitre, page 194.

(contacts clés, mobilisation des médias, connaissance du jargon administratif…), pour accompagner au mieux les personnes délogées et souvent sans perspective immédiate et/ou pérenne de relogement. Julia a appris à savoir comment guider, au mieux espère-t-elle, celles et ceux qui traversent ces situations d'une « extrême violence ». Elle développe ainsi des formes d'automatisme quasi routiniers, à la fois dans un aspect technique et plus sensible (savoir comment rassurer une personne face à l'expulsion, l'écouter, accueillir les colères, les cris, les pleurs, les violences physiques éventuelles…).

Dans un contexte où celles-ci se répètent (chapitre 2), il est aussi question pour elle de se préserver face aux émotions déclenchées par la confrontation directe aux réalités vécues par ces personnes et, par effet de ricochets, qu'elle vit également. Julia est épuisée, physiquement et psychologiquement. À force de sollicitations, d'agir sur tous les fronts, elle oublie des informations, se trompe. La quantité de travail ne diminue pas, ou sur des temporalités si brèves, qu'elle se sent globalement toujours surchargée. Parfois, elle décide de « faire un *break* ». Ces temps de pause où elle se coupe un peu de son téléphone et reste chez elle lui sont indispensables, me dit-elle, pour deux raisons au moins. D'une part, parce qu'elle frôle et parfois atteint le *burn-out*. D'autre part, parce qu'à force d'expulsions, Julia me confie avoir « l'habitude » et même arriver à un stade où, il lui arrive de « ne plus rien ressentir ». Elle me lâche dans un soupir avoir le sentiment, dans ces moments-là, d'être insensible au malheur des autres, elle qui pourtant dédie son existence à essayer d'améliorer leurs quotidiens et à défendre leurs droits. À force d'être affectée, elle s'est construite, me dit-elle, une « enveloppe de protection », qu'elle juge nécessaire mais parfois trop présente. Elle préfère alors prendre du recul pour ne pas se voir agir en automate et reproduire un comportement qu'elle associe à celui de l'institution : distancié, froid, exempt de sentiments. Pour elle, le politique et les émotions coexistent, s'alimentent, ne peuvent se penser à part.

Je me suis demandée où se situait l'alimentation dans ce contexte d'urgence. A priori, elle se retrouve à la marge. Le récit que j'ai entamé en témoigne. Le rendez-vous pour une « tournée des squats » avec un camion chargé de nourriture semble loin, si loin d'être la « priorité ». Tellement loin que l'alimentation comme objet de recherche m'a souvent « filé entre les doigts ». Elle était reléguée au second plan dans les actes et les discours de mes interlocuteur·ices. « L'alimentation ce n'est pas un problème ! » entends-je souvent dire, y compris de la part de personnes migrantes précarisées. Souvenons-nous encore des paroles de Jo que je citais dans le chapitre précédent : « On répond à la première des urgences, l'hébergement : c'est le toit qui prime. Tout ce qui peut être fait autour n'a de sens que s'ils ont un toit. Ce n'est pas si difficile de trouver de la nourriture, des soins. Mais un hébergement c'est beaucoup plus dur. Le nerf de la guerre, ce n'est pas que l'argent. C'est d'abord le matelas ». Je me souviens encore de Julia, lorsque la Covid battait son plein et qu'elle

chapotait une initiative de distribution alimentaire directement dans les « lieux de vie », affirmer qu' « on ne fait pas de l'aide alimentaire ! ». Pourtant, nous étions des dizaines de bénévoles à s'affairer, comptant les boîtes de conserve, les packs de lait, les légumes, les sacs de farine… constituant des « lots » qui se voulaient « adaptés » aux « besoins » des habitant·es des squats et bidonvilles de la métropole. Parmi les acteur·ices des *Chorbas sans frontières* et ceux et celles de l'accueil de jour post-expulsions de 2019, certain·es rejetaient la dénomination d'aide alimentaire. L'idée encore largement associée à la charité fait presque frissonner celles et ceux qui se réclament d'une autre philosophie du lien à créer avec les « migrant·es ». Dans le même registre, c'est aussi l'idée de « faire de l'humanitaire » qui fait l'objet de critiques et qui est mise à distance. Alors, s'il ne s'agit pas d'aide alimentaire, de quoi parle-t-on ? Dans la dimension matérielle, la nourriture qui relie ces personnes établies et d'autres personnes migrantes est largement composée de denrées de seconde mains (les restes et les surplus). Pour autant, une différence fondamentale se situe à une échelle symbolique et politique. Il est question, pour certain·es de mes interlocuteur·ices comme Julia ou Alban (un « engagé » du « milieu squats » - voir chapitre 2) de penser leurs pratiques en rupture avec l'aide alimentaire « classique ». Alban, avec une profonde amertume, me dit qu'il s'agit de ne pas « se contenter de distribuer des tartines », contrairement à certaines initiatives d'aide alimentaire qu'il a lui-même côtoyées en tant que « bénéficiaire » à une période de sa vie. La colère qu'il nomme à ce moment-là est partagée par bien d'autres personnes qui dépendent du caritatif pour s'alimenter. Ainsi, Ana, une jeune femme géorgienne avec qui je deviens amie à *L'Éclaircie*, me raconte ressentir que les bénévoles de l'association catholique où elle récupère à manger chaque semaine attendent d'elle qu'elle ait « l'air pauvre ». Elle se sent regardée de travers lorsqu'elle porte des « jolis vêtements » et fait l'objet de remontrances lorsqu'elle ose refuser des denrées qu'elle n'aime pas (Delavigne et Crenn, 2016). Se rejouent en effet des rapports hiérarchiques et moralistes historiques dans certains endroits où se performent toujours les « bonnes œuvres ».

A l'intérieur des squats dans lesquels vivent des personnes en quête de régularisation et d'un logement conventionnel, l'alimentation répond ainsi à d'autres « besoins » exprimés par mes interlocuteur·ices. Pour approfondir cet aspect, reprenons le récit de la tournée des squats avec Julia.

Le point de départ de la tournée, c'est le Rocher de Palmer, un établissement culturel en périphérie bordelaise connu pour l'organisation de concerts mais qui accueille également des expositions, des conférences, et collabore avec des associations. Parmi elles, figurent SOS Méditerranée, RESF ou le Collectif Bienvenue[346], organisant sur place des événements dits de

[346] Comme je l'expliquais dans le chapitre 2, l'association Collectif Bienvenue organise des événements chaque année, en soutien à SOS Méditerranée, dont certains ont lieu au Rocher de Palmer.

« soutien » aux personnes qu'elles sauvent en mer ou qu'elles accompagnent au quotidien. Le directeur de ce lieu nous accueille. Julia, qui a donc l'habitude d'organiser des événements là-bas sur la thématique migratoire, le connait bien. La mobilisation contre l'expulsion du squat de la *Zone Libre*, dans laquelle elle était impliquée, s'y était aussi déroulée en partie (le squat était situé à environ un kilomètre du Rocher de Palmer). Depuis quelques temps, ce lieu est aussi un point de ralliement pour l'aide alimentaire : stockage de denrées récupérées dans des lieux variables, redistribution à des associations d'aide alimentaire, accueil des Ateliers d'Oumi, une association à mi-chemin entre traiteur et aide alimentaire[347]. La tournée des squats que Julia effectue s'apparente à une maraude. Au Rocher de Palmer, nous récupérons des magrets de canard, des terrines de bœuf et de canard, des pousses de soja, des fromages de brie individuels et des masques en tissu. Ces denrées viennent d'un grossiste alimentaire situé en campagne girondine. Une fois le camion chargé, Julia sort sa liste des squats de la métropole, répertoriés selon les caractéristiques suivantes : ville, adresse, type de bâtiment, propriétaire, nationalité des habitant·es, nombre d'habitant·es, accès à l'électricité, accès à l'eau, dispositif pour la gestion des déchets. Elle me précise l'objectif de ces visites : donner un peu à manger, distribuer les chèques alimentaires de la fondation Abbé Pierre avec qui elle coopère, répertorier les besoins des habitant·es, recenser les squats. Dans ce cas de figure, l'alimentation est abordée comme une manière de justifier l'invitation dans le domicile de ces gens à qui l'on vient poser des questions. C'est une façon d'entrer en relation quand les personnes sont inconnues, puis de maintenir le lien. Nous restons d'abord dans la ville d'implantation du lieu culturel, à Cenon. Dans la première maison où nous nous arrêtons, j'ai la surprise de retrouver la famille de Tanta. Nous nous étions connu·es pendant mon terrain de Master (Marchiset, 2017) et ne nous étions jamais revu·es depuis. Les années ont passé, la famille, originaire de Bărbuleşti en Roumanie, s'est agrandie et vit toujours en squat. Après avoir pris quelques nouvelles, nous nous éclipsons (la famille nous dit n'avoir aucun besoin spécifique). La deuxième maison est occupée par un groupe de Syriens. Nous comprenons qu'ils sont en demande d'une aide juridique. Julia note qu'elle devra contacter « Maître F. », l'un des avocats les plus mobilisés localement autour des « migrant·es » et des squats (il défend de nombreux dossiers d'occupation sans droit ni titre, dont il retire une rémunération grâce au dispositif d'aide juridique[348]). Le troisième squat est muré, Julia le raye de la liste. Nous passons ensuite devant l'installation de caravanes dans lesquelles sont logées des familles « Roms », dans le cadre des Espaces Temporaires d'Insertion[349]. Nous ne nous y arrêtons pas, Julia

[347] L'association distribue des colis alimentaires, organise des ateliers cuisine et se finance entre autres grâce à un service traiteur. Elle est décrite par sa présidente comme ayant vocation à « faire du lien » localement par la cuisine tout en « luttant contre l'exclusions » et en « favorisant le vive-ensemble et la mixité sociale ».
[348] Il s'agit d'une aide financière de l'État destinée à couvrir une partie ou la totalité des frais d'avocat en fonction des ressources financières des personnes y ayant recours.
[349] Voir Chapitre 2.

voulait surtout jeter un œil pour voir à quoi cela ressemblait. L'après-midi est déjà bien entamé. Nous faisons un crochet par le domicile d'une bénévole de Bienvenue qui intervient à titre individuel dans certains squats, là où elle a développé un attachement pour les habitant·es. Je rencontre régulièrement des personnes qui se rendent dans un voir plusieurs squats ou bidonvilles pour rendre visite à quelques habitant·es, déposer un peu de nourriture, parfois des vêtements, des fournitures scolaires… non pas seulement en fonction des « besoins » ni uniquement par « solidarité » mais aussi en fonction des affinités développées. Certaines d'entre elles proposent en parallèle des cours de français dans des pièces dédiées, des ateliers d'écriture, du soutien scolaire. Prenant parfois le temps de rester boire un café, un thé, partager un repas, un goûter d'anniversaire ou encore, venant fêter Noël et le Nouvel An… ces personnes fabriquent ensemble bien du lien tout aussi festif que quotidien, à l'intérieur des domiciles respectifs de celles et ceux qui, pour certain·es, s'invitent ensuite réciproquement.

Julia et moi terminons l'après-midi en allant frapper à la porte d'un squat à Floirac, le long de la Garonne. Nous rencontrons trois des sept habitants, tous sénégalais. Le bâtiment est une ancienne salle municipale dans laquelle ils sont « laissés tranquilles », selon Julia. Les habitants nous disent avoir besoin d'un réfrigérateur de manière urgente. L'été est déjà entamé et il faut pouvoir conserver la nourriture à l'abri de la chaleur. Des morceaux de tissus sont tendus entre murs et plafonds, ils permettent de fragilement délimiter des espaces faisant office de chambres. Julia leur propose de faire appel à une association qui aménage l'intérieur de squats à partir de bois de palette.

Au fil de ces rencontres, la nourriture que nous apportons fait l'objet d'un échange plutôt furtif. Elle passe des mains de l'une aux mains de l'autre sans faire l'objet d'une conversation. J'entends prononcer des « merci ». Julia raconte que ces personnes ont, pour la plupart, les connaissances nécessaires pour réussir à trouver à manger (en achetant, en se rendant dans des associations d'aide alimentaire). Cette dynamique d'aide alimentaire, derrière laquelle des contrats entre l'État et les industriels sont passés, n'est toujours pas un « don » (Bonzi, 2023). Cependant, si l'on reprend la théorie du don proposée par Mauss, appliquée à la relation d'hospitalité (Caillé et *al.*, 2019) qui nous unit à ce moment-là, Julia, les personnes chez qui nous nous rendons, et moi, on peut considérer cette alimentation comme faisant partie de l'échange qui se déroule entre les différent·es protagonistes. Nous frappons à la porte de domiciles qui nous sont ouverts : nous sommes invitées à entrer. Nous apportons de la nourriture, sommes enjointes à nous asseoir. Un café, parfois un repas, nous est proposé. Nous discutons, échangeons des politesses. Tout au long de ces entrevues, des dons et des contre-dons circulent entre nous. Ainsi, le poids de la dette semble, si ce n'est s'effacer, *a minima* devenir moins lourd. Les invitations à manger dont me parlent plusieurs personnes engagées dans les squats, auprès des personnes migrantes, semblent jouer un

rôle important dans cette dynamique de désendettement. Dans leur costume de contre-don, ces invitations permettent d'inscrire la relation dans le temps long. Les échanges peuvent en effet être espacés, se tenir dans des temporalités différenciées (Boudou, 2012). Donner et rendre sont ainsi autant de gestes qui permettent d'entretenir le lien. Souvent, les « engagé·es établi·es » me racontent être invité·es à manger dans les squats, chez celles et ceux avec qui ils sont d'abord entré·es en relation dans une dynamique de solidarité, puis au fil de leurs amitiés. Dans la posture de la chercheuse, engagée et établie, j'ai aussi souvent été accueillie à partager le repas de mes hôtes : autour de la table, parfois par terre, sur un lit, en fonction de la disposition des lieux. D'autres, comme Babacar, m'ont invitée au restaurant, ou à boire un café à la terrasse d'un bar. Parfois, je suis repartie avec un fruit, une boisson, un tire-bouchon, des fallafels… souvent après avoir répondu positivement à une demande d'aide formulée, généralement pour remplir des papiers administratifs. Mes interlocuteur·ices « établi·es » sont généralement conscient·es de la portée symbolique (Corbeau et Poulain, 2002) de ces invitations à manger et, comme je l'écrivais plus haut, n'en font pas l'économie. Ainsi en est-il pour Alban qui préfère mettre ses compétences techniques au service des « migrant·es » (ouvrir une maison, faire venir les personnes soutiens, trouver un avocat, brancher l'électricité…), en se tenant à distance, dit-il, « de la misère des gens » car cela est pour lui « trop éprouvant, trop anxiogène ». C'est une fois que les personnes sont installées qu'il retourne les voir : « quand ça va mieux et qu'ils t'invitent à bouffer ». Ainsi, tout de même, la question du manger revient.

Pour se distancier de « la charité », certaines personnes sont ainsi déterminées à faire autrement, à tel point semble-t-il que l'alimentation que récupère par exemple Julia, avant de la redistribuer, prend des allures d'impensé. Sa provenance est très faiblement interrogée, pas plus que sa correspondance avec les désirs culinaires de celles et ceux qui reçoivent ces pousses de soja, magrets de canard et autres terrines de bœuf. Le principal semble résulter en ce que les personnes puissent manger, sans que cela ne pose davantage de questions : « elles savent se débrouiller » précise Julia (une phrase que Marine prononce aussi). Cela est-il lié au fait que les personnes comme Julia, qui s'engagent d'abord par la question du logement, se confrontent de manière minoritaire à la « faim » vécue par les celles et ceux qui manquent de moyens pour se sustenter à leur convenance, contrairement aux bénévoles de l'aide alimentaire ? En tous cas, est présente l'idée d'une société d'abondance dans laquelle la récupération des invendus pour (se) nourrir (Julia, comme d'autres personnes incluses dans le circuit de l'aide alimentaire, récupère aussi des denrées pour elle-même de temps en temps) jouit d'une image vertueuse : la résistance contre le gaspillage et la précarité.

Présente tout en étant pensée comme accessoire, l'alimentation a cependant dévoilé sa centralité avec la crise sanitaire liée à la Covid, que la dernière partie de ce chapitre entend mettre en lumière.

3.3.2 Nourrir en situation de « crise » : le cas de la Covid

Ces quatre années de terrain auront été marquées par la prégnance de la rhétorique des « crises » (Fassin, 2023). Au point de départ de l'enquête, je pénétrais d'emblée dans les effets de ladite « crise des politiques migratoires » et de « l'accueil » (Agier, 2018 ; Lendaro, Rodier et Vertongen, 2019), et des propositions de réponses apportées par des personnes engagées dans les mondes des squats et de l'aide alimentaire. Moins d'un an après, venait s'y enchevêtrer la pandémie de Covid-19. Souvent pensés de manière distincte, ces phénomènes sociaux entretiennent en réalité des liens étroits. En effet, l'injonction au confinement s'est traduite pour les habitant·es de nombreux squats et bidonvilles par un accroissement de la promiscuité et des conditions d'accès à l'hygiène souvent limitées. De plus, la réduction drastique des possibilités de « débrouilles » pour celles et ceux qui travaillaient et sont contraint·es de mettre leur activité à l'arrêt sans pouvoir bénéficier d'une protection sociale, a conduit à un renforcement de leur dépendance à la distribution alimentaire. Cela a continué de dévoiler des « choix de société » (Fassin, 2022) concernant la place accordée aux étranger·ères, dans la société française et plus largement en Europe. La Covid, les confinements successifs et la gestion politique de la « crise sanitaire », ont ainsi rendu plus saillantes encore des difficultés qui préexistaient à la pandémie, tout en les amplifiant. Pour faire face à cette aggravation du caractère critique de la situation, les personnes établies et exilées se sont « adaptées ». En temps de Covid, c'est la résurgence d'une angoisse viscérale qui s'est donnée à voir (Crenn, Marchiset et Techoueyres, 2023) : dans l'incertitude amplifiée et face à un événement inédit, il fallait se mobiliser pour éviter que, dans les squats, « les gens meurent de faim », ainsi que l'ont formulé plusieurs personnes engagées à leurs côtés dans ces lieux de vie[350]. Pour comprendre comment la mobilisation s'est centrée autour des estomacs, je propose de faire un saut dans le temps. Refusant de prendre la notion de « crise » comme un donné, mais bien comme une construction, il s'agira, à l'instar de Janet Roitman (2013), de se demander quels sont les effets de la qualification de « crise », ici sur la mobilisation alimentaire à destination

[350] Ces propos sont par ailleurs rapportés dans un article du journal *Le Monde* : https://www.lemonde.fr/societe/article/2020/04/02/dans-les-squats-de-bordeaux-les-personnes-vont-mourir-de-faim-pas-du-covid-19_6035291_3224.html

des personnes étrangères dans l'attente d'une régularisation et vivant dans des squats qui restent à terme menacés d'expulsion[351].

Mars 2020 : le confinement est annoncé. Tout le monde est appelé à rester chez soi et doit se justifier auprès de la police pour se déplacer. Le Maire de Bordeaux de l'époque parle aux Bordelais·es dans une vidéo diffusée sur internet. Il y martèle que la priorité est de prendre soin des plus fragiles, particulièrement les personnes âgées, et préconise le moins de contacts humains possible. La priorité de la mairie est, dit-il d' « organiser une véritable chaîne de solidarité municipale ». L'édile appelle les habitant·es à « veiller les uns sur les autres ». Pas un mot n'est prononcé sur la situation spécifique des personnes sans domicile, vivant en squat, bidonvilles ou dans des campements[352], pourtant nombreuses. Déjà, les personnes engagées auprès de ces personnes en situation de précarité résidentielle, alimentaire et administrative pour beaucoup d'entre elles, s'offusquent, lancent des cris d'alerte aux pouvoirs publics et des « appels au don » et au bénévolat à l'ensemble de la population, sur leurs pages *Facebook* notamment. Là encore, on voit comment les réseaux sociaux permettent la circulation de bien des informations et l'expression militante. Les acteur·ices du réseau des solidarités bordelaises partagent abondamment leurs actions, leurs besoins, leurs inquiétudes sur internet, dans les médias et sur *Facebook*, ainsi que dans les listes mail (de soutien aux personnes expulsées des lieux de vie informels par exemple) et les groupes de conversation *WhatsApp* (je rejoins notamment celle de l'association Collectif Bienvenue). Une liste des lieux dans lesquels les personnes peuvent notamment trouver un accueil de jour, un suivi de santé, une aide alimentaire est régulièrement mise à jour et diffusée sur internet[353]. J'en retrouve également des versions imprimées glissées dans des colis d'aide alimentaire à destination des habitant·es des lieux de vie informels[354].

[351] Comme je l'expliquais dans le chapitre 2, la politique d'expulsion a connu une accalmie en 2020 en raison de la Covid. En revanche, l'incertitude relative à la durée de cette « pause » a eu pour effet de maintenir les habitant·es et les personnes mobilisées avec eux et elles dans une angoisse latente. En outre, des expulsions ont tout de même été orchestrées entre les confinements (deux maisons squattées par 17 Sahraouis ont par exemple été évacuées en octobre 2020). Notons par ailleurs que parmi les habitant·es de ces lieux de vie figurent également des personnes régularisées mais qui n'ont ni logement ni travail. Leurs conditions de vie post-régularisation restent souvent difficiles, ainsi que le montre le *Guide du réfugié* (2017).

[352] Des tentes sont installées à plusieurs endroits de la métropole et notamment autour du lac de Bordeaux. Les associations de maraudes qui y distribuent de la nourriture et défendent les droits de celles et ceux qui y vivent, recensent, en mars 2020, une vingtaine de personnes, exilées ou non, « papiérisées » ou non.

[353] Une « *start-up* associative » développe un site internet dédié à un « soliguide », disponible en plusieurs langues, qui se matérialise par des cartes et des listes des lieux d'accueil que j'évoquais (https://soliguide.fr/fr/search/gironde). Ces informations sont aussi relayées par des associations et collectifs agissant auprès des personnes précarisées ainsi que par des élu·es, notamment sur leurs pages *Facebook* et sur le site internet de la municipalité bordelaise.

[354] Voir document « liste des lieux d'accueil – Covid – 2020 », Annexe 2.

Fin mars, le réseau d'acteur·ices engagé·es auprès des personnes migrantes à Bordeaux (Rigoni et Crenn, 2020 ; Lans, 2023) et dans les squats et autres lieux de vie[355] envoie un courrier à la Préfète, aux Président de Bordeaux Métropole, du Conseil Départemental, du Conseil Régional ainsi qu'aux 28 maires de la Métropole. Leur objectif est de les interpeller au sujet des « trois urgences absolues » qu'ils et elles recensent au sujet des habitant·es des squats et des bidonvilles en contexte de « crise sanitaire ». Ils et elles insistent tout d'abord sur leurs craintes face à la raréfaction des lieux habituels de l'aide alimentaire et d'une potentialité de sous-alimentation particulièrement chez les enfants alors privés de cantine scolaire. En effet, certaines personnes engagées, considéré·es comme « fragiles » ou « vulnérables » face au virus, se confinent et quelques associations ferment. Les personnes âgées sont en première ligne, tandis qu'elles représentent, dans les rangs de l'aide alimentaire, une grande proportion de cette main d'œuvre gratuite. Dans le courrier que j'évoquais, c'est également la nécessité de la continuité de l'accès aux soins et au logement, surtout pour les personnes souffrant de pathologies graves, d'affections longue durée et les femmes enceintes qui est pointée. Enfin, il y est question de l'accès à l'eau, afin de rendre possible le respect des règles d'hygiène et ainsi limiter la propagation du virus (chapitre 2). Les personnes qui agissent dans les squats dénoncent ainsi une « urgence sanitaire et humanitaire ».

Sans attendre de réponse de la part des pouvoirs publics locaux et de l'État, de nombreux·ses acteur·ices se mettent en mouvement, sans discontinuer, dès les premiers jours du confinement[356]. À Bègles par exemple, Patrick, me raconte que « les Restos [du Cœur] ont fermé ». À cette époque, je lui propose d'écrire un « journal de confinement » dans lequel il pourrait raconter sa mobilisation. Il se prête au jeu en m'envoyant des mails dans lesquels il décrit son expérience de la situation. Il raconte avoir été face à « 2 types de bénévoles. Le premier continuait comme si rien ne se passait et l'autre hyper stressé » et précise que « la question de la fermeture de l'alimentaire ne s'est même pas posée. On continue, on lâche rien !!! ». Face à l'urgence ressentie, je remarque non seulement une diversification des profils des personnes qui s'engagent mais également des formes de coopération inattendues. Des personnes qui se revendiquent « anarchistes » (comme Lucie, une militante de la CNT que je rencontre lors des mobilisations de l'été 2019) et se disent farouchement opposées à l'aide alimentaire qu'elles associent à la « charité », rejoignent les rangs d'associations qui distribuent des colis : le tout était, pour elles, de « faire quelque chose » dans cette temporalité

[355] Parmi celles-ci, participent notamment l'ASTI, la CIMADE, RESF, la LDH, MDM, le Collectif Bienvenue, Areve, ainsi que des associations de maraudes telle que Les Gratuits, qui toutes correspondent *via* la liste mail « collectif de soutien aux expulsés ».

[356] Notons cependant que les pouvoirs publics ont ensuite pris plusieurs mesures, notamment pour soutenir financièrement les associations bordelaises agissant dans l'aide alimentaire. La municipalité bordelaise, notamment, affiche la continuité de la distribution alimentaire comme une de ses « priorités » et accorde en ce sens des « subventions exceptionnelles » pour faire face à « l'urgence sociale ». Des cagnottes en ligne et du mécénat ont complété ces financements.

exceptionnelle sur laquelle elles n'avaient guère de prise. Des personnes qui n'avaient jamais fait de bénévolat décident aussi de s'investir, parfois surtout pour « occuper le temps ». Localement, je remarque ainsi que la mobilisation des personnes déjà engagées auprès des « migrant·es » redouble, tout en s'adaptant à la nouveauté de la situation et à ses évolutions, en lien avec les choix politiques de gestion de la « crise ». À côté des acteur·ices déjà engagé·es dans l'aide alimentaire et les squats, de nouveaux·elles font leur entrée plus ou moins éphémère, en complétant ainsi le paysage. Des associations qui n'ont pas l'alimentation pour objet mettent entre parenthèse leurs activités habituelles et rejoignent le mouvement. C'est le cas d'Ovale Citoyen, qui délaisse le temps du confinement son volet d' « insertion par le sport », pour rassembler une équipe de bénévoles s'improvisant à la distribution de denrées alimentaires, dans le local de l'association. Beaucoup de mes interlocuteur·ices (d' « ici et d'ailleurs ») me parlaient de cette association et je décidais de rejoindre la dynamique. En effet, comme je l'ai évoqué dans le chapitre précédent, les habitants du *Gars Rage* et les militant·es du *Squid* s'étaient lié·es avec les fondateurs d'Ovale Citoyen par la pratique du rugby. L'association était aussi parmi les membres centraux de la mobilisation de l'été 2019, entre accueil de jour et réquisition temporaire de la Bourse du Travail où un accueil de nuit s'était organisé. Au Secours Populaire, Patrick et Berlinda discutaient avec enthousiasme de l'association dans laquelle la jeune femme avait découvert la pratique d'un sport qu'elle ne connaissait pas. Jusque dans mon domicile en colocation de l'époque, j'entendais parler d'Ovale Citoyen par l'intermédiaire de Boubacar que nous accueillions : lui aussi avait « joué au rugby ». Toutes et tous y faisaient référence avec joie. Les entrainements de rugby étaient devenus un rendez-vous hebdomadaire à ne pas manquer. À côté du rugby, les bénévoles de l'association font « du suivi » avec « leurs joueurs ». De ce que Paul (bénévole puis salarié de l'association), Thierno, Berlinda, Boubacar, Ilyes, et bien d'autres personnes devenues au moins pour un temps « rugbymen » et « rugbywomen », me racontent, je comprends qu'à côté du domaine du loisir, l'association propose ainsi une aide administrative, fait intervenir une psychologue bénévole pour celles et ceux en éprouvant le désir, tentent de les accompagner vers l'emploi et l'accès au logement. Beaucoup d'espoirs naissent ainsi chez ces personnes qui voient en l'association un levier pour améliorer leur situation et sont en contact très étroit avec ses membres. La page *Facebook* d'Ovale Citoyen est suivie par plusieurs centaines de personnes dont nombre sont des joueur·euses en situation « irrégulière », venu·es d'Angola, de Guinée Conakry, du Kosovo, d'Irak (…). Trois jours après l'annonce du confinement, les bénévoles, contraint·es d'annuler l'entrainement, publient un message à destination de ceux et celles qui attendent, souvent avec impatience[357], de se rendre sur

[357] Ceux et celles avec qui je discute de leur pratique du rugby l'évoquent comme une soupape : un temps et un lieu où ils et elles peuvent se dépenser physiquement, rire, souffler, rompre avec les préoccupations source de lourdeurs,

le terrain de rugby : « En ces temps compliqués le portable d'Ovale Citoyen restera allumé 7/7 et 24/24 au moindre problème nous serons là ». Le 20 mars, l'association réalise sa première distribution alimentaire, à destination des personnes qu'ils suivent (leurs joueur·euses). Ils étendent ensuite leur action à toutes personnes se présentant à l'association, en définissant des créneaux horaires. Le mot circule et, rapidement, le trottoir est bondé d'hommes, de femmes et d'enfants précarisé·es, majoritairement exilé·es, faisant la queue en espérant récupérer un peu de nourriture.

Dans le Bordelais, les associations s'organisent, certaines coopèrent étroitement et profitent de leurs compétences et contacts respectifs pour répondre de leur mieux à cette faim qui semble exploser à l'intérieur des squats et des bidonvilles. À Bègles, Patrick me raconte que « le copain » de Médecins du Monde l'a alerté : dans les squats, les gens n'avaient rien à manger. Ensemble, ils recensent les squats de la ville. Patrick entreprend, avec la complicité d'autres bénévoles et celle d'un salarié du CCAS de Bègles avec qui il est souvent en contact pour les besoins de l'association, de faire une à deux distributions par semaine directement dans ces lieux de vie. Le réseau s'active et s'affine en temps de Covid. Le Secours Populaire agit en coopération avec les Enfants de Coluche en leur donnant accès à un local dans lequel ils entreposent de la nourriture que ces derniers trient puis redistribuent à travers les squats et bidonvilles de la métropole. Patrick précise aussi que « la fédération [du Secours Populaire] de la Gironde assure entre autres l'approvisionnement du *Squid* de Bordeaux ». Plusieurs autres initiatives visent à distribuer de la nourriture aux habitant·es des lieux de vie informels, dont celle portée par Bienvenue, en coopération avec d'autres acteur·ices (Darwin ; les Enfants de Coluche ; la Piraterie[358]), qui font le tour des squats et bidonvilles de la métropole. Des associations de maraudes qui agissent habituellement dans la rue et/ou les campements font face à une lourde réglementation sanitaire qui restreint leurs possibilités d'action. De manière générale, les personnes impliquées dans ce qu'elles nomment une « chaîne de solidarité » font état de difficultés propres au contexte sanitaire : contraintes administratives (papiers à présenter pour justifier les déplacements notamment), pénuries alimentaires dans les grandes surfaces[359], contrôles routiers et menaces d'amendes ou encore, difficultés à (faire) respecter des mesures d'hygiène et des « gestes barrières » complexes à appréhender dans des lieux où la promiscuité est importante.

relatives à leur situation administrative et à ce qui en découle en matière d'incertitude, d'angoisse, de sentiment d'être « emprisonné·es dehors » comme Berlinda le formule (chapitre 4).

[358] J'évoquais Darwin et les Enfants de Coluche dans le chapitre 2. La Piraterie est une association qui organise des distributions de repas dans les rues de Bordeaux. Le *leader* du collectif « gère » également un squat dans lequel vivent des personnes en situation d'exil.

[359] La question de la pénurie est une constante en temps de pandémie. Elle révèle la peur du manque, analysée notamment par Caroline Costedoat, Arnaud Lami, Michel Signoli et Dominique Chevé (2020).

Plus encore que d'ordinaire, les engagé·es auprès des « migrant·es » mobilisent le vocabulaire de « solidarité », d' « hospitalité » et d' « humanité » pour justifier leurs actions et revendiquer la continuité et la ferveur de leur engagement. Ces termes abondent sur les pages *Facebook* des associations et collectifs qui œuvrent dans l'aide alimentaire et font de nombreuses publications. Outre la description de l'évolution de la situation et des actions portées par ces derniers, photos à l'appui, ce sont des listes détaillées de « besoins » qui apparaissent. Ce mode opératoire est une récurrence dans les manières de gérer l'événement, l'exceptionnel et/ou de faire face à l'urgence. Je l'avais observé, d'abord, lors des *Chorbas* « spéciales ramadan » du *Gars Rage* (les militant·es du *Squid* s'étaient saisi·es du ramadan comme d'une occasion de fédérer, en prenant acte de la pratique religieuse observée par la majorité des personnes vivant dans « leurs » squats), puis à l'accueil de jour post-expulsions de l'été 2019. Les « appels au don » varient sensiblement selon les temporalités, les « publics » et les lieux dans lesquels ces derniers vivent ou s'abritent. On remarque encore une fois le lien fort entre la question résidentielle et la question alimentaire, que la situation critique dans laquelle la Covid s'agglomère vient mettre en exergue. Parmi les produits demandés, on trouve en tête de liste les denrées non périssables, les produits d'hygiène, les masques. Selon les possibilités de stocker, conserver, cuisiner, il est demandé des denrées « cuisinables » (pour reprendre les propos des militant·es du *Squid*) ou « prêtes à consommer ». Parmi celles-ci, il est fréquemment précisé que le « sans porc » est souhaité. C'est l'une des rares apparitions témoignant de la prise en compte des besoins, goûts, préférences alimentaires des mangeur·euses qui sont, en contexte de Covid, particulièrement invisibilisés. À l'aune du « chacun chez soi » et des « distances sociales », la question de l'en-partage culinaire fait peur. En ce sens, la Covid-19 éclaire de manière saisissante la fabrique des inégalités ethno-raciales (Bertheleu, 2021) et la manière dont sont considéré·es, à une échelle structurelle, les « migrant·es ».

Lors des distributions alimentaires, dans les squats et les locaux des associations, j'observe également des situations qui remettent en cause les élans de « faire ensemble ». Face à un virus qui effraie, la frontière entre « bénévoles » et « bénéficiaires » semble se renforcer. Au Secours Populaire, il n'est plus question de donner l'illusion d'un « magasin » : les « personnes aidées » doivent respecter des distances et des horaires de distribution en portant un masque et n'ont plus la possibilité de se rendre dans la pièce où les bénévoles stockent la nourriture et où elles pouvaient regarder les produits et avoir un minimum de « choix » entre les boîtes de conserve, produits surgelés et fruits et légumes frais. Désormais, elles patientent sur des chaises disposées dans une pièce à part, éloignées les unes des autres, face à deux bénévoles masqué·es tenant les registres et appelant chaque personne l'une après l'autre pour qu'elle récupère son cabas rempli de denrées, encore moins choisies que d'ordinaire. Les bénévoles qui s'affairent à préparer les colis mises alors

sur la connaissance qu'ils et elles ont des « goûts » de certaines « personnes aidées » avec qui ils et elles ont tissé des liens, en espérant ne pas se tromper. Face à l'explosion du nombre de personnes venant récupérer un colis, qu'ils et elles ne connaissent pas, les bénévoles se retrouvent alors à choisir à leur place si tel.le ou tel.le mangeur·euse préfèrera consommer une conserve d' « haricots verts très fins » ou des « petits pois & carottes ». La démarche ne les ravit pas mais ils et elles considèrent ne pas avoir d'autres choix. De même lors des distributions alimentaires directement dans les squats, bidonvilles et campements de la métropole, je me retrouvais aux côtés d'étudiant·es, d'entrepreneur·euses, d'artistes, de professeur·es, de travailleur·es social·es, tous et toutes agissant avec le Collectif Bienvenue, pour apporter de l'alimentation à ces personnes que nous ne connaissions pas ou peu pour la plupart. Nous savions que nous devions préparer des colis pour les différents lieux de vie et nous divisions les tâches dans un énorme hangar afin d'essayer de répartir le plus équitablement possible la nourriture. Des panneaux découpaient des « zones » correspondant à chaque lieu de vie : *Squid* ; *Zone Libre* ; *Eclaircie* y lisait-on pour se repérer. Un tableau donnait des précisions sur le nombre d'habitant·es et des spécificités éventuelles (relatives à la présence d'enfants en bas âge pour indiquer le besoin en lait maternel par exemple). Si Julia insiste « nous on ne fait pas de l'aide alimentaire », un bénévole la reprend : « si, Julia, qu'on le veuille ou non, on fait de l'aide alimentaire ». Pendant deux mois lors du premier confinement, le Collectif Bienvenue et ses bénévoles ont livré en moyenne un repas par jour à environ 1 000 personnes, dont 200 enfants et une trentaine de bébés, dans environ quarante lieux de vie, selon les chiffres publiés sur la page *Facebook* de l'association. L' « efficacité » a pris une coloration nouvelle en temps de « crise » puisqu'il a s'agit, pour les bénévoles, de pallier la faim dans un climat de peur de la contamination.

Face à l'angoisse, certaines situations de distributions de nourriture débouchent sur des remontrances, des rappels à l'ordre. Des bénévoles, pour certain·es néophytes de l'aide alimentaire, jonglent avec des sentiments contradictoires. Ils et elles éprouvent le désir d' « aider », de se « rendre utiles », de « participer à l'effort commun » (pour reprendre des expressions que j'entends alors régulièrement) mais aussi de rompre le sentiment d'isolement, parfois d'ennui qui les envahit dans cette étrange période de « distanciation sociale ». Dans le même temps, ils et elles font face à des situations où les « bénéficiaires » (terme employé au sein d'Ovale Citoyen, entre autres) manifestent leur mécontentement : quantité insuffisante, denrées ne correspondant pas à leurs « goûts ». Ces moments de tension sont assez classiques dans l'aide alimentaire – j'en ai observé à bien des endroits et plusieurs personnes bénévoles et/ou « utilisatrices » m'en font le récit. La morale (Streiff-Fénart, 2023) transparait alors, pendant la pandémie, sur les trottoirs où des dizaines d'individus font la queue en attendant de récupérer un peu de nourriture. Lors d'une des

distributions organisées par Ovale Citoyen, Thiery, l'un des bénévoles, ne comprend pas les réactions de ces personnes qui devraient, selon lui, « les remercier ». Il considère « donner » et c'est effectivement ce qu'il fait : il donne de son temps, de son énergie et ne voit pas pourquoi il devrait être le récepteur de commentaires désagréables et de réclamations de la part de ces personnes qui dépendent de l'aide alimentaire pour se nourrir. Le climat de tension que sous-tend la peur de la contamination n'aide pas. Des pots de gel hydroalcooliques sont disposés à l'entrée de l'association et les bénévoles ont écrit, en gros sur des affiches collées aux vitres et posées sur des tables, les consignes de « sécurité ». Il faut « respecter un mètre de distance entre chaque personne ». Les bénévoles entre eux et elles ne s'y tiennent pas vraiment, un climat de confiance semble régner, les masques censés protéger du virus tombent souvent sous le nez, personne ne sait en réalité vraiment comment (ré)agir. Par contre, tous ces gens dans les files d'attente reçoivent l'injonction supplémentaire de « bien » se comporter. Parfois, Thierry sort et crie : « Respectez un mètre de distance ! ». La tension est palpable, les « bénéficiaires » sont suspecté·es de mentir sur la composition de leur famille pour obtenir plus de nourriture. Carla, une bénévole, me raconte qu'un jour de distribution où je n'avais pas pu me rendre, « il y a eu une petite émeute devant le local ». Chamboulée, elle se sent désemparée et pense qu'il est légitime de « sévir » en partant du principe qu'il faudra « donner moins ».

Au temps de la Covid, la connexion entre peur de la contamination et figure du ou de la « pauvre » et de l'étranger·ère ressort dans certains espaces dits « solidaires ». Les stigmates anciens de ceux et celles venu·es d'ailleurs porteurs de la saleté, de la maladie, se trouvent réactualisés. Le fait qu'ils et elles vivent en squats, bidonvilles ou campements renforce alors la frontière intérieure de la société française, à la fois symbolique et physique (Fassin, 2012), entre les « établi·es » et les « *outsiders* ». Cette temporalité particulière dans laquelle la surveillance et le gouvernement des corps (Fassin et Memmi, 2004) se sont manifestées avec acuité, a rendu particulièrement difficile le tissage de liens entre ces personnes. La peur de la pandémie a ainsi renforcé la « peur des autres » (Agier, 2022), à laquelle beaucoup de bénévoles et/ou militant·es (selon les termes que chacun·e emploie pour se définir) essaient de s'opposer tant bien que mal et parfois en jonglant avec leurs propres contradictions. En « premières lignes » face au virus, celles et ceux qui s'engagent et essaient de militer contre les stéréotypes associés à la figure de l'étranger·ère et pour certain·es à l'image dévalorisée (et dévalorisante) des lieux d'habitat informels, se retrouvent ainsi confronté·es à des limites difficiles à contourner. La possibilité de prendre le temps et de prendre soin, en instaurant une réciprocité dans la relation, est limitée physiquement par les masques, l'interdit soudain de se toucher, l'évitement des repas et cafés partagés. Les gestes sont rapides, les conversations sont souvent réduites au « fonctionnel », au « pratique », aux « besoins ». Dans cette situation, de rares

exceptions se manifestent dans le cadre relationnel du bénévolat, du moins dans les configurations où des « personnes aidées » ou « bénéficiaires » sont inclues dans les rangs des bénévoles, comme au Secours Populaire où Berlinda et d'autres « personnes aidées bénévoles » continuent à travailler tous les jours pendant la Covid. Certaines personnes se saisissent de cette posture comme d'une possibilité de sortir d'un lieu de vie devenu pour certain·es une « prison » (comme Thierno me parle à ce moment-là du *Fort Life*) et de continuer à avoir un choix minimum des denrées récupérées. En arrière-plan, ces « contaminateurs » et « contaminatrices » potentiel·les, font figures de « victimes prometteuses » (Chauvin, 2023) en devenant de précieux et précieuses bénévoles qui participent à limiter (même difficilement) les risques d' « émeutes de la faim » (Bonzi, 2023).

Parmi les difficultés dont les personnes engagées dans l'aide alimentaire m'ont fait état tout au long de cette période de pandémie, j'ai remarqué que la dimension de la « qualité » était peu interrogée. En étant sans cesse pris·es dans des urgences qui s'empilent, ils et elles s'attachent davantage à essayer de combler la faim des exilé·es avec les denrées disponibles : l'inquiétude de la « quantité » est surplombante. Pendant les confinements, la « qualité » autrefois recherchée dans le lien interindividuel est aussi mise entre parenthèse. Au sortir des confinements, un empressement de « se retrouver », de « faire la fête », « se faire une bouffe » (je reprends les mots de plusieurs de mes interlocuteur·ices engagé·es), se manifeste aussi par la reprise d'activités qui permettent de se mettre à distance (technique, symbolique) de la distribution alimentaire et de la quasi mise à l'arrêt d'une réciprocité déjà fragile. Ainsi, c'est à ce moment-là qu'au Secours Populaire, nous redoublons d'énergie pour réaliser les travaux fondateurs du potager. C'est aussi à ce moment-là, après le deuxième confinement de décembre 2020, qu'une émission de radio est publiée dans le cadre des Apéros d'Origines Contrôlées (AOC) de l'égalité[360]. L'émission réunit notamment des acteur·ices de l'aide alimentaire à Bordeaux (Julia du collectif Bienvenue et la responsable de l'association de maraudes Les Gratuits) ainsi que l'anthropologue Bénédicte Bonzi (qui a soutenu sa thèse intitulée *Faim de Droits : le don à l'épreuve des violences alimentaires* en 2019), autour de la question de « la précarité alimentaire en temps de Covid ». Les personnes investies dans les dynamiques de distributions alimentaire s'interrogent et le cœur du débat s'articule autour de cette question : « On a fait ce qu'on a pu, et maintenant ? ». L'éclairage apporté par les analyses issues du terrain que l'anthropologue a menées aux Resto du Cœur pendant plusieurs années, en termes de « violences alimentaires » et de « droit à l'alimentation », entrent en résonnance avec les récits de mes interlocuteur·ices dont certain·es prennent la parole à cette occasion-là. Les bénévoles, nous l'aurons compris au fil des bribes d'expériences que j'ai relatées, sont en effet en « première ligne » pour constater qu'ils et elles

[360] Voir note de bas de page 58 (page 51).

récupèrent des denrées déclassées, en bout de course, parmi lesquelles figurent régulièrement des produits qu'eux et elles-mêmes ne peuvent pas toujours s'offrir (du « bio », des fruits « exotiques », des marques onéreuses, de la viande, des *sushis*…) du fait de leur prix élevés. Ils et elles se questionnent aussi sur les cadeaux fiscaux fait par l'État aux supermarchés qui se déchargent de leurs invendus. Pourtant, ils et elles en reviennent toujours au même constat : la nécessité de fournir à manger dans des quantités toujours plus importantes et des moyens financiers qui ne leur permettent pas de s'appuyer sur d'autres circuits d'approvisionnements. Ainsi, Patrick me raconte qu'il a eu un rendez-vous avec « Lucas, de VRAC »,[361] pour essayer de réfléchir ensemble à d'autres circuits alimentaires (« meilleurs » selon Patrick) mais que « ça n'est pas possible », faute de finances (des deux associations) et eu égard à la quantité de besoins alimentaires.

Les pratiques et les discours de ces bénévoles de l'aide alimentaire montrent l'émergence, même timide, d'une interrogation sur la vertuosité de notre modèle agro-alimentaire. En poursuivant la réflexion, on pourrait se demander en quoi ces bénévoles et/ou militant·es pratiquent un *foodactivism* (Siniscalchi, 2015) qui ne dit pas son nom. Dans les discours de certain·es bénévoles du Secours, comme Patrick, Jacques, Luc et Bernard mais aussi en discutant avec Julia, je remarque que leur engagement dans l'aide alimentaire n'est pas antinomique avec la contestation, même discrète, de méthodes agricoles jugées « non durables », la rémunération des producteur·ices, l'accès difficile à une alimentation non choisies ou encore, « la perte de connaissance et de traçabilité, et la qualité de la nourriture » (Pratt et Luetchford, 2014, cités par Sniscalchi, 2015). Une remise en question a germé et une résistance s'opère, par certain·es d'entre eux et elles, par l'engagement avec les « migrant·es ».

Conclusion du chapitre 3.

En partant du concept de « paysages alimentaires » (Dolphijn, 2004 ; Ayora-Díaz, 2012 ; Dolphijn et Amilien, 2020 ; Matta, 2023), j'ai voulu montrer dans ce chapitre comment ceux-ci sont travaillés par la présence (historique) de personnes venues de pays étrangers. Dans les situations de déplacements contemporaines, ces dernières, soumises aux « lois de l'inhospitalité » (Fassin, Morice et Quiminal, 1997), continuent de participer à la fabrique du *foodscape* bordelais à travers leur force de travail. Cela, y compris lorsqu'elles vivent en squats, certaines y développant même des activités de traiteur·es. Cette première sous-partie m'a permis de commencer à montrer la communauté

[361] VRAC est une association qui milite pour l'accès à des produits alimentaires « de qualité issus de l'agriculture paysanne/biologique/équitable à des prix bas, grâce à la réduction des coûts intermédiaires (circuits-courts) et superflus (limitation des emballages) » (https://bordeaux.vrac-asso.org/).

d'expérience que représente le recours à l'aide alimentaire pour se nourrir et le rôle que joue l'emploi, même précaire, dans la possibilité de limiter la dépendance à celle-ci. Si cette nourriture déclassée est peu satisfaisante pour les mangeur·euses qui en sont les destinatair·ices, nous avons vu, avec les bénévoles du Secours Populaire, qu'elle n'était pas toujours source d'épanouissement pour celles et ceux qui la distribuent non plus. Cet aspect est particulièrement ressorti dans la rencontre inopinée avec des personnes en situation de migration de plus en plus nombreuses à ne pas pouvoir recourir à un « droit à l'alimentation » (Bonzi, 2023). Les engagements de plusieurs bénévoles (qui rappellent aussi leur casquette de « militant·es ») s'inscrivent dans une longue histoire de contestation des « injustices » sociales et reflètent l'alternance entre « convivance » et « survivance (Abélès, 2006). Entre dystopie et utopie (Sénac, 2021), ils et elles sont pris·es dans une forme d'ambivalence entre l'agir pour le moins pire et l'agir pour le meilleur. Surtout, ils et elles se sentent « en colère » contre l'État et ses politiques jugées inhospitalières. Ainsi, en rencontrant ces nouveaux·elles venu·es puis en nouant avec eux et elles des relations d'amitié, des nouvelles parentés fondées sur la quotidienneté vécue ensemble, les engagements de certaines personnes se métamorphosent vers d'autres types d'actions. Le « faire ensemble » se conjugue à un « faire autrement » et passe à la fois vers des modes d'agir plus éloignés de l'aide alimentaire, plus radicaux aussi, en rejoignant les mondes des squats. L'organisation de moments collectifs autour de la nourriture leur permet d'exprimer leur sentiment d'appartenance à une commune humanité (Augé, 2021 ; Crenn, 2022). L'alimentation, considérée dans un spectre large, se fait ainsi espace de rencontre et de partage (Tibère, 2018). On observe alors une lutte contre la faim des exilé·es, composée en grande partie des rebuts de l'industrie agro-alimentaire, qui se combine avec la volonté de faire du lien par la cuisine, la commensalité, le jardinage… À l'inverse, des personnes d'abord engagées aux côtés des personnes migrantes, à l'image de Julia, deviennent actrices de l'aide alimentaire, sans forcément le conscientiser comme tel. La nourriture s'insinue à bien des endroits de ces relations intrinsèquement inégalitaires et permet, dans certaines circonstances, d'instaurer une réciprocité. Celle-ci a été rudement mise à l'épreuve au temps de la pandémie, période « critique » (Fassin, 2023) révélatrice des choix politiques à l'égard des « migrant·es », que les personnes mobilisées ont tenté de combattre, non sans difficultés. Si les « solidarités » revendiquées se sont démultipliées, elles ont aussi été le terrain de relations conflictuelles dans lesquelles transparaissent des inégalités ethno-raciales (Bertheleu, 2021) persistantes.

Finalement, ce chapitre montre que derrière l'engagement se dévoilent des vies inégales (Fassin, 2018) mais articulées entre elles au-delà de la seule relation d' « aide » : l'horizon d'un destin commun se manifeste à travers des inquiétudes liées à la paupérisation grandissante de l'ensemble de la population et à l'extrême-droitisation de la société française (et au-delà). Autrement dit, les

personnes fabriquées en « indésirables » (Agier, 2008 ; 2022a et b) et celles qui s'engagent à leurs côtés, partagent, en partie au moins, des soucis du quotidien liés à « la vie chère » et à des craintes grandissantes des politiques répressives et sécuritaires. Ces craintes touchent surtout les étranger·ères « non papiérisé·es », qui représentent une figure paroxystique des personnes dont la vie est menacée (Le Courant, 2022). Les « citoyen·nes solidaires » se sentent cependant eux et elles aussi concerné·es. Dans la rencontre, ces personnes font politique et société ensemble, en exprimant leur citoyenneté ordinaire (Carrel et Neveu, 2014) dans une multitude d'endroits qui s'étirent des associations historiques et des nouveaux lieux (temporaires ou plus durables) d'aide alimentaire, aux endroits dans lesquels ces personnes habitent, en squat ou en domicile privé. Elles contestent ainsi le modèle d'inhospitalité au long court à travers l'alimentation et par l'inclusion de personnes migrantes parmi les bénévoles.

Enfin, ce chapitre permet de comprendre que les lignes de l'aide alimentaire se renouvellent, même timidement, au point que certaines personnes, engagées de longue date au cœur de celle-ci, ou plus récemment par la rencontre avec les « migrant·es », commencent aussi à « contester l'alimentation » (Siniscalchi, 2015) – du moins l'aide alimentaire et son système. Aux côtés de la question de « justice sociale » pour laquelle Julia, Patrick, Luc, Jacques et bien d'autres personnes engagées dans l'aide alimentaire et auprès des personnes exilées, entendent s'engager, il m'a semblé distinguer les prémices d'une préoccupation relative à la « justice environnementale » (Deldrève et *al.*, 2019)[362].

[362] Je note ici que l'entremêlement entre « justice sociale », « alimentaire », « agri-alimentaire » (Hochedez et Le Gall, 2016), « environnementale », et prise en compte de la présence sur le territoire bordelais de personnes migrantes, parfois « non-papiérisées » et précarisées, est un vaste sujet de questionnement en cours pour certaint·es de mes interlocuteur·ices. En effet, à partir de 2022, une réflexion autour de la « Sécurité Sociale de l'Alimentation » (SSA), déjà entammée en Gironde depuis 2020 par les membres du collectif Acclimat'action, s'est déroulée en territoire urbain et rural. Celle-ci a réunit des acteur·ices institutionnel·les, des habitant·es de Gironde, des membres d'associations, d'épiceries… pendant plus de deux ans. Le Secours Populaire de Bègles fait partie des acteur·ices membres de la réflexion et une bénévole (que je rencontre par hasard bien après ma « sortie » du terrain) de l'association se rend régulièrement aux réunions organisées autour de l'expérimentation à venir de la SSA. J'apprend, courant 2023, que Natia fait partie des personnes qui se rendent régulièrement à ces réunions. La plupart des bénévoles du Secours avec qui j'en discute me disent être « méfiant·es » et « ne pas y croire à cette sécurité sociale de l'alimentation » mais souhaitent tout de même « observer et participer, pour voir ce que cela va donner ». Ceci mériterait très probablement de faire l'objet de plus amples investigations anthropologiques.
https://www.gironde.fr/actualites/la-securite-sociale-de-l-alimentation-pour-une-alimentation-choisie-et-accessible-tous ; https://www.bordeaux.fr/p155924/une-experimentation-de-securite-sociale-de-l-alimentation-a-bordeaux ; https://securite-sociale-alimentation.org/initiative/collectif-acclimataction-pour-reflechir-et-experimenter-dans-les-quartiers-populaires/

Chapitre 4. Survivre : Débrouilles imposées dans le chez-soi empêché

> *« Je bouge presque tous les jours. Parfois la maison d'un ami, parfois en squat, parfois dans un jardin. […] à Bordeaux, depuis deux ans, je vis dans tellement d'endroits différents […]. Je n'avais jamais connu cette vie avant. Sans réelle place, et à devoir penser : où je vais dormir ce soir, comment je fais pour manger […] »*
>
> Ali, 30 ans, irakien, demandeur d'asile (mars 2020).

En introduction d'un article consacré aux « migrants et [aux] squats », Florence Bouillon (2003) rappelle que ces personnes sont « cantonné[e]s aux étages les plus bas du marché du logement : le privé dégradé, et le locatif social » et décide de s'intéresser aux conditions de vie « de ceux qui n'accèdent pas du tout au logement de droit commun ». Elle propose une typologie dont elle précise qu'elle « n'a rien d'exclusif ni de définitif », pour définir trois types de situations au regard du logement de ces « migrant·es » : l'exploitation, la précarité et l'illégalité. En suivant le développement de l'auteure, l'exploitation correspond aux logements loués par des « marchands de sommeil » et à l'hébergement par des proches motivé·es d'abord par un intérêt. Elle recouvre des situations de domination, de dépendance, qui ont un « coût psychologique lourd » et ne sont pas gratuites. La précarité correspond à des situations « où l'instabilité, la dimension provisoire et l'insatisfaction restent prédominantes ». Elle distingue quatre cas de figure : l'hébergement chez des proches, l'hôtel, le centre d'hébergement et le foyer de travailleur. Enfin, l'illégalité désigne le squat.

En suivant la typologie proposée par Bouillon, que je modifie quelque peu, je m'intéresse dans ce chapitre aux situations dans lesquelles s'articulent précarité et illégalité mais également absence de logement (situations a-résidentielles). Elles se manifestent dans un mouvement discontinu où lieux et non-lieux (Augé, 1992) font office d'espaces occupés le temps d'une ou plusieurs nuits et/ou des repas, parfois de manière récurrente. Elles se matérialisent par des circulations entre la salle d'attente d'un aéroport, le tramway, le hall d'entrée d'un immeuble, un jardin public, un banc, ou encore, un parking sous-terrain (ce que je nomme situations « a-résidentielles »), chez des tiers (proches ou non), en hôtel et en centres d'hébergement d'urgence (les situations de « précarité ») et dans des squats dans lesquels seul un accueil de nuit est possible (ce qui combine « précarité » et « illégalité »). Ces différentes situations ont en commun l'impossibilité de s'installer quelque part, d'y poser ses sacs ou valises, d'y stocker, cuisiner et conserver sa nourriture, d'y entrer et d'en sortir « librement ». Elles correspondent, selon les récits

de Berlinda, Boubacar, Thierno, Ali[363] et bien d'autres personnes migrantes avec lesquelles je me suis liée, au point paroxystique de la précarité ressentie : elles sont associées à des phases de « survie », ainsi que mes interlocuteur·ices le verbalisent pour marquer la distinction avec des phases de « vie », qu'ils et elles me décrivent au long de leurs parcours (de tentatives) d'installation. Le mouvement constant et contraint est vécu comme un ballotement incessant dans la ville, parfois à l'extérieur de celle-ci. Ceci a fait l'objet d'un travail approfondi en coopération avec Berlinda, autour de la co-création d'une carte sensible et narrative retraçant « son » Bordeaux subjectif au fil de son expérience, dans l'entremêlement entre sa situation administrative, résidentielle et alimentaire. Son évolution raconte différentes temporalités de l'exil au cours du processus d'installation entravé. Cette carte[364], le suivi de mes interlocuteur·ices dans leurs déplacements au fil des années de terrain, quelques entretiens enregistrés, les « déambulations photographiques » ainsi que le court-métrage documentaire *There is no time*[365], constituent le matériel d'enquête sur lequel je base principalement ma réflexion dans ce chapitre.

L'objectif sera de montrer les liens qui assurent la survie, les rencontres qui se produisent, les chemins qui se croisent et les attaches qui se forment. Le fil conducteur sera la notion de « chez-soi » (sa privation et sa quête) et, dans un étirement conceptuel, celle de l'habiter. J'engagerai une discussion théorique sur ces concepts en croisant les apports de plusieurs auteur·es en ouverture de la première partie. Je m'appliquerai à la suite à analyser les temporalités de ballotements (a-)résidentiels et d'errance à partir des expériences de plusieurs personnes dont je présenterai d'abord des extraits biographiques. Cela nous amènera dans un second temps à la question plus spécifique de l'alimentation et à son corollaire, la « faim » : où, quand, comment stocker, cuisiner, manger, conserver, sans lieu « à soi » pour préparer ses repas ? Je propose à la suite aux lecteur·ices de visionner le court-métrage documentaire *There is no time*, qui illustre la quête d'une « *safe place* » (comme le répète souvent Ali, arrivé d'Irak en 2018 après un long voyage, demandeur d'asile puis « sans-papiers » au moment de l'enquête) et de l'attente qui en découle. Cette partie sera centrée sur ma réflexion autour de ce que raconte, non pas tant le film en lui-même, que le processus de création et la manière dont Ali s'en est saisi comme d'une façon de résister (Scott, 2009) : il y réalise, en effet, un plaidoyer. Dans la continuité de ces parcours

[363] J'ai évoqué ces personnes dans le chapitre préliminaire ainsi que dans le chapitre 3. Pour un bref rappel (je poursuivrai leurs biographies au fil du présent chapitre) : Berlinda se rendait régulièrement au Secours Populaire en tant que « personne aidée » puis bénévole. Elle est devenue la « petite-fille » de Patrick (ancien secrétaire général de l'association) et sa compagne Marie-Claire au fil des quatre années d'une cohabitation née de leur commun désarroi lorsque la jeune femme ne savait plus où dormir après la fin de son hébergement d'urgence au 115. Boubacar est un homme guinéen d'une trentaine d'années, une rencontre « de hasard », avec qui j'ai vécu dans le domicile où j'habitais en colocation tandis qu'il était sans domicile et pourtant en demande d'asile. J'ai rencontré Thierno et Ali au *Gars Rage* et les ai suivis dans leurs mobilités résidentielles au *Fort Life* et dans d'autres endroits (domiciles de tiers, CADA).

[364] Voir Annexe 3.

[365] J'évoquais ces co-réalisations créatives dans le chapitre préliminaire.

d'hypermobilité à la recherche d'un endroit où dormir et manger, une dernière partie sera consacrée aux mouvements d'entrée dans les squats et aux expériences singulières de plusieurs hommes « hébergés » dans les squats du *Squid* à leur arrivée à Bordeaux. Cela me permettra de donner à voir comment et à quels moments d'une histoire migratoire le squat dans sa forme spécifique de lieu d'existence et de résistances peut intervenir (Bouillon, 2003 ; 2009).

4.1 Comment aborder le « chez-soi » et l'habiter des personnes exilées ?

Les situations d'errance que je m'apprête à décrire disent bien à quel point créer du « chez-soi » et même de l'habiter est entravé pour les personnes qui vivent ces situations : cela ne leur est a priori que difficilement possible, voire impossible, mais cette impossibilité n'est peut-être qu'apparente. C'est ce que nous pourrons interroger, en abordant ces concepts de « chez-soi » et de l'habiter.

Entendu dans l'articulation entre ses dimensions spatiale, temporelle et relationnelle (Maunaye et Ramos, 2022), le concept de « chez-soi » renvoie à la fois à des lieux (le domicile, le quartier, la ville, le pays…), aux biographies des individus et aux liens tissés entre les personnes qui cohabitent dans ces différents lieux (*Ibid.*). Ainsi, être et se sentir « chez-soi » intègre l'habitation dans son enveloppe matérielle (on peut imaginer la maison, la chambre, l'appartement mais pourquoi pas également le hangar, la cabane, la tente, le bungalow…) mais s'étire au-delà de celle-ci, puisqu'on peut, ou non, développer ce sentiment dans des espaces publics rendus familiers (Agier, 2015). Cette extension de l'intelligibilité du « chez-soi » dans le mouvement entre le dedans et le dehors (du logement) permet de replacer ce concept dans le champ de l'habiter qui ne se réduit pas à l'habitation (Serfaty-Garzon, 2003b ; Breviglieri, 2006) mais s'inscrit, comme le soulignait Henri Lefebvre (1968), dans l'espace plus vaste de l'urbanité. Habiter, explique Marc Breviglieri (2002 ; 2006 ; 2009), se comprend dans la familiarité que les personnes créent dans les espaces où elles vivent. En s'y sentant à l'aise, elles peuvent ainsi « se maintenir », apparaître en public et préserver une cohérence biographique. Autrement dit, l'habiter apporte une « sécurité ontologique » à l'individu : l'espace domestique peut être considéré comme étant sa figure majeure (Serfaty-Garzon, 2003b) mais n'est donc pas la seule (Breviglieri, 2009).

Pour appréhender la fabrique du « chez-soi » à partir du logement des personnes migrantes, faut-il encore donner quelques indices supplémentaires qui permettent de penser la possibilité de son existence. La notion d' « appropriation », entendue comme la manière de rendre un logement « sien », de « l'adapter à soi et, ainsi, de [le] transformer en un support de l'expression de soi » (Serfaty-Garzon, 2003a) en est un premier. Il est complété par l'intimité, entendue comme l'un des

« modes majeurs d'expérience » de l'habitation (Serfaty-Garzon, 2003b), rendue particulièrement difficile d'accès pour les personnes qui ont quitté leur pays et tentent de s'installer ailleurs (Chossière, Odasso et Santana de Andrade, 2024). Ainsi, le « chez-soi » sous l'angle de l'habitation peut s'entendre comme un espace où l'expression de la subjectivité de l'individu est possible, un endroit « bien à soi »[366], dans lequel ce dernier dispose d'une marge de manœuvre (Serfaty-Garzon, 2003b ; Maunaye et Ramos, *op. cit.*). Il peut être regardé comme un lieu repère dans lequel les habitant·es se sentent protégé·es et autonomes (*Ibid.*), où ils et elles peuvent recevoir, c'est-à-dire proposer l'hospitalité, accueillir les personnes de leur choix chez eux et elles (Godbout, 1997 ; Caillé et *al.*, 2019). Mais, un indicateur du « chez-soi » réside aussi dans la liberté avec laquelle les habitant·es circulent, se saisissent de leur mobilité, s'autorisent (ou sont autorisé·es), ou non, à quitter l'habitation (Maunaye et Ramos, *op. cit.*). Cela implique d'observer le continuum qui peut exister autour du mouvement : de l'aisance avec laquelle les individus se meuvent à la pesanteur qui rôde autour du déplacement et qui peut conduire à l'état quasi léthargique de celui ou celle qui n'ose plus bouger. À moins qu'au contraire, la mise en mouvement soit devenue une obligation, une contrainte et peut-être, dans certaines situations, une tactique, une ruse (de Certeau, 1990 [1980]) visant à s'aménager des espaces de liberté. En contexte d'inhospitalité publique à l'égard des « indésirables », cette question de la circulation s'avère particulièrement éclairante pour comprendre la complexité avec laquelle le « chez-soi » relève à la fois de l'intime et du politique : le poids du statut administratif et dans bien des cas concernant mes interlocuteur·ices, celui de leur « irrégularité », ne pèsent-il pas sur la fluidité de leurs déplacements (Le Courant, 2022) ?

Les expériences de mes interlocuteur·ices « migrant·es », particulièrement à leur arrivée à Bordeaux, pourraient être regardées comme une impossibilité radicale de se sentir « chez-soi » et d'habiter la ville. Pour autant, je propose de les prendre davantage comme des occasions de continuer à interroger ces concepts en se montrant attentif·ves non seulement à ce qui produit le sentiment d'extranéité et d'indésirabilité mais aussi aux débrouilles, aux rencontres, aux gestes quotidiens qui créent, peut-être, de la familiarité même dans l'adversité. Je pense ainsi aux travaux de Pascale Pichon (2019) dans lesquels elle montre que du « chez-soi » peut s'insinuer, même dans une certaine limite, dans les endroits les moins attendus : dans les « hébergements et logements assistés » dans lesquels vivent des personnes sans domicile. En interrogeant l' « habiter », Marc Breviglieri (2002 ; 2006) montre quant à lui que les personnes sans domicile, poussées à s'adapter constamment à l'imprévisible, « habite[nt] pauvrement la ville » mais deviennent ainsi de « fin[es] connaisseu[ses] des recoins habitables de la ville » (2006 : 6).

[366] À travers cette expression, je me réfère au livre de Virginia Woolf, *Une pièce bien à soi* (2012 [1929]).

Dans le contexte de l'exil, la question de l'habiter et du sentiment d'être « chez-soi » prend une épaisseur particulière en raison du déplacement, souvent source de stress post-traumatique (Prieur et *al.*, 2022) et vécu comme un arrachement (Breviglieri, 2010) auquel se greffe une nostalgie (*Ibid.*) du « chez-soi » d'avant. Avant d'entamer un itinéraire précaire d'hypermobilité dans le pays dit « d'accueil » (ici la France, mais d'autres pays ont pu constituer une « arrivée » en amont dans ces parcours migratoires), chaque individu a en effet vécu ses propres expériences, constitutives de sa biographie. Ces dernières permettent de mieux cerner les rapports subjectifs, mais objectivables, aux conditions de survie dans lesquelles ces personnes sont plongées et aux processus de solidarisation dont elles dépendent mais qu'elles façonnent également. Revenons alors sur les parcours de ces hommes et ces femmes qui prennent la route pour rejoindre un pays dans lequel ils et elles tentent de s'installer, avant de s'attarder plus longuement sur les temporalités marquantes d'une précarité résidentielle qui « s'inscrit dans le prolongement direct de la migration » (Dietrich-Ragon, 2017 : 9).

4.2 « Venir et vivre dehors, ça fait mal »

4.2.1 Biographies en exil

Avant de devenir « migrant·es », les hommes, femmes, enfants, adolescents que je rencontre n'ont souvent que peu de choses en commun. Dans les lignes qui suivent, je propose une mise en récit d'extraits de parcours biographiques de quelques personnes, à partir de ce qu'elles ont souhaité me raconter d'elles[367]. Je termine chaque récit par la qualification de leur situation administrative à un moment précis. Gardons en tête que ces dernières sont mouvantes. Celles présentées ci-dessous sont donc en quelque sorte une photographie d'une situation qui n'a rien de figé. Je souhaite ainsi permettre la rencontre entre les lecteur·ices et ces personnes que j'ai longuement côtoyées. Mes échanges avec elles me permettent de montrer la pluralité de leurs « profils » et ainsi de faire un pas de côté vis-à-vis des catégories médiatiques encore trop surplombantes. C'est également un moyen de mettre en tension les aspects intrinsèquement subjectifs de leurs parcours et les données objectivables donnant des clés de lecture sur les manières dont le quotidien en France est sensiblement vécu par de nombreuses personnes dites « migrantes ». Entre désir d'installation,

[367] Mes interlocuteur·ices m'ont donné accès à certaines parties de leurs vécus. Consciente de la violence des injonctions à se raconter, dans les circuits administratifs et associatifs, je n'ai jamais voulu en faire une obligation. J'ai parfois posé quelques questions, de façon assez timide toutefois. C'est au fil des liens que nous avons noués que certain·es m'ont livré des détails sur leurs parcours. Parfois de manière tout à fait inattendue, dans des contextes où je n'avais rien pour prendre des notes, souvent dans des formes de confidences intimes au cours desquelles je n'arrivais pas à me résoudre à couper l'échanger pour sortir un carnet dans lequel écrire. Cela aboutit à des mises en récit tout aussi plurielles, partielles et passées au filtre de ce que ces personnes auront eu le désir de raconter, puis à celui de ma mémoire et de la mise en mot que j'en fais.

espoirs déçus, temporalités contrariées (Le Courant, 2014) et suspendues (Agier, 2011), poursuite d'un avenir meilleur… Celles et ceux qui viennent et se confrontent à leur indésirabilité sont traversé·es par un flot d'émotions et de sentiments, parfois ambivalents. La survie prend des allures variables (du fait des subjectivités, de l'inégale répartition des ressources, de la spécificité d'une situation à un instant T) mais les récits qu'en font mes interlocuteur·ices donnent à penser le commun de ces expériences. La place des solidarités et des entraides dans ces temporalités est souvent une prolongation des expériences vécues sur la route. En cela, elles tracent des formes de continuités à l'intérieur des ruptures provoquées par la migration et les conditions de vie en exil.

Berlinda.

Berlinda a à peine 18 ans lorsqu'elle arrive en France. Née au Kosovo dans une ville de montagne, elle grandie dans une famille modeste et est l'aînée de trois enfants. Elle raconte n'avoir jamais manqué de rien, mais se souvient avoir traversé bien des périodes de vaches maigres, surtout en hiver lorsque son père ne pouvait pas travailler[368]. La jeune femme me décrit alors une nourriture souvent cuisinée histoire de « remplir le ventre » : des *flija*, composées de couches de pâte faites de farine, d'eau et de sel, que sa mère cuisait à la poêle et qui n'étaient pas garnies comme elles pouvaient l'être dans les périodes où la famille avait davantage d'argent pour se procurer le fromage et/ou les légumes qui peuvent alors les agrémenter. Dans le récit empreint de nostalgie que la jeune femme me conte de son enfance, la « solidarité » au cœur d'une vie « simple mais heureuse » est un aspect marquant, qui se concentre autour de l'alimentation. Les pratiques d'entraides sont courantes à une échelle intra-familiale et au-delà, dans le voisinage. Elle se souvient grimper dans la montagne et y cueillir des baies qu'elle apportait ensuite chez ses voisin·es les plus âgé·es et isolé·es, en échange d'un verre de lait ou d'un petit pain chaud. Ses pratiques solidaires ou d'entraide, Berlinda les explique en les resituant dans sa croyance religieuse et plus particulièrement, dans son admiration pour Mère Thérèsa (bien que la jeune femme soit d'obédience musulmane) : « Elle est née au Kosovo. Tout le monde la connait mais peu de gens retiennent ça. […] Quand j'étais petite c'était mon modèle, mon idole ». En 2014, elle a 17 ans et ses parents décide d'embarquer leurs trois enfants pour l'Allemagne, pour des raisons sur lesquelles elle me demande de rester discrète. Sur la route, la famille se fait arrêter en Hongrie, où elle passe deux nuits dans deux postes de police différents. Sans couverture ni nourriture, la jeune femme n'hésite pas à exprimer son mécontentement. Elle se débrouille pour se faire comprendre et en profite pour aider discrètement les autres personnes enfermées, dont beaucoup originaires de Syrie, qui, me dit-elle, n'osent pas toucher à la nourriture qui leur est servie et souffrent de la faim. Elle leur apporte du pain et du miel et goûte devant eux pour les rassurer. La famille est ensuite transférée dans un centre que la jeune femme qualifie tour à tour de « prison » ou de « camp ». Elle y passe quinze jours. La nourriture servie dans la

[368] Le père de Berlinda « construit des maisons ». Les conditions climatiques en hiver mettaient un terme à son travail chaque année.

cantine du centre ne les enchante pas : « c'était pas bon et les haricots blancs trop sucrés » me dit-elle. Les Kosovares présent·es sur place s'entraidaient beaucoup. Les goûts, préférences et interdits alimentaires de chacun·e sont repérés. Ensemble, ils et elles procèdent à des échanges et répartition de la nourriture à l'intérieur de la cantine. Un magasin se trouve dans le centre mais il faut des moyens pour accéder à une alimentation « choisie ». La famille avait embarqué toute ses économies (moins de 1000 euros) mais en a perdu une grosse partie sur la route, en payant un policier à la frontière serbo-hongroise pour négocier un passage sans encombre. Berlinda, ses parents, son frère et sa sœur, se nourrissent alors principalement de pain et de beurre : une nourriture connue et peu chère. Après une demande d'asile qui leur est refusée, la famille reprend la route jusqu'en Allemagne. Les parents redéposent une demande d'asile. Berlinda, désormais âgée de 18 ans, fait une demande à part. Ses parents sont rapidement déboutés et décident de retourner au Kosovo, avec leurs deux enfants encore mineurs. La jeune femme, elle, attend toujours la réponse et fait mine de vouloir rester en Allemagne pour répondre au désir (sur lequel je resterai là aussi, à sa demande, secrète) de son père. Rapidement, elle s'enfuit et entame alors son propre parcours migratoire, en quête de sa « liberté », me livre-t-elle. Avec quelques sous en poche, elle prend le train et rejoint Paris, puis Bordeaux. Sur la carte, cette ville du Sud-Ouest semble bien éloignée de son Kosovo natal et du danger qui plane au-dessus de sa tête : elle a peur d'être retrouvée. De là d'où elle vient, personne ne connait Bordeaux. Cela la rassure. Elle décide ainsi d'essayer de s'y établir. À son arrivée, elle dépose une demande d'asile. Elle est alors en procédure Dublin[369]. De ce fait considérée comme non-prioritaire, elle n'obtient pas de place dans les circuits d'hébergement institutionnel prévus pour les demandeur·euses d'asile[370]. C'est un parcours d'errance qui démarre.

Boubacar.

Boubacar était chauffeur poids-lourds en Guinée Conakry. Fils d'agriculteur, il possédait aussi quelques bœufs. Il raconte qu'il avait « une bonne situation », une petite-amie qu'il pouvait inviter au restaurant, des amis avec qui il buvait « de la *Guiness* » dans des bars de temps en temps, et qu'il était proche de ses parents qui ont toujours été « fiers » de lui. Il ne pensait jamais rejoindre l'Europe. S'il prend finalement la route, c'est pour des raisons de survie. Au volant de son camion, il échappe de peu à la mort lors d'un accident. Son apprenti, lui, est tué sur le coup. Le patron de Boubacar, père du jeune décédé, considère son employé coupable de la mort de son fils et selon mon interlocuteur, désire se venger. C'est pour échapper aux représailles que Boubacar entreprend de réunir une somme considérable afin de « passer » en Europe :

[369] Voir chapitre 1.

[370] La loi (Article L.348-1 de la loi n° 2015-925 ; instruction du 4 décembre 2017 ; instruction du 31 décembre 2018) prévoit que les personnes « Dublinées » bénéficient de l'allocation pour demandeur d'asile et d'un hébergement non pas en CADA mais en Hébergements d'urgence des demandeurs d'asile (HUDA) ou *via* le Programme d'accueil et d'hébergement des demandeurs d'asile (PRAHDA), généralement en hôtel. En réalité, comme le note Serge Slama (2020 : 257), le traitement des « Dubliné·es » est « le plus dégradé » : ces dernier·ères sont souvent « laissés à la rue avec une simple allocation pour demandeur d'asile ».

« 2 500€ garantie ». Il avait entendu parler de Sénégalais travaillant avec des Marocains, qui permettraient de faire ce voyage. Il prend alors l'avion pour Dakar où il rencontre l'homme qui orchestre son départ et lui garantit une arrivée saine et sauve en Europe. À ce moment-là, Boubacar est persuadé qu'il montera sur un « vrai bateau » et ne s'imagine pas qu'il sera contraint de grimper sur un pneumatique. Il reprend un avion pour le Maroc. Casablanca puis Nador et la forêt dans laquelle il patiente sept mois avant la traversée. Au quotidien, Boubacar explique avoir eu de « bonnes relations avec les Arabes », contrairement à de nombreux autres « *Blacks* » (comme il dit). La journée, il déambulait souvent dans la ville. Il y rencontre Mohamed, qui l'invite parfois à manger chez lui et même à rester dormir – ce que Boubacar refuse car les départs en mer se font la nuit, à n'importe quel moment. Il ne connait pas la date de son embarquement et est tributaire des choix des passeurs. Il fait des courses dans une épicerie et se lie avec le patron qui lui garde quelques affaires et lui fait parfois cadeau de denrées. Dans la forêt, il s'entoure « de *Blacks* ». Des Sénégalais, partis avant lui, lui lèguent un réchaud grâce auquel il peut cuisiner : du riz, de la sauce, de la viande, me dit-il : une nourriture pensée comme une continuité avec ce qu'il mangeait en Guinée, mais adaptée aux moyens du bord. Ce qui constitue pour lui une rupture, c'est le fait de commencer à cuisiner, en cherchant à imiter les techniques de sa mère et de sa sœur, essayant de retrouver les goûts d'une nourriture connue, rassurante. Il partage ses repas avec certains compagnons de route, chacun cuisinant pour les autres. Rencontres au hasard de l'espace urbain, coopérations, entraides, amitiés, fraternités, cohabitations dans ces campements forestiers, ponctuent ainsi son récit. Un soir, entre minuit et 1 heure du matin, c'est son tour. Il doit monter sur le zodiac. À cet instant-là, il est en état de choc. Cet ersatz de « bateau » lui semble misérable, il ne sait pas nager, ils et elles sont trop nombreux·ses. Sur l'eau, il regarde les mouettes pour essayer de détourner son attention et gérer son angoisse. Après quelques heures de navigation, ils et elles se font intercepter par la police marocaine, puis conduire à la frontière algérienne. Boubacar retourne à Casablanca puis à Nador, pour retenter sa chance. Il devra recommencer quatre fois. Le risque d'échec et les transports sont inclus dans le prix qu'il a payé au départ. C'est le cinquième embarquement qui sera le « bon ». Le débarquement se fait à Malaga. Il dépose ses empreintes, sans vraiment savoir de quoi il en retourne au niveau légal, puis prend un bus pour la France. Pourquoi Bordeaux ? La destination tient parfois à peu de choses. Bordeaux, me dit-il, c'était un mot familier, « c'est comme chez nous, *Madina* Bordeaux […] Il y a des choses qui coûtent pas cher. Bordeaux, je me suis dit, "c'est la ville pas chère où c'est facile de gagner" »[371]. À son arrivée, Boubacar veut tenter de se faire reconnaitre « mineur ». C'est ce que d'autres candidat·es à l'immigration lui conseillent. Au moment de remplir des documents administratifs, il se trompe dans ses calculs. La date de naissance qu'il inscrit le déclare âgé de 19 ans. Il avoisine en réalité la trentaine. Il demande alors l'asile. Boubacar est, lui aussi, « dubliné » et à la marge de l'hébergement institutionnel.

[371] Madina est le plus grand marché de Conakry. Un axe du marché, visiblement réputé pour être un lieu de vente d'articles de toutes sortes (des vêtements à l'électronique), est appelé « Bordeaux ». Si ce nom entretien un lien avec la ville française, il est alors ignoré par mon interlocuteur.

Ana, Giorgi et Nino.

Avant d'épouser Giorgi, Ana avait fait des études universitaires à Tbilissi où elle avait choisi un cursus en philologie anglaise. Une fois mariée, elle décide de ne pas exercer un emploi mais se dédie à la famille que tous deux forment avec Nino, leur petite fille. Giorgi, lui, fait différents travaux manuels, dans le secteur du bâtiment. La famille quitte la Géorgie à contre-cœur en 2019. Ils prennent l'avion, transitent par la Turquie et atterrissent à Bordeaux, « *the city of wine !* ». Ana avait fait des recherches sur internet pour découvrir à distance un peu de la géographie française. Bordeaux entre en résonnance avec la Géorgie qu'elle qualifie de « *country of wine* ». Leur choix est ainsi fait. Avant de quitter leur pays, la famille avait essayé de migrer au sein même de la Géorgie. Le couple avait habité en plein milieu des montagnes, et y cultivait ses propres légumes dans un cadre dont Ana se dit particulièrement nostalgique. Elle et son mari espéraient se trouver à l'abri des menaces de plus en plus virulentes d'un homme qui désirait prendre Ana pour épouse, quoi qu'il en coûte. Une mesure d'éloignement avait été prononcée par la justice mais l'homme semblait jouir d'un pouvoir sans limite et n'avait de cesse de retrouver la jeune femme. Ana me raconte que c'est même la police qui lui a conseillé de quitter le pays pour aller en Europe. En Géorgie, elle ne serait plus jamais tranquille. En arrivant, la famille dort une semaine dans un hôtel qu'elle avait réservé à l'avance (une nécessité administrative pour obtenir le visa). Ana et Giorgi achètent une voiture *via* un groupe *Facebook* de « Géorgiens en France » et dorment dedans avec leur fille pendant 13 jours. La demande d'asile les conduit ensuite à Périgueux, ville dans laquelle il et elles obtiennent un hébergement en CADA. Nous sommes en novembre 2019. Ana tombe enceinte. Quelques mois après leur arrivée, le confinement est annoncé. Leur demande d'asile est rapidement refusée mais le contexte sanitaire leur permet de conserver leur logement au-delà de la date de sortie initialement prévue. Cela ne dure cependant pas éternellement. En juillet 2020, la famille est mise à la porte. Giorgi a de sérieux problèmes de santé et Ana va accoucher d'un jour à l'autre. Il et elles sont débouté·es et vivent entre l'hôpital et leur voiture.

Souleymane.

Souleymane grandit dans un village de brousse en Guinée Conakry, d'une mère catholique et d'un père musulman. Sa mère meurt lorsqu'il est encore enfant. La famille de son père le rejette. Il travaille au champ avec un oncle et l'accompagne dans les transports et la vente de leur production. Lors d'un de leur voyage de l'autre côté de la frontière malienne, l'oncle l'abandonne dans la rue. Souleymane est recueilli par une femme qui le prend, me dit-il, « comme son fils ». Après des années de cohabitation, elle décide de l'envoyer en Europe et finance le voyage. Souleymane n'avait pas envie de venir en France mais il se sent obligé de répondre au désir de celle qu'il considère comme sa mère. Il traverse le continent africain, la Méditerranée puis l'Espagne. Il a 17 ans lorsqu'il arrive à Bordeaux et veut être reconnu mineur. Avant d'être « pris en charge » par les services compétents procédant à l'évaluation, il est « mijeur », dans l'attente et se confronte

au vide de l'accueil face au manque de places. Il vit alors plusieurs mois au « *Fort Life* », le squat « pour mineurs » géré par le *Squid*.

Matilda, Mark et Simon.

Matilda mène une vie « difficile » en Albanie. Elle travaille beaucoup, dans une usine de fabrication de chaussures. Mark, son mari, jongle entre son métier de peintre en bâtiment et des heures de travail en parallèle dans la même entreprise de chaussures que sa femme. Le couple éprouve des difficultés économiques et entre en conflit avec le propriétaire de leur maison. Elle rentre peu dans le détail mais me répète qu'elle et son mari étaient « résistants » et évoque des litiges avec la police, sur fond de corruption. Matilda et Mark viennent en France en bus, avec leur fils Simon alors âgé d'une dizaine d'années. La famille se rend d'abord à Nice pour rejoindre la sœur de Matilda, se lance dans la même procédure qu'elle – la demande d'asile – et est logée en CADA. Matilda parle de cette période de leur vie comme d'un temps « heureux », elle en éprouve de la nostalgie. Déboutée, la famille accepte l'aide au retour et rentre en Albanie pendant quatre mois. Elle reprend la route et cette fois-ci, va à Bordeaux où vivent le frère de Matilda et sa famille, dans un squat « pour famille », lui aussi géré par le *Squid*.

Ali.

Ali entame une longue route migratoire au départ de l'Irak. Coiffeur pour l'armée américaine dans la *« green zone »* de Bagdad, il raconte qu'il avait « une vie normale », était « bien payé », avait sa « propre voiture ». Il menait sa « propre vie » et avait « tout », jusqu'à qu'à l'attaque de la maison familiale par un groupe armé qu'il qualifie de « terroriste », en 2014. Ali n'avait pas projeté de partir. Il s'enfuit dans l'urgence, avec peu d'affaires, pour rejoindre la Turquie, en avion. Il y reste neuf mois, avant de poursuivre sa route à travers l'Europe. Il paye des passeurs pour traverser la Méditerranée sur un « petit bateau » en compagnie d'autres candidat·es à l'exil et rejoindre la Grèce. La première fois, ils et elles se font arrêter par la police. À la deuxième tentative, le bateau débarque en Grèce sur l'île de Tilos. Ali prend plusieurs bateaux, d'île en île, jusqu'à rejoindre la capitale, puis le nord du pays. Il alterne entre camps et hôtels. Avec des centaines d'autres « *refugees* », il traverse à pied la frontière macédonienne. Avec quelques autres personnes, il prend un taxi dans l'espoir de rejoindre la Serbie mais le chauffeur fait demi-tour et les renvoie en Grèce. « Et là, on recommence depuis le début… et on repaye ». Ils et elles marchent le long des rails « au milieu de nulle part », poursuivant leur route vers le Nord, sans avoir de destination précise en tête. Ils et elles mangent peu mais croisent la route de plusieurs fermes en Macédoine, dans lesquelles ils et elles font l'expérience de solidarités locales leur permettant de se nourrir. La rencontre de Mohammed, un égyptien, leur permet de poursuivre la route. Ils et elles le paient 1 400€ pour qu'il les conduise jusqu'en Hongrie. Le trajet en voiture

s'achève avant la frontière : contrôles policiers obligent. Ils et elles contournent le mur « anti-migrants »[372] à pied avec des guides expérimentés. Il est question de ne surtout pas se faire repérer. Ils et elles passent plusieurs jours dehors, avec peu d'eau et de nourriture (« un passeur nous a ramené un sandwich qu'on partageait à quatre »). Ils et elles parviennent à Budapest au bout de plusieurs jours, dorment à l'hôtel et recontactent Mohammed, qui vient les chercher et les conduit en Autriche. Ali précise qu'ils et elles étaient vingt-trois dans un véhicule fait pour accueillir sept passager·ères. C'est une fois arrivé à Viennes qu'Ali décide qu'il ira en Finlande. Il fait son choix par élimination stratégique. Dans la capitale autrichienne, il rencontre beaucoup d'Irakiens à qui il demande leur destination : Belgique, Allemagne, Suisse. Il constate que ces hommes « ressemblent aux personnes [qu'il a] fui[t] en Irak » et préfère s'éloigner d'eux au maximum. La Finlande lui semble une bonne option. Il « trouve un gars » qui lui achète un billet d'avion pour la Suisse et réussit à embarquer tandis que d'autres passager·ères se font arrêter par la police. Ali passe entre les mailles du filet : « de la chance » dit-il en riant. De la Suisse, il a une correspondance pour le nord de la Finlande. Là-bas, il vit dans un camp, parmi de nombreux·ses Irakien·nes. Il ne s'y sent pas en sécurité : « le frère de celui qui a attaqué ma maison, il était là ». Il dépose sa demande d'asile et obtient un hébergement à l'extérieur du camp (l'équivalent d'un CADA). Il se confronte aussi à l'hostilité d'un groupuscule identitaire xénophobe, « Les Soldats d'Odin ». Avec d'autres candidat·es à l'asile et des habitant·es de longue date, il milite pour sensibiliser les gens à « leur » cause. Il s'insurge de constater que la plupart des personnes qu'il rencontre sont, selon lui, ignorantes de la situation politique en Irak et ne savent pas vraiment pourquoi les gens comme lui peuvent avoir le besoin vital de migrer. Il fait de la sensibilisation en tenant un stand d'information dans la ville et en participant à un documentaire sur le pourquoi des migrations, à partir de son expérience personnelle. Il vit trois ans en Finlande mais obtient une réponse négative à sa demande d'asile. Menacé d'être reconduit en Irak, il décide de s'enfuir. C'est pour lui une question de survie. Il enchaine trains, bus et ferry jusqu'à rejoindre le Danemark puis l'Allemagne. Souvent, il se cache pour échapper aux contrôles policiers et s'estime « chanceux » de ne pas se faire prendre. Ce sont aussi les rencontres au hasard qui lui permettent de s'en sortir. On se croirait projeté dans une scène de film d'action lorsqu'Ali raconte certains passages de sa route en exil. « Dans le ferry, les contrôles de police ont démarré. Par chance, il y avait une fille en face de moi. Elle a appuyé sur un bouton, sur le mur. Une porte s'est ouverte automatiquement. Je pense que c'était un accès pour le personnel. Mais j'ai vu la police et je suis entré par cette porte. Et cette porte m'a conduit sur le pont du bateau » (Ali inspire profondément, il semble presque revivre la scène). À la frontière belge, le train est bloqué par une manifestation. Ali rencontre un Syrien et lui demande de l'aide pour trouver une alternative. Il lui conseille de prendre un *Flixbus* mais le chauffeur refuse qu'il monte à bord, faute de billet de bus. Il attend un prochain train. Il est sans cesse sur le qui-vive, pour échapper à la police. Il se sent vulnérable et a le sentiment de pouvoir être arrêté à n'importe quel moment. Ainsi porte-t-il le stigmate du « migrant ». Il prend ensuite un covoiturage jusqu'à Paris, puis un train jusqu'à Bordeaux. Il arrive le 18 avril 2018. « Les premiers jours c'était si bon ! J'étais tellement motivé.

[372] https://www.lemonde.fr/europe/article/2015/08/29/le-mur-anti-migrants-acheve-entre-la-hongrie-et-la-serbie_4740275_3214.html

Puis l'histoire recommence à Bordeaux : le combat[373] ». Il dépose une demande d'asile et est, lui aussi, en procédure Dublin et sans accès à l'hébergement institutionnel.

Cette sélection de morceaux biographiques pourrait se poursuivre longuement au regard du nombre important de personnes que j'ai côtoyées. En mettant en exergue la singularité de chaque parcours, ils permettent de reconsidérer l'individu derrière la catégorie de « migrant·es ». Mais ils donnent aussi à penser les similitudes, les points communs, ou pourrais-je dire, les grandes tendances, replaçant l'analyse dans un contexte qui englobe les réalités vécues par ces personnes. En effet, ces récits témoignent de faits désormais connus pour qui s'intéresse à la diversité et à la complexité des réalités migratoires à l'échelle-monde : les raisons de ces mobilités sont extrêmement diverses, les profils sociologiques des dits migrant·es sont hétérogènes, tout comme le sont les routes migratoires empruntées. Ainsi, à y regarder de près, la distinction entre « migrant·es économiques » et « réfugié·es » (Bertheleu, 2001 ; Morice et Rodier, 2005 ; Akoka, 2020 ; Diaz, 2021) fuyant leur pays pour des raisons vitales répertoriées dans la Convention de Genève, ne tient pas. De fait, mes interlocuteur·ices considèrent pour certain·es avoir dû sauver leur vie, pour d'autres être parti·es à la recherche d'une vie meilleure. Du reste, la frontière semble floue et fine. Si fuir une guerre semble, dans le sens commun, être l'évidence même de la nécessité de sauver sa vie, la procédure de l'asile force à repenser les évidences. Si toutes les personnes craignant pour leur vie bénéficiaient d'une protection sur le sol français, cela se saurait certainement. La demande d'une protection, incarnée par le droit d'asile, est passée au filtre de l'évaluation par l'administration, d'un dossier et d'une mise en récit de soi dans laquelle il faut fournir la preuve de sa légitimité (Akoka, *op. cit.* ; D'Halluin, 2004 ; Kobelinsky, 2007) à obtenir ladite protection. Mes interlocuteur·ices qui en sont écarté·es se tournent pour certain·es vers la demande d'un titre de séjour. Là encore, c'est un dossier qui est évalué, révélant l'aspect méritocratique de la régularisation (Palomares et Rabaud, 2006 ; Aubry, 2019 ; Di Cecco, 2020 ; Chauvin, Le Courant et Tourette, 2021), sans aucune certitude de l'obtenir. Prouver avoir souffert, prouver risquer la mort et/ou prouver sa présence et être suffisamment « intégré·e » devient une sorte de performance (Chauvin, Le Courant et Tourette, *op. cit.*) dont on peut, selon les circonstances, faire ressortir un aspect tragi-comique. C'est d'ailleurs ce que font certaines des personnes que j'ai rencontrées. Ali me parle du « jeu » (politique) dans lequel il a la sensation d'être malgré lui plongé. Il a le sentiment d'être un pion, balloté, peu considéré. Berlinda évoque elle aussi la rhétorique du jeu en utilisant celui des échecs comme métaphore : « la vie d'un migrant, c'est comme un jeu d'échecs où tu as tous les

[373] Ali emploi le terme « *struggle* », que l'on pourrait aussi traduire par « la lutte ».

pions pour jouer mais il y a des règles imposées qui t'empêchent d'avancer ». Elle explique, comme de nombreuses autres personnes avec qui j'ai discuté, cette frustration d'être « là » et d'être bloquée, contenue, réduite par moments à la dépendance de l'aide apportée par d'autres personnes, alors même qu'elle pourrait s'en sortir par elle-même, si on lui laissait le droit, si sa présence était rendue légale. La tragédie, c'est celle du temps qui s'étire vers un futur incertain. C'est un retour sur expérience que ces personnes acceptent de faire dans la relation ethnographique : le constat du temps qui s'est écoulé depuis le départ du chez-soi originel jusqu'à l'arrivée dans ce lieu nouveau symbolisant – au départ au moins – la possibilité de vivre (tout court, ou mieux). C'est, dans la continuité, le constat de l'impossibilité structurelle de pouvoir s'établir dans une « vie normale » et avec elle, la menace toujours planante, la quête perpétuelle d'une « *safe place* » comme dit Ali. Quotidiennement, cette quête c'est celle d'un toit ou dormir, d'une nourriture à avaler, au moins pour tenir, même sans plaisir. Le comique, c'est une manière d'endurer des logiques politiques et administratives qu'il faut apprivoiser et qui, même après des années passées en France, restent difficiles à comprendre. Pire encore, à accepter ou à encaisser. Ces logiques qui font système se révèlent par moment kafkaïennes. Alors l'humour intervient comme agent dédramatisant. Ali, par exemple, lors du tournage de *There is no time*, met en scène, face caméra, la quantité de papiers qu'il présentera le lendemain à l'agent de l'OFPRA, en disant, rempli d'ironie, qu'un jour il ouvrira un magasin de photocopies. Seulement, blagues et dérision ne suffisent pas toujours à garder pied. C'est la colère, la déception, la tristesse, l'inquiétude, l'angoisse, la peur qui souvent dominent. Et, la recherche coûte que coûte d'une quotidienneté la plus rassurante possible.

En prenant de la hauteur ou du recul face aux individualités en migration, c'est une forme de communauté de destins croisés qui se dessine. Certain·es ont voulu sauver leur vie ou celles de leurs proches. C'est le cas pour Ali, comme pour d'autres dont j'ai rapporté des extraits biographiques. C'est aussi le cas de familles, des mères souvent, qui cherchent à sauver leurs filles des dangers de l'excision – ce que me raconte Kumba lorsque nous buvons un café à *L'Éclaircie*, elle qui a fui la Sierra Leone et a perdu une fille sur la route. Certain·es ont voulu jouir d'un droit à la mobilité pour chercher à améliorer leur vie, leur futur ou celui de leurs enfants, comme c'est le cas de Thierno, que l'on a rencontré dans le chapitre précédent à travers ses expériences professionnelles d'ouvrier agricole puis de livreur à vélo et qui envoie de l'argent pour ses filles en Guinée. La migration est dans ce cas intimement liée au désir d'ascension sociale, pensé sur le temps long et à un niveau transgénérationnel : « pour ne pas que mes filles soient comme moi » me disait-il en espérant pouvoir leur offrir un jour de le rejoindre en France et leur payer des études, lui qui se dit « ignorant ». C'est alors un constat partagé qui anime et en quelque sorte réunit ces personnes, symboliquement au moins. C'est le sentiment d'être piétiné·es par un État hostile qui

les met à l'épreuve (« L'État n'est pas gentil avec les Blacks […] il ne nous respecte pas » me dit souvent Boubacar). C'est le sentiment d'être déconsidéré·e, réduit·e à un dossier, empêché·e, d'avoir des compétences gâchées et d'être tour à tour surveillé·e (contrôlé·e par la police et l'administration) et ignoré·e. « On est venus pour sauver nos vies », « je n'ai pas besoin d'une vie cinq étoiles », « je veux juste vivre une vie normale », sont autant de phrases que j'entends prononcer de manière récurrente et qui, loin du registre du pathos, expriment avec force et concret les concepts de formes de vie et de politiques de la vie (Fassin, 2018).

Ces fragments biographiques permettent ainsi de penser les chemins de l'exil et avec eux, « la maison » qui a été laissée derrière soi – celle-ci étant entendue comme un espace construit, à la fois matériellement et symboliquement, dans lequel un groupe social s'organise (Mauss, 1968). Ils mettent ainsi en évidence la diversité des liens étroits entretenus de longue date (la famille notamment) ou plus récents (des amitiés qui se forment sur la route par exemple) et des liens « de circonstance » (telle l'interaction entre Ana et les agents de police lui ayant conseillé de quitter la Géorgie pour se sauver) au cours des péripéties vécues en amont de l'arrivée à Bordeaux. Certains de ces liens poussent à partir (comme le récit de Berlinda qui décide de se séparer de sa famille, le laisse entendre), ce qui ne présume pas nécessairement d'une rupture (ni totale, ni définitive). Au contraire, on voit avec le récit de Souleymane que sa mère d'adoption engage son départ mais le soutient financièrement[374]. D'autres liens sociaux facilitent la réussite du processus migratoire : plus ou moins contingents, plus ou moins éphémères, à l'image des personnes avec qui Boubacar partage des repas dans la forêt de Nador ou de cette femme du ferry qui permet à Ali de ne pas se faire repérer par la police[375].

Nous avons désormais un bref aperçu des défis que peut représenter l'exil, des liens qui précèdent l'arrivée, des diverses manières dont ces personnes qui prennent la route sont actrices de leur migration. Le continuum des expériences, allant du mal logement à l'absence de toit une fois arrivées à Bordeaux méritait, me semble-t-il, d'être examiné à la lumière de ces vécus. Explorons maintenant les univers d'hypermobilité et d'errance de ces personnes qui pensaient (ou espéraient) être « arrivées » à destination, en plein Bordeaux.

[374] C'est ce que nous avons pu constater plus largement lors du séjour de recherche à Conakry que j'ai effectué aux côtés de Chantal Crenn et de Léa Keller : les conditions de départ des « jeunes » font l'objet de différents récits y compris à l'intérieur de la famille et semblent être entourées d'un tabou, du moins face à nous, sur les incitations à prendre la route. Qui motive le départ ? Qui le finance ? De nombreuses familles s'endettent pour permettre à leurs cadets de rejoindre l'Europe (Bredeloup et Pliez, 2005), ce qui représente aussi le maintien d'un lien.

[375] Il serait intéressant de poursuivre l'enquête et la réflexion en questionnant plus en détails les liens qui se tissent sur les routes, y compris avec les « passeurs ».

4.2.2 Arriver : itinéraires précaires d'hypermobilité

Les pages qui vont suivre prennent notamment appui sur le travail de cartographie narrative et sensible (Mekdjian et Olmedo, 2016) que Berlinda et moi avons mené. Patrick avait tenu à nous présenter et nous nous rencontrions au Secours Populaire en 2019 (chapitre 3), très vite après le début de mon travail de thèse. À notre premier rendez-vous dans l'association, Berlinda me proposait une balade. Nous allions nous promener dans le quartier, en discutant. Elle me livrait déjà beaucoup sur sa vie. Je la rencontrais aussi durant quelques entrainements de rugby puisqu'elle était devenue l'une des joueuses d'Ovale Citoyen : au vu du nombre de personnes qui évoquaient avec joie cette association[376], je décidai de moi-même m'essayer à quelques reprises à ce sport. Elle prenait part avec engouement au projet de potager du Secours Populaire et dès les premières réunions, commençait à dessiner le futur potager en imaginant une scénographie de l'espace : où seraient plantés quels légumes, créée la « tour à aromates », installés le composteur et le point d'eau, la table, les chaises et le barbecue, comment tracer des chemins pour circuler entre les parcelles ? Elle aimait prendre des photos et rejoignait avec entrain le projet de « déambulation photographique » que nous impulsions au nom du projet *FOOD2GATHER*, avec les personnes volontaires, dans le cadre des AOC de l'égalité à Bordeaux[377]. Elle avait réfléchi, comme je le lui proposais, à un « parcours » dans la ville, où elle se faisait guide au fil des lieux qu'elle désirait nous présenter, ceux qu'elle considérait « marquants » dans son parcours d'installation. Elle nous avait donné rendez-vous à la Victoire où elle prenait des cours de français et nous avait conduites dans la salle de l'université où ces derniers se déroulaient, pour que nous puissions rencontrer certain·es de ses professeur·es et camarades apprenant·es. Elle nous faisait prendre le bus ensuite pour aller au Secours Populaire et y discuter avec les bénévoles présent·es, avant d'aller prendre en photo le terrain de rugby, puis elle nous conduisait « chez elle », au domicile qu'elle partageait avec Patrick et Marie-Claire.

Ces expérimentations et moments de partages créatifs ont coïncidé avec ma propre temporalité d'interrogations vis-à-vis des autres manières de mener un terrain d'enquête anthropologique. Les méthodologies créatives et coopératives (visuelles notamment) font l'objet d'explorations, de tentatives et de réflexions dans le milieu académique depuis de nombreuses années maintenant. Parmi les méthodes visuelles, on peut recenser la vidéo, la photographie, le

[376] Pour rappel, au *Gars Rage* puis au *Fort Life*, des militants du *Squid* (Jo, Paul, Franck) et des habitants exilés du *Gars Rage* puis du *Fort Life* (Thierno et Ilyes que j'ai déjà évoqués mais je pense aussi à Sekou, Alpha, Djibril…) étaient eux aussi devenus des joueurs. Boubacar qui était venu vivre dans mon domicile en colocation de l'époque avait aussi rejoint cette équipe à un moment donné.

[377] Les déambulations photographiques ont été réalisées en trio entre la photographe Cécile Quillien, le ou la participant·e et moi et ont fait l'objet d'une exposition lors des AOC de l'égalité à l'IUT Bordeaux Montaigne, sur la thématique de « l'accueil ». Je renvoie les lecteur·ices au chapitre préliminaire.

dessin ou encore la couture (Olmedo, 2011 ; 2015) comme outils d'enquête dont l'essence de la démarche se situe dans le principe de co-construction entre chercheur·e(s) et participant·e(s), dans l'interaction avec l'image (Pink, 2009). En allant au-delà de la seule intelligence verbale, les méthodes créatives prennent en compte la réflexivité des personnes au sujet de leurs propres expériences sociales (Gauntlett, 2007). Pour la démarche qui m'intéresse ici particulièrement, ce sont les travaux novateurs de deux géographes qui m'ont été de précieux outils à la fois technique et théorique : Elise Olmedo (2011 ; 2015)[378] et Sarah Mekdjian (Mekdjian et *al.*, 2014 ; Mekdjian et Amilhat Szary, 2015). La première a travaillé auprès des habitantes en situation d'analphabétisme d'un quartier populaire de Marrakech et la seconde parmi des personnes en demande d'asile ou réfugiées habitant Grenoble, confrontées de manière répétée aux épreuves administratives de « crédibilité narrative » (Kobelinsky, 2007 ; Mekdjian, 2016). Interrogeant toutes deux (Mekdjian et Olmedo, 2016) les limites des méthodes narratives traditionnellement employées en sciences sociales (notamment l'entretien enregistré, du point de vue de la violence symbolique qu'il peut représenter), elles expérimentent la cartographie dite « sensible et narrative » en renouvelant les règles de la sémiologie cartographique classique[379]. Elles en donnent la définition suivante (*Ibid.* : 16) :

> Nous appelons « cartographies sensibles et narratives » les expérimentations méthodologiques de recherche-création mises en œuvre à Grenoble et à Marrakech. Croisant des protocoles artistiques et scientifiques, elles sont narratives car elles s'appuient sur un processus narratif d'expériences géographiques intégré au dispositif spatial qu'est la carte. Ces cartographies sont aussi sensibles en ce qu'elles sont le vecteur d'expressions cognitives et affectives du vécu. Au-delà des données géographiques figurées, la cartographie est aussi pensée en tant qu'expérience sensible, dans la mesure où sa lecture implique non seulement le sens visuel mais aussi, dans le cas de plusieurs cartes présentées ici, le toucher.

À l'instar de ces deux chercheures, je me suis servie de la cartographie (mais aussi de la photographie et de la vidéo) comme un geste initial de médiation (*Ibid.* : 2), un outil qui puisse faire émerger des formes d'expression à la fois discursives et visuelles.

Le travail en coopération avec Berlinda me permet d'inscrire ma réflexion dans la lignée des travaux qui depuis longtemps montrent que les femmes migrent seules (Morokvasič, 1986 ; Reysoo et Verschuur, 2004 ; Catarino et Morokvasič, 2005 ; Kadri et Miranda, 2010 ; Schmoll,

[378] Je remercie particulièrement Elise Olmedo pour nos échanges « en *Zoom* » à ce sujet.
[379] Je renvoie également les lecteur·ices vers l'ouvrage *This is not an atlas* (kollektiv orangotango, 2018) et sa version raccourcie et traduite en français *Ceci n'est pas un atlas* (Zwer, 2023), montrant comment la « contre-cartographie » peut se faire outil de terrain au service des luttes et des mobilisations à travers le monde et non plus outils de pouvoir.

2020). En mettant en exergue le parcours de Berlinda dans sa détermination à s'installer à Bordeaux, ce travail montre aussi comment le fait de prendre la route seule pour venir en France, sans l'avoir prémédité, puis de faire tout ce qui est en son pouvoir pour « s'en sortir », est une manière pour elle d'engager un processus d'émancipation et d'expression de sa subjectivité (Fogel, 2020).

La carte que nous avons créée est l'aboutissement d'une coopération sur le long terme durant laquelle nous avons passé de nombreuses heures à discuter, tout en empoignant crayons, feutres, pinceaux et aiguilles. Nous sommes passées d'un récit de soi dominé par l'oralité, à un récit de soi visuel, dessiné, codifié, laissant la place à l'expression illustrée des émotions, parfois difficiles à raconter[380]. Ensemble, nous avons souhaité donner à voir l'expérience subjective de la ville, au fil d'une situation administrative, des débrouilles quotidiennes, des solidarités et entraides nécessaires pour affronter la précarisation (résidentielle et alimentaire notamment) et des amitiés qui naissent et permettent, elles aussi, de « tenir ». En plus de cinq ans de vie quotidienne dans le territoire bordelais, au moment où nous réalisons la carte[381], la jeune femme a connu des évolutions de traitement administratif. Celles-ci signent en quelque sorte des « étapes » marquantes dans son parcours, conditionnant à la fois la variabilité de son accès aux droits fondamentaux que sont notamment le logement et l'alimentation, et la légalité ou non de sa présence. De ce constat, nous décidons de réaliser un tableau dans lequel apparaissent trois cartes, correspondant aux trois étapes que Berlinda distingue : la procédure Dublin, la procédure « normale » et l'OQTF. À celles-ci, nous ajoutons un dessin, quatrième facette du tableau que nous nommons « L'enracinement & L'attente », illustration symbolique de son temps au présent et de l'incertitude du futur. Berlinda retrace ainsi avec moi sa trajectoire bordelaise, administrative, alimentaire, résidentielle. Elle se saisit de cet outil créatif comme moyen de témoigner, estime-t-elle, auprès d'un public large de cette tension entre vulnérabilité et agentivité[382]. Elle l'emploie également comme une « preuve » de plus à fournir à la préfecture, lorsqu'elle déposera sa demande de titre de séjour, me demandant de « faire un papier » attestant de sa participation à un projet universitaire et *in fine* de son « intégration ». La première étape représente neuf mois de la vie de Berlinda, à partir de son arrivée à Bordeaux. C'est celle par laquelle elle reste la plus marquée et qui anime en elle un fort sentiment d'injustice.

[380] En écrivant ces termes, j'ai une pensée pour le film documentaire *Difficile à raconter* (du titre original *Nô mëtî sîfâdhe*) réalisé en 2018 par Thierno Souleymane Diallo, retraçant les parcours de jeunes mineurs Guinéens installés à Bordeaux.
[381] Entre début 2020 et fin 2021. La Covid a mis en suspens la fabrique de la carte pendant plusieurs mois, mais les rendez-vous qui l'ont précédé et lui ont succédé se sont tenus sur des demi-journées hebdomadaires.
[382] Ce témoignage s'est concrétisé par la présentation de la carte à deux voix lors d'un événement sur le « pouvoir d'agir des femmes migrantes ». Un article que nous signons toutes les deux, en constitue un autre volet (Marchiset et Bela, 2023). Les mots qui y sont posés font l'objet d'une relecture et de discussions entre Berlinda et moi. Cette partie s'en inspire librement.

Cette temporalité de l'exil est celle sur laquelle nous avons le plus longuement travaillé. C'est la cartographie de cette première étape que je me propose de restituer ici. Elle sera tricotée à une réflexion plus large sur cette hypermobilité contrainte vécue de manières différentes par mes interlocuteur·ices et aux différents liens qui s'expriment en ces temporalités symboles de l'acmé de la précarisation, en croisant les expériences de plusieurs d'entre eux et elles.

***

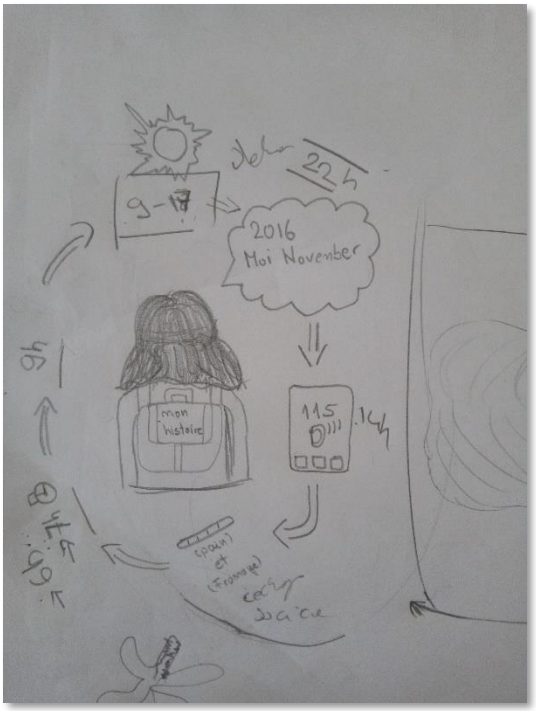
« Tu n'es jamais assurée d'avoir une place ».

25 novembre 2016. Berlinda arrive en gare de Bordeaux, l'inconnu face à elle et l'espoir d'un nouveau départ, marquée par une solitude à apprivoiser et l'apprentissage nécessaire d'une nouvelle langue. Sans manteau, saisie par le froid, avec son sac à dos qu'elle ne quitte jamais et une poignée d'euros en poche, elle observe ces gens qui défilent sous ses yeux. Perdue et pourtant arrivée à destination, elle se laisse guider, non sans une légère appréhension, par cet inconnu croisé par hasard, qui lui semble moins étranger que les autres. La langue commune permet aux langues de se délier. Le jeune homme comprend que Berlinda vient d'arriver et partage avec elle son expérience de l'exil. Il l'accompagne à la Plateforme d'accueil pour les demandeurs d'asile (PADA). Les premiers jours, les rendez-vous administratifs, le dépôt de la demande d'asile et la compréhension d'une situation qui sera désormais la sienne : Berlinda est en « procédure Dublin ».

Elle passe du temps à détailler ces neufs mois de dublinée. Sans logement, c'est l'errance qui caractérise son quotidien. Les nuits au centre d'hébergement d'urgence lui font l'effet d'un souffle d'air à l'intérieur duquel elle peut baisser l'attention et ainsi rattraper un peu du sommeil perdu lors des nuits sans repos. Ces nuits longues, assise sur une chaise dans la salle d'attente de l'hôpital, recroquevillée sur un banc le long de la Garonne, parfois dans un squat où elle ne s'éternise pas.

Berlinda dessine rapidement son avatar : de dos avec son sac pour unique bagage, sur lequel elle inscrit « mon histoire », et le temps qui passe et tourne autour d'elle. Elle représente le tourbillon temporel dans lequel elle se sent étriquée, faisant face à ces journées qui se suivent et résonnent en elle comme un éternel recommencement d'incertitudes. Ainsi, c'est la rue, la ville, qui prend l'allure d'une prison : elle met en mot et dessine sur la carte le sentiment d'être « enfermée dehors », ce qui, pour moi, fait écho au livre coordonné par Carolina Kobelinsky et Chowra Makaremi (2009). L'espace public, alors même qu'il n'a pas de murs frontières dans lesquels elle serait contenue, devient cet espace rétréci, dans une temporalité dilatée – pour faire le lien avec les travaux de Carolina Kobelinsky (2010) sur le quotidien des demandeur·euses d'asile en CADA. Elle représente, dans la ville, les endroits où elle dort, ceux où elle s'approvisionne et où elle mange. Là où elle apprend, se socialise, et aussi les endroits où elle se cache et les lieux qu'elle évite. Berlinda fuie particulièrement les zones fréquentées par la police. Elle les représente par un triangle rouge, symboles du danger perçu, témoignant à la fois de la fragilité de sa présence dans la ville et des tactiques développées pour échapper à la menace (Le Courant, 2022). En partant de Bordeaux, Berlinda m'emporte dans son voyage à travers son histoire. C'est à ces occasions qu'elle se met à me raconter son parcours biographique dont je transcrivais un morceau plus haut. Elle permet de donner à voir la complexité d'un quotidien en exil où tout n'est pas que misère et tristesse mais dans lequel il s'agit de poursuivre l'aventure entamée avant même son départ, celle qui raconte sa soif de liberté. Jamais facile, celle-ci ne saurait pour autant être réduite à une version misérabiliste. Elle consiste en un franchissement d'épreuves dont Berlinda tire une fierté qu'elle transpose sur le papier, tout en explicitant la douleur dans laquelle elle s'est forgée.

Figure 4. Brouillon : représentation du temps long, à la fois monotone et incertain.



Le sentiment de survie qui domine est directement en lien avec l'absence d'un logement dans lequel se reposer, retrouver de l'intimité, pouvoir inviter… C'est cette privation qui fabrique l'errance. L'hébergement d'urgence est une solution de repli aléatoire : « tu n'es jamais assurée d'avoir une place ». À chaque jour sa routine inconfortable, qui s'adapte notamment aux contraintes d'hébergement et météorologiques. Sur la carte, Berlinda dessine des horloges partout, symbole du temps long. Elle raconte :

> Tu es toujours dans une guerre avec toi. […] Ton pied te dit "Arrête ! Je ne peux plus marcher !" et ton estomac te dit "Punaise, j'ai faim !". Et tu es en train de partir aux rendez-vous, à gauche, à droite…



Figure 5. Carte de la première période : la procédure Dublin.

Être malade pour être logé·e.

D'autres personnes font des récits similaires de ballotement d'un (non)lieu à l'autre. Toutes ne sont pas dublinées. Berlinda elle-même aurait pu faire l'expérience prolongée de cette hypermobilité si elle n'avait pas été « malade », puis si elle n'avait pas rencontré Patrick et Marie-Claire et avec lui et elle, la possibilité de construire une nouvelle parenté en étant sous le coup de l'OQTF.

Durant cette temporalité d'errance, de nombreuses personnes avec qui je discute de leur vie sans domicile (ou de « sans-domicile » mais eux et elles-mêmes, à l'image des travailleur·es sociaux·ales, ne se confondent pas avec le public de « SDF français »[383]) racontent cet amalgame entre l'impossible intimité, l'hygiène limitée et le sentiment d'être sales ou de sentir mauvais, la difficulté d'être contraintes à la rue selon la météo et de gérer son propre corps (éventuellement celui de ses proches) lorsque celui-ci est malade ou abîmé. Ce corps malade (Musso, 2012), c'est dans le même temps une souffrance physique et morale associée à une grande fatigue et une opportunité à saisir pour avoir accès à l'hébergement. Comme le notent Elodie Jouve et Pascale Pichon (2015) au sujet des sans domicile fixe et de l' « expérience limite » que constitue l'absence

[383] Sur ce point, je renvoie notamment à l'article de Pascale Diretrich-Ragon (2017).

d'un habitat, le corps devient « prétexte ». Pour Berlinda, ce sont des certificats médicaux attestant de problématiques d'infections urinaires à répétition en lien direct avec l'absence d'un domicile et de toilettes propres (au double sens : des siennes et de la propreté), qui vont permettre d'appuyer son dossier pour qu'elle finisse par obtenir une place en CADA (en « logement diffus » dans lequel elle partage un appartement avec deux colocataires) lorsqu'elle est « dédublinée ». C'est une récurrence qui atteste aussi des manières dont les « migrant·es » font un apprentissage sensoriel, corporel et incorporé des logiques politico-administratives de l'accueil. Ali aussi me raconte accumuler les « preuves » de son « mal-être », psychologique en ce qui le concerne, un jour où je l'accompagne chez le médecin. C'est l'attestation d'une dépression et la prescription d'anti-dépresseurs qu'il ne consomme pas, me précise-t-il, qui lui permettra peut-être d'obtenir, enfin, une place en CADA lorsqu'il est demandeur d'asile. « On doit être malades pour être accueillis ! » s'insurge-t-il. Il « joue » alors avec les règles, tacites, de cet accueil conditionnel qui lui semble aléatoire. Dans le cabinet médical, le médecin devient quant à lui un complice. Ali lui expose sa situation, j'improvise une traduction. L'homme en blouse blanche entend, il compatit. Il a « l'habitude » de recevoir des hommes et des femmes dans des situations similaires. Il lui fait une ordonnance, puis refuse de lui faire payer la consultation et lui souhaite « bon courage ».

L'insoumission de Pedro.

Pour beaucoup d'hommes seuls, les « galères » résidentielles font fi du statut administratif. Face au manque de place dans les hébergements institutionnels, ils ne représentent pas le profil prioritaire (Dietrich-Ragon, 2017). D'ailleurs, j'en rencontre beaucoup dans les squats, qui brandissent leur récépissé avec colère, me montrant le morceau de papier témoin de l'inégalité face à l'accueil légalement prévu « pour nous » (les demandeurs d'asile). Pour nombre de personnes, ces galères (re)démarrent lorsque la demande d'asile est refusée. C'est le cas de Pedro, un Angolais de 20 ans et ses parents âgés de 60 et 70 ans à leur arrivée en 2018, qui s'abritent là où c'est possible avant d'obtenir une place en CADA puis à la sortie lorsqu'ils deviennent déboutés du droit d'asile. Des promenades dans les ruelles et des discussions dans des parcs publics et par téléphone avec Pedro (à partir de mai 2020), une situation d'entretien à mon domicile en mars 2021, puis une séance de tournage du film documentaire *Mezzé* (Crenn, Cinelli, et Bannes Wait, 2023) en août 2022, m'ont offert une compréhension approfondie et tangible de la vie à la rue de mon interlocuteur et de ses parents. Pedro me décrit longuement leur errance. Au micro-cravate lors du tournage auquel il se dit fier de prendre part pour raconter « son histoire », il poursuit sa narration en nous conduisant notamment dans le parking sous-terrain de la gare de Bordeaux, où lui et ses parents se sont cachés de nombreuses nuits pour dormir. Quand les membres de la famille n'obtiennent pas de place au 115, ils et elle, parcourent ainsi la métropole. Outre le parking sous-

terrain de la gare, Pedro et ses parents se rendent à l'aéroport à une bonne heure de transport du centre-ville bordelais ou à l'hôpital, où ils et elle essaient de trouver le sommeil entre les salles d'attente et les toilettes. Pedro se souvient aussi avoir passé beaucoup de temps dans le tramway pendant les heures de circulation. Dans ces différents endroits, la famille se débrouille pour ne pas se faire repérer et bénéficie, notamment à l'hôpital, d'une forme de « tolérance » de la part du personnel soignant qui leur permet de se reposer sur place alors que ni Pedro, ni ses parents, ne nécessitent de soins. De nombreuses autres personnes exilées que je rencontre me racontent aussi y avoir été de passage nocturne plus ou moins régulièrement, comptant sur ce lieu comme un espace ressource dans les moments où aucune autre solution pour se reposer ne peut être envisagée. Dans la migration, Pedro prend un rôle de protecteur. Il s'occupe de ses parents pour trouver où dormir, comment manger, s'occuper des procédures administratives… : « quand je fais une chose, je ne fais pas que pour moi. Je pense aussi à eux ». Ils ne connaissent personne à leur arrivée et ne parlent pas français. Pedro apprend. Il raconte avoir été en quête de cet apprentissage, allant de pair avec l'imprégnation des codes sociaux de cette société qui lui semble éloignée de « [sa] culture », comme il dit. Il se démène pour essayer de trouver des solutions, de limiter sa précarité et celle de ses parents. Cela passe par la fabrique d'un réseau. En parcourant la métropole il crée, petit à petit, des affinités dans des lieux qu'il comprend être identifiés à une aide potentielle. Parmi ceux-ci, figure un « restaurant solidaire » du quartier Saint-Michel qui pratique le concept de « plats suspendus »[384]. Pedro s'y restaure ainsi gratuitement de temps en temps et devient ami avec le patron. C'est ce dernier qui le met en contact avec Ovale Citoyen. Pedro ne connait pas le rugby mais le *leader* de l'association est enchanté de le voir rejoindre l'équipe : le physique de ce nouveau joueur d'1,90m à la large carrure est considéré comme prometteur. Cette rencontre, j'y reviendrai un peu plus loin, jouera un rôle aussi central qu'inattendu dans le parcours de tentative d'installation de cette famille angolaise.

Les tensions qui naissent de cette impossibilité de s'installer en poussent parfois certain·es à prendre des risques à la fois physiques et administratifs, pouvant exercer un impact fort sur leurs existences. C'est ce que raconte Pedro lorsqu'il se replonge dans les souvenirs de leur expulsion de l'hôpital. Alors que la famille avait l'habitude de s'y rendre régulièrement pour passer la nuit, le personnel décide, cette nuit-là, qu'elle doit quitter les lieux. Pedro me raconte ne pas en connaitre les raisons. Son père était malade. Il ne souffrait pas d'un mal justifiant une hospitalisation mais il n'était pas en « forme ». Il s'était assoupi sur une chaise. Pedro, inquiet, veillait sur lui. Lorsque

[384] Le concept de « plats suspendus » est une initiative dite « solidaire » où les client·es qui consomment dans un restaurant peuvent payer leur note plus chère afin de financer des plats (« suspendus » donc) à des personnes en situation de précarité.

l'agent de sécurité leur a demandé de sortir, le jeune homme a contesté. Face à l'insistance et la détermination de son interlocuteur, il a pris la défense de ses parents et s'est mis en colère :

> Ils ont essayé de m'intimider, tu vois. Ils étaient là pour m'arracher de là. Mais moi j'ai dit "si tu veux te battre avec moi, on va dehors". Ma mère me disait "papa [le nom affectueux qu'elle lui donne], ne te bats pas". J'ai dit [au vigile] "si tu le touches [son père], je ne me responsabilise pas [je perds la tête]". Ma mère qui me connait très bien elle m'a dit "je ne veux pas que tu ailles en prison pour ça". Ils ont appelé la police pour ça. La police est arrivée, à 5h. Ça avait commencé à 2 heures du matin. Il pleuvait. Quand le tram a commencé, on est sortis. La police n'a rien fait. Ils attendaient [de voir] si je réagissais. J'ai dit "j'ai du respect pour vous, le travail que vous faites, mais je n'ai pas peur".

Ce que raconte cette sortie de l'hôpital, la police témoin, prête à agir au moindre écart, c'est en creux une violence d'État invisibilisée qui s'insinue dans les interactions entre « établi·es » et « migrant·es »[385] lorsque les besoins vitaux des seconds ne sont pas satisfaits. Je rappelle ici comment je propose d'entendre la « violence », à la suite de Françoise Héritier-Augé (2005 : 17)[386] :

> Appelons violence toute contrainte de nature physique ou psychique susceptible d'entraîner la terreur, le déplacement, le malheur, la souffrance ou la mort d'un être animé ; tout acte d'intrusion qui a pour effet volontaire ou involontaire la dépossession d'autrui, le dommage ou la destruction d'objets inanimés (cela pour parler d'autres aspects de la violence contemporaine que nous laisserons de côté). Des violences se veulent légitimes : ce sont celles de la loi, et des peines appliquées à ceux qui l'enfreignent. Selon leur nature et leur diversité, elles posent la question des conditions de légitimité de la révolte et de l'insoumission.

Dans la situation de Pedro, l' « insoumission » du fils cherchant à protéger ses parents peut être lue comme un acte de résistance au péril de sa régularisation. Tenant tête au personnel de l'hôpital, Pedro se dit prêt à affronter l'institution hospitalière et policière pour défendre ce qui lui semble « juste », c'est-à-dire le refus de la mise en danger de la santé de son père âgé qui, à ce moment-là, était particulièrement vulnérable. Il sait que les répercussions auraient pu être fatales

[385] Je réemploie ici les guillemets car il faudrait mieux connaître la situation du vigile en charge de leur mise à la porte : est-il un « établi » ou un « *outsider* » ? Est-il tantôt l'un, tantôt l'autre, ou les deux à la fois ? En effet, pour poursuivre la réflexion entamée dans la première partie du chapitre 3, je note également à mesure des rencontres que je fais, que dans la dynamique de sous-traitance de l'emploi, de nombreuses personnes migrantes, même sans-papiers, occupent des postes de vigiles, notamment dans les lieux de consommation du type supermarché, boîte de nuit, magasins en tous genres… Pedro lui-même passera le brevet d'aptitude aux fonctions d'animateur (BAFA) et sera employé par un centre d'animation de la ville de Paris alors qu'il est « sans-papiers », peu de temps après qu'il a décidé de quitter Bordeaux.

[386] Je le « rappelle » dans la mesure où j'ai déjà donné cette précision dans le chapitre préliminaire.

pour son dossier administratif et *in fine* pour ses projets futurs si les choses avaient dégénéré. Pourtant, il décide d'agir quitte à perdre toute chance d'obtenir un jour un statut légal, témoignant ainsi son irréductibilité à une « identité de papiers » (Le Courant, 2022).

À l'instar de Berlinda, Pedro évoque la difficulté d'être dehors, surtout en étant malade. Pour lui, pas d'infection urinaire à répétition mais des problématiques d'ongles incarnés qui l'empêchent parfois de marcher à son aise et l'oblige à rester les pieds nus. Dans ces configurations précaires du quotidien, les quelques éclaircies apparaissent presque comme un luxe dont il aurait la chance de jouir. « Heureusement c'était l'été, je pouvais rester en claquettes ».

La contrainte des « solidarités ».

C'est dans ce contexte-là que la dépendance aux solidarités est à son paroxysme. Celles-ci se trouvent parfois là où on ne les attend pas, se font discrètes et même silencieuses, puisqu'elles peuvent reposer sur le « laisser faire » du personnel d'un lieu comme la gare, l'aéroport, l'hôpital, qui autorise, sans forcément le verbaliser et encore moins le formaliser, la présence de ces « migrant·es » sans-domicile (jusqu'à un certain point comme on l'a vu pour Pedro et ses parents). Souvent, ce sont des rencontres faites au hasard ou dans des lieux revendiqués de « solidarité » qui vont permettre de limiter la précarité résidentielle, de manière éphémère ou plus durable. Celle-ci peut passer par le don d'une tente : il s'agit alors de « faire du camping », comme me le dit Dafina lors d'un événement du Secours Populaire, avec une forme d'ironie. Cette mère de famille albanaise vivait alors avec son mari et leurs trois enfants au bord d'un lac pendant quelques mois d'été. La mise en acte de l'accueil passe aussi par l'hospitalité dans les domiciles de personnes qui décident de leur ouvrir leur porte, pour un repas, un week-end, une semaine, plusieurs mois, années, et parfois sans date limite, notamment lorsque l' « accueilli·e » devient un·e habitant·e à part entière (comme ce fut le cas pour Berlinda).

Derrière l'État inhospitalier, au cœur de villes ambivalentes sur la thématique de l'accueil, une diversité d'acteur·ices joue ainsi des rôles (sans toujours le conscientiser, ni le revendiquer), éventuellement complémentaires, dans les situations d'hypermobilité contrainte liées au sans-abrisme (Gardella et Chopin, 2013). Pedro et ses parents, Berlinda, Ali et la plupart des personnes récemment arrivées en France avec qui j'interagis, émiettent donc leur présence dans une ville *hostipitalière*[387]. Elles en habitent les interstices et recommencent chaque jour les mêmes trajets, dictés par les quêtes d'urgences journalières. Il faut manger et dormir, ou plus exactement, trouver où et comment le faire. Elles éprouvent une incertitude administrative qui imprègne l'esprit,

[387] Je reprends l'expression employée par Jacques Derrida, traduisant ainsi la tension entre hostilité et hospitalité. Ainsi titre-t-il en 1997 l'un de ses séminaires.

s'empare du corps en guidant leurs pas. Elles traversent alors la ville en s'accrochant à quelques points de repères qui leur permettent de moins se perdre.

Irrégulier·ères ou détenteur·ices d'un récépissé, ils et elles vivent dans un quotidien d'alternance entre déceptions et espérances, suspendu·es à une décision administrative (Agier, 2010). Ces temporalités marquées par la dépendance, parfois quasi-totale, aux processus de solidarisation pour la survie, indiquent que Bordeaux n'est pas « le bout du chemin »[388], ainsi que Berlinda raconte l'avoir expérimenté. Ces situations reflètent la vulnérabilité structurelle (Quesada, Hart et Bourgois, 2011 ; Fassin, 2018 ; Butler, 2019) des personnes exilées, qui se confrontent à des violences cumulatives. La face visible de ces dernières se manifeste aussi dans les interactions qui les lient à certains individus mieux établis qu'elles, qui leur offrent un soutien parfois très contraignant. L'expérience de Farida, puis celle de Pedro et ses parents, en donnent un exemple éclairant dont voici quelques extraits reconstitués à partir de nos conversations respectives et de la posture d'accompagnement que j'ai adoptée dans le cas de Pedro[389] :

Un hébergement autoritaire.

Farida, Nabil son mari, leurs deux filles d'une dizaine d'années et Adel, leur futur bébé, arrivent à Bordeaux depuis l'Algérie, par voies maritime (en zodiac) puis terrestre (en bus). Après sept mois d'hébergement dans un CADA, la famille est déboutée du droit d'asile et doit trouver des solutions pour échapper à la rue. Dès son arrivée en Gironde, le couple s'engage dans plusieurs associations, d'aide alimentaire notamment. Farida et Nabil se constituent ainsi un solide réseau qui va colorer leurs débrouilles à la fin de l'hébergement au CADA. C'est chez des tiers rencontrés dans les associations qu'il et elle fréquentent que la famille est logée pendant plus d'une année. Parmi les hébergeur·euses, une femme que Farida rencontre aux Restos du Cœur propose de les accueillir chez elle avec les trois enfants mais refuse la présence de Nabil. Celui-ci dort quelques jours dans le garage d'une association bordelaise d'aide alimentaire (Graines de solidarité) dans laquelle le couple est très actif, puis quitte la Gironde pour la Charentes, où il trouve un travail temporaire chez des particuliers. Pendant ce temps, son épouse se frotte à des complications relationnelles avec son hôte. « Elle a commencé à me dire "fais ça, fais ça, fais ça" […]. Dès fois je dormais pas, jusqu'à 2h du matin […]. Le matin jusqu'au soir, c'était trop : préparer à manger, faire le ménage… ». Elle me raconte que son hébergeuse lui demandait – pour ne pas dire ordonnait – de laver les poubelles dehors à n'importe quelle

[388] Entendu de manière métaphorique, le « bout du chemin » est symbolisé par l'horizon du statut légal permettant de se projeter dans un avenir choisi.

[389] Les rencontres régulières à *L'Éclaircie* avec Farida sont complétées par un entretien (mars 2021) dans son logement à *L'Éclaircie*. Les échanges informels avec Pedro, comme je l'écrivais plus haut, se sont accompagnés d'un entretien à mon domicile et d'une séance de tournage pour le film *Mezzé* (Crenn, Cinelli et Bannes Wait, 2023). Au-delà de la narration qu'il fait de son histoire, nous vivons ensemble un moment significatif de son expérience de précarité, durant lequel il me demande de l'accompagner.

heure, entre autres choses. S'ajoutent d'autres formes de violences et d'humiliations : « Une fois je faisais la douche à Adel. J'avais lavé mes culottes, je les ai mises sur le radiateur. C'était l'été. J'ai fait la douche à Adel, après j'ai trouvé qu'elle les a jetées [ses culottes]. Elle a dit "il y a un sèche-linge [étendoir] dehors". Elle les a pris, elle les a jetées ». La famille s'échappe de ce lieu d'hébergement devenu insupportable, quitte à prendre le risque de dormir dehors.

De promesses en abandon

Tandis que Pedro et ses parents sont à la rue, mon interlocuteur devenu rugbyman me raconte qu'à cette époque-là, il évalue les propositions d'aide qui lui sont faites, en observateur. Il se fait réflexif en somme. Il reste aussi méfiant, surtout lorsque les élans de générosité de certaines personnes lui semblent suspects. C'est le cas dans la relation naissante avec Greg, le fondateur d'Ovale Citoyen qui, selon Pedro, lui a « fait beaucoup de promesses » : obtention des papiers, d'un travail, d'un logement pour lui et ses parents. Autrement dit, tout ce qu'il espérait. Le *leader* de l'association essaie de lui trouver une place en squat mais ces derniers, selon Pedro, affichent complets ou ne sont pas adaptés pour accueillir ses parents âgés. Face à l'absence apparente de solutions dans la métropole bordelaise, Greg improvise une mise en relation lors d'un match organisé par l'association en décembre 2019. Il observe une spectatrice, venue encourager son fils, joueur de l'équipe adverse, sympathiser avec Pedro et saisit cette opportunité pour créer un lien. La famille angolaise se retrouve ainsi hébergée chez Pauline, une professeure des écoles de 55 ans, dans un bourg rural proche de Sainte-Foy-La-Grande (à un peu plus de 60km de Bordeaux). L'association lui affirme se porter « garante » de l'accueil de la famille, ce qui rassure Pauline qui fait cela pour la première fois. Les valeurs de « solidarité » qu'elle considère comme étant intrinsèques au rugby (un sport qui la passionne) ainsi que le climat familial dans lequel elle a grandi (sa mère, assistante sociale, prévoyait toujours une assiette supplémentaire « au cas où ») et son militantisme au sein d'une gauche qu'elle qualifie d' « autogestionnaire », ajoutent à sa conviction de « bien faire » en offrant à ces trois personnes un peu de répit. Tous les ingrédients semblaient réunis pour que la semaine durant laquelle une relation d'hospitalité allait lier ces quatre individus se passe du mieux possible[390].

Le tableau de cet accueil s'assombrit pourtant lorsqu'à la fin de la semaine, le *leader* de l'association ne vient pas récupérer la famille. Il devient évitant, répond peu au téléphone, s'efface progressivement. Pauline, Pedro et ses parents, le vivent comme un abandon et portent chacun·e une nuance de crainte et de culpabilité : celle de ne pas assez « bien » accueillir et de ne pas vouloir remettre des gens à la rue ; celle d'être un « poids » et de devoir affronter à nouveau l'épuisement de l'errance. Les quatre protagonistes font finalement vie commune pendant deux mois, en s'adaptant tant bien que mal à cette configuration inédite.

[390] La cohabitation entre Pauline, Pedro et ses parents a fait l'objet d'un article : voir Crenn et Marchiset, à paraître.

L'inquiétude qui gagne Pedro et ses parents face au silence de l'association (alors même que Pedro continue à venir aux entrainements de rugby) prend une ampleur supplémentaire car les « promesses » du *leader* s'étaient même étendues au-delà des questions résidentielles, administratives et professionnelles : il s'était porté garant des valises de la famille et devait aller les récupérer dans le centre d'hébergement d'urgence du 115 où Pedro et ses parents avaient dormi à de nombreuses reprises, notamment juste avant d'aller chez Pauline, puis leur restituer. Préoccupée pour cette famille avec qui elle s'est liée (avec Pedro surtout qu'elle considère, à l'issu de cette cohabitation, comme « son frère »), Pauline nous demande, à Chantal Crenn et moi-même, de mener l'enquête[391] tandis que cela fait déjà plusieurs mois que ses hôtes ont déménagé. Ainsi sommes-nous « prises » par cette histoire.

Lorsque Pedro et moi nous retrouvons à la gare de Bordeaux (où il arrive en bus depuis le village où il est hébergé chez une famille qui l'accueille pendant plusieurs mois, après la fin de la cohabitation avec Pauline), fin mai 2020, il me déroule en détails l'histoire du mystère qui plane autour des valises : celles-ci étaient pleines de vêtements, de chaussures de grande valeur pour Pedro qui chausse du 48 et peine à trouver sa pointure (d'autant plus dans les circuits « solidaires »), de documents administratifs, de précieux souvenirs d'Angola (la famille était arrivée en France en avion). Il leur était compliqué de toujours se déplacer avec toutes leurs affaires et la nécessité de disposer d'un endroit où les stocker se faisait de plus en plus sentir. Le règlement du centre d'hébergement d'urgence interdit aux employé·es de conserver les affaires des résident·es plus de sept jours après leur départ. Pour arranger la famille, le *leader* de l'association s'engage donc à récupérer l'ensemble de leurs bagages dans les temps et à les apporter chez Pauline. Sans nouvelle de ce dernier, Pedro fatigue mais continue de lui demander au moins une fois par semaine « où sont les valises », pendant les entrainements et par messages SMS. Les réponses se font attendre et sont évasives mais l'homme se veut rassurant : les valises sont rangées, tantôt chez lui « en sécurité » affirme-t-il, selon Pedro, tantôt chez un ami car elles occuperaient finalement trop d'espace dans son domicile. Après deux mois d'attente, Pedro prend une autre posture et réclame avec fermeté de récupérer ses valises. Greg continue de botter en touche, il commence à s'agacer aussi, accusant Pedro d'insister. Le confinement dû à la pandémie de Covid ajoute une complexité supplémentaire à la situation. Entre temps, Pedro et ses parents ont décidé (à l'initiative du jeune homme) de quitter le domicile de Pauline. Malgré la grande proximité qui s'est développée entre lui et elle, Pedro voulait la soulager du poids que pouvait représenter la présence de trois personnes dans sa maison, et se désendetter. Les parents de Pedro partent à Paris où ils s'installent temporairement chez leur fille « papiérisée », tandis que Pedro trouve une autre solution en campagne girondine : il habite pendant plusieurs mois dans une dépendance au fond du jardin d'un couple avec qui il se lie et s'occupe régulièrement de leur enfant.

[391] Dans le cadre de *FOOD2GATHER*, Chantal Crenn, Isabelle Techoueyres et moi interrogions aussi les interactions entre habitant·es historiques et nouveaux·elles venu·es en milieu rural. Chantal Crenn rencontre Pedro chez Pauline tandis que je fais sa connaissance à Bordeaux, saisissant ainsi les circulations des personnes exilées et de leurs soutiens dans un continuum de l'hospitalité entre ville et campagne (Berthomière et *al.*, 2020).

En mai 2020, soit cinq mois après la « promesse » de Greg, Pedro n'a toujours pas vu l'ombre de ses valises. Pauline, Pedro, Chantal et moi réfléchissons tous·tes les quatre aux scénarios possibles de leur disparition. Finalement, Pedro et moi allons chercher à résoudre cette affaire en parcourant la ville ensemble. Il me demande de l'accompagner au local de l'association de rugby pour confronter le *leader* face à la bizarrerie de la situation. Je propose à Pedro que l'on aille d'abord sonner à la porte du foyer du 115 dans lequel les valises avaient été en principe « récupérées ». Il accepte. Je sens la tension monter à mesure que nous nous approchons du lieu. Pedro et moi sommes reçus par une jeune femme qui se souvient exactement de ce qui est devenu « une affaire » et pour cause : elle a été, nous dit-elle, l'interlocutrice directe, par téléphone, du *leader* d'Ovale Citoyen. Elle nous raconte alors les nombreuses relances qu'elle a fait auprès de ce dernier pour qu'il vienne récupérer les valises, les rendez-vous où il n'est pas venu, les jours qui ont défilé, sans nouvelle. Comme la famille de Pedro était « connue » par les employé·es, ces dernier·ères ont décidé de faire une entorse au règlement en conservant les valises plus longtemps. Il leur était impensable de les jeter, ils imaginaient la violence que cela représenterait. Pourtant, face à la disparition de Greg, au bout de plusieurs semaines, cette jeune femme nous raconte, très gênée, que les valises ont fini par être jetées à la benne à ordure. Nous repartons la mine déconfite. Pedro s'effondre. Nous allons nous asseoir dans un parc pour qu'il puisse souffler. Il est en état de sidération. J'essaie de le consoler comme possible, maladroitement. Je l'écoute, c'est ce qui me semble le plus adapté. À sa demande, nous allons ensuite au local d'Ovale Citoyen. En marchant, nous imaginons différents scénarios. Je ne m'attendais pas à la suite.

Notre entrée n'est en rien fracassante : nous poussons la porte et avançons d'un pas mal assuré à la rencontre de Greg. Son visage se décompose mais il sauve la face et m'esquisse un sourire (nous avons, pour rappel, fait du bénévolat ensemble quelques mois auparavant lors des « distributions alimentaires spécial Covid » initiées par l'association). Il nous salue mais ne regarde pas Pedro. Le malaise est grand. Pedro reste en retrait, je sens que je dois parler, incarner sa « défense », comme si nous étions au tribunal. Greg me regarde et s'agite. Il se plante face à moi, fait des gestes dont je ne comprends pas tellement la cohérence et, étrangement, me parle en chuchotant. La situation me semble surréaliste, d'une violence qui me sidère, moi aussi. Je commence à parler et lui dit (de mémoire) : « Greg, Pedro et moi on vient d'aller au foyer… Les valises ont été jetées à la poubelle… ». Il s'avance, répond complètement à côté, ne répond pas vraiment d'ailleurs. Il s'adresse à moi en me disant que Pedro a « exagéré », qu'ils (les bénévoles de l'association) ont « fait beaucoup pour lui et qu'il en veut toujours plus ». Ainsi accuse-t-il Pedro de s'être mal comporté sans même fournir une explication sur les valises et encore moins s'excuser. Pedro finit par prendre la parole, il répète à plusieurs reprises que les choses ne vont pas se passer comme ça, il demande réparation. Greg nous abandonne. Paul, qui s'occupe en grande partie du suivi social de « leurs » joueur·euses prend le relai, nous conduit dans une pièce à part. Il est question de négocier le montant du contenu des valises. Pedro prendra le temps de réfléchir et de les recontacter. Nous partons.

Quelques jours plus tard, les négociations reprennent. Pedro exige 2500€. L'association lui en propose 1000. Pedro décide de refuser cette somme qu'il trouve ridicule : au-delà du matériel, il y a le symbolique, ces

objets sur lesquels il reste discret mais qui représentaient les souvenirs du pays qu'ils ont dû quitter. Comment en déterminer la valeur monétaire ? Pedro n'envisage pas de porter l'affaire en justice : il n'a pas de papiers, ni d'argent. Il me dit se « renseigner » pour savoir comment obtenir réparation et décide d'informer l'adjointe au maire de la situation. Il se dit qu'elle serait bien placée pour le défendre, elle qui est « chargée de l'accès aux droits, des solidarités et des seniors ». Il lui envoie un mail, resté sans réponse.

Outrée par cet « abandon » et ce « tissu de mensonges » (une réflexion que partagent Pauline et Pedro) de la part de Greg et de l'association *via* laquelle il revendique sa « solidarité », Pauline voudrait ne pas « en rester là ». Elle évoque la situation avec un ami encarté au parti politique La France Insoumise, t lui confie son désir de se confronter au *leader* de l'association, voire de le dénoncer dans les médias. Son ami politisé le lui déconseille. Cela aurait, selon lui, un impact négatif sur les « engagé·es » pour la « cause des migrants » alors même que celle-ci serait « déjà difficilement prise en compte » dans la société française, et fragilisée par les discours politique de droite et d'extrêmes droites.

Dans les mois qui suivent, Pedro entame une formation dans un centre bordelais qui associe la pratique du rugby à la formation aux métiers de l'animation et du sport, puis obtient son BAFA. Il quitte ensuite Bordeaux et s'installe à Paris où il trouve un emploi en tant qu'animateur et un logement à louer, tandis qu'il est toujours « non papiérisé ».

Ces récits montrent comment la proposition d'hébergement (dans le cas de Farida) peut glisser du service rendu vers une situation d'exploitation (Bouillon, 2003) où l' « aidant-hébergeur » peut se révéler tyrannique. Des « solidarités » revendiquées et qui bénéficient d'une forte reconnaissance de la part des pouvoirs publics au niveau local (les actions d'Ovale Citoyen sont saluées par la municipalité notamment, qui les finance en partie), se montrent aussi dans une sorte de zone grise de l'accueil des exilé·es (Roche, 2021) dans laquelle d'intenses rapports de pouvoir se (re)jouent. Dans la situation de Pedro, le lien au départ affectueux et tactique qui l'unit à Greg, bascule vers un registre violent qui reste tapi dans l'ombre. Georg Simmel (1995 [1908]) nous apprend que le conflit est intrinsèquement polyvalent et se révèle essentiel à la socialisation et au renforcement des liens. Dans cette situation, il aboutit davantage sur une rupture sans équivoque : la toxicité du lien « de solidarité » était devenue surplombante et les faibles possibilités de reconnaissance de tort subi par Pedro par des instances « décideuses », cumulées au refus de « papiérisation » de la part de l'État français, aboutissent alors à la quête de liens nouveaux. Il est question, pour Pedro, de poursuivre le chemin de la débrouille dans la tentative d'installation. En arrière-plan, les différentes prises de position autour du « cas » de Pedro, ses parents et leurs valises, mettent en évidence comment cette question de l'asile anime certain·es membres de la société

française, bien au-delà des cercles traditionnels de « solidarité » avec les « migrant·es ». On continue de voir comment cela entraine la fabrique d'une « économie morale » de la « solidarité », où se négocient les représentations du « juste » et de l' « injuste ».

***

Comment qualifier alors l'hypermobilité vécue par ces hommes et ces femmes, seul·es ou en famille à l'intérieur de la métropole bordelaise ? On sait que la mobilité est devenue une norme sociale positive dans nos sociétés contemporaines (Serfaty-Gardon, 2006). Le prolongement de la migration raconté par les parcours résidentiels que j'ai donnés à voir, dans la société d'installation, confirme que la mobilité ne recouvre pas le même sens pour chaque individu. L'angle de la mobilité renseigne ainsi particulièrement sur les inégalités : d'un côté on a affaire à des « mobilités survie », quand d'autres personnes peuvent jouir de « mobilités prestiges » (Le Breton, 2006, cité par Serfaty-Gardon, *op. cit.* : 15). La quête de liberté et d'une vie meilleure ou d'une vie, tout court, se trouve entravée par le chez-soi structurellement impossible ou empêché. Rendues hypermobiles, ces personnes migrantes « ne sont plus les "égaux" de personne » (Breviglieri, 2002). Elles racontent aspirer à « une vie normale », représentée entre autres par l'accès à un logement ordinaire, qui est pour elles un critère central. Ceci ne signifie pas qu'elles se situeraient à contre-courant des tendances contemporaines à la mobilité de loisir ou professionnelles, prégnantes dans nos sociétés. Ceci ne veut pas dire non plus que les questions du « chez-soi » et de l' « habiter » doivent être entendues du seul point de vue de la présence en un lieu unique – celui de l'immigré[392]. Cela signifie plutôt qu'après une route migratoire souvent longue et éreintante, elles éprouvent le besoin de pouvoir résider quelque part et d'y créer un espace à elles, avant d'éventuellement se projeter dans des mobilités choisies et socialement valorisées. Pour autant, l'habiter, considéré dans un espace plus vaste que le seul logement (Lefebvre, 1968), comme le fait d' « être présent au monde et à autrui » (Breveglieri, 2006), n'est pas une quête veine. C'est ici qu'il est intéressant d'intégrer à la question des mobilités celle des solidarités. Face à l'inhospitalité publique dominante, ces dernières incarnent la possibilité de se faire une place malgré tout. Petit à petit, c'est alors la ville qui fait l'objet d'une appropriation, même fragile. C'est ainsi que je comprends l'insistance avec laquelle

[392] En effet, le chez-soi est aussi celui ou ceux créés en amont de la migration, éventuellement sur la route De manière symbolique mais aussi de façon concrète : en faisant par exemple des allers retours (ce qui concerne surtout ceux et celles qui obtiennent un droit au séjour s'accompagnant de la possibilité de circuler sans craindre de ne pouvoir retourner en France légalement, mais s'observe aussi dans d'autres cas de figure comme pour la famille de Matilda retournée en Albanie quelques mois après avoir accepté l' « aide au retour volontaire ». Des personnes sans-papiers prennent également le risque de circuler. J'observe surtout cela pour des personnes vivant dans le territoire géographique européen), ou en investissant dans la construction d'une maison au pays natal. Cela renseigne sur les intentions et projections futures en termes de mobilité, et tord le cou aux idées figées séparant mobilité et sédentarité (Serfaty-Gardon, *op. cit.*).

mes interlocuteur·ices me parlent de Bordeaux comme d'une exception en matière « d'accueil ». Non pas celui que proposeraient les pouvoirs publics, mais la sensation d'être « bienvenu·es », en lien avec certaines initiatives dites de solidarités rencontrées localement, qui contrastent souvent (mais pas toujours) avec d'autres étapes des parcours migratoires (notamment pour celles et ceux qui ont vécu dans des zones de transit ou frontières, comme la forêt de Nador pour Boubacar, ou les camps dans d'autres villes européennes : les solidarités et entraides étaient prégnantes mais non liées à la possibilité ni au désir de s'installer dans ces espaces). Cet accueil, même dans toutes ses imperfections, permet de développer un sentiment d'appartenance à la ville, dans laquelle l'habitation reste toutefois à conquérir.

Dans ces contextes d'absence de logement, se révèle ainsi cette tension au cœur des solidarités. Essentielles pour survivre, elles représentent une possibilité de souffler à l'intérieur d'une ville qui peut se révéler hostile et de nouer des liens d'amitié et de nouvelles parentés mais symbolisent aussi la dépendance et la contrainte de ne pouvoir agir en égal, voire celle d'être exploité·es. Dans les temporalités a-résidentielles, mes interlocuteur·ices voient alors semer le trouble au sein même de leurs processus d'identification (Martiniello et Simon, 2005) : ils et elles se savent assimilé·es à des « indésirables » dans la société française (et au-delà en Europe) et ne désirent pas s'engluer dans une posture de « receveurs et receveuses » qui ne correspond pas à la manière dont ils et elles se définissent. Si faire du bénévolat peut permettre une forme de rééquilibrage, la possibilité pour elles et eux de s'engager régulièrement est rendue plus complexe du fait de ne pas toujours savoir où passer la nuit et combler son appétit. Vis-à-vis du logement, c'est la nécessité qui se fait guide au milieu des (non) lieux que ces personnes tentent d'apprivoiser, le temps de s'y abriter. Ce sont des tactiques et des arts d'habiter (de Certeau, Giard et Mayol, 1994) qui permettent d'avoir des repères, de faire ses marques, y compris dans un parking sous-terrain ou au pied d'un arbre dans un jardin public. En « *visitors* » (comme le dit Ali) ou en flâneuses, ces personnes deviennent, elles aussi, de fines connaisseuses de l'habitabilité de la ville (Breviglieri, 2002 ; 2006).

Difficile cependant de parler de « chez-soi », si l'on suit la définition qu'en donne Serfaty-Garzon (2006 : 19) :

> […] le chez-soi se construit dans la durée des gestes et dans des pratiques matérielles et symboliques qui aboutissent à un modelage et à un ordonnancement de l'espace qui font sens pour le sujet et qui ainsi contribuent à la construction de soi et à son identification au lieu habité. Ce n'est pas dire que seule la sédentarité, l'enracinement ou l'immobilité font accéder à l'appropriation du chez-soi. Mais la répercussion de l'œuvre – construire un chez-soi – […] souvent modeste et

> obscure, sur le sujet habitant, constitue le sens profond de l'appropriation, qui est ainsi intimement liée à la durée.

Sans possibilité d'habiter un logement rendu sien par le phénomène d'appropriation, ce sont « des droits fondamentaux qui relèvent du droit à la vie et conditionnent le maintien, l'identité et la visibilité de l'individu dans l'espace public » (Breviglieri, 2002) qui leur sont niés.

« Venir et vivre dehors, ça fait mal », comme le dit Berlinda. Être privé·es d'une habitation fragilise la présence au monde de ces personnes, qui redoublent d'inventivité pour continuer à faire des rencontres. En étant sans domicile, les liens à distance (de Gourcy, 2024) sont plus difficiles à entretenir, parfois semblent s'étioler. La honte de devoir avouer à ses proches la difficulté qui est en train d'être traversée (et qui, à la longue, peut être vécue comme un « échec ») se combine aux contraintes pratiques, parmi lesquelles l'indisponibilité d'un espace intime pour appeler et les difficultés matérielles pour recharger son téléphone. Le sentiment d'éloignement de son sol natal et de celles et ceux qui y habitent encore se trouve alors amplifié, se combine souvent au manque et à la nostalgie provoqués par l'absence (Breviglieri, 2010). C'est peut-être ce qui contribue à générer l'urgence ressentie de créer des nouveaux liens, soient-ils en partie « contraints ». Il est question d'essayer d'apaiser les souffrances de l'exil.

Pour approfondir la compréhension de ce qui se produit dans les temporalités d'arrivée où mes interlocuteur·ice font face à l'absence de domicile fixe, arrêtons-nous à présent sur la question alimentaire. On a vu en effet dans le Chapitre 3, que celle-ci est indissociable de la question du *home* (Matta, de Suremain et Crenn, 2020). Je prendrai plus précisément la « faim » comme axe de réflexion, dans le but de faire ressortir les liens qui émergent autour des tentatives qui visent à la satisfaire.

4.3 La faim : anatomie d'un sentiment pluriel

> *"[…] food plays a critical role in migrants' everyday lives. Sourcing, preparing and consuming food, together with feeding others, are some of the most immediate and pressing concerns migrants face and […] these processes can be a mechanism of security, empowerment and affiliation with others, just as much is can be a site of difference, marginalisation and uncertainty"*
>
> Emma-Jayne Abbots, 2016.

Il est consensuel de dire que la nourriture est une nécessité vitale. Du point de vue physiologique, la nécessité de s'alimenter répond à une manifestation du corps : la faim. Ceci nous

renvoie à la fonction biologique de l'alimentation : l'incorporation de nutriments permettant d'être et de se maintenir en vie. Une telle définition nous prive en revanche des autres dimensions d'un phénomène qui n'appartient pas exclusivement au domaine médical, de la santé et de la nutrition. Pour saisir la faim dans sa globalité, c'est-à-dire en tenant compte de ses dimensions sociale, culturelle, intime, politique, je partirai ainsi de la définition qu'en proposent Pierre Janin, Natalia La Valle, Anne Lhuissier et Thomas Ribémont (2021) :

> La faim est d'abord une sensation immédiate traduisant le besoin de manger, compte tenu de nos exigences physiologiques individuelles, exigences physiologiques que l'animal humain satisfait par des moyens institutionnels, suivant des règles sociales et culturelles (Aymard, Grignon et Sabban, 1993). Elle renvoie aussi à un manque cruel d'aliments qui fait qu'un individu souffre de faim. La faim présente donc ce caractère dual : tantôt phénomène physiologique banal, éprouvé au quotidien, voire inhérent à tout système social ; tantôt une meurtrissure, un mal à éradiquer dans un monde de disponibilités, voire d'abondance.

Ainsi, la part biologique de la faim ne peut se penser en dehors du social et du culturel. La dimension du manque et de la privation est quant à elle profondément politique. Comme l'écrivent les auteur·es précédemment cités, « la faim s'insère presque toujours […] dans des rapports de pouvoir, de domination, de conflictualité, mais aussi parfois dans des formes d'arrangement et de consensus, figurant autant de "batailles" de la faim ». Les auteur·es prennent le parti de la faim comme objet, la préférant au concept d' « insécurité alimentaire et nutritionnelle » qui, disent-ils et elles, opère une mise à distance « au risque d'euphémiser et de réifier cette réalité ».

Interroger la faim de mes interlocuteur·ices m'a permis de faire émerger les manières dont les différentes dimensions intrinsèques de l'alimentation s'expriment dans les temporalités de survie précédemment décrites. En poursuivant le récit de ces hypermobilités passées au filtre de l'alimentation, nous allons regarder de quelles manières ces personnes essaient de mettre en œuvre une multitude de possibilités de « se maintenir » (Breviglieri, 2002). Le maintien de soi est entendu, à la suite de Marc Breviglieri (*Ibid.*), comme le fait pour un individu de préserver le sentiment d'une cohérence dans la manière dont il s'identifie, et d'être en capacité d'apparaitre en public et d'entrer en relation avec d'autres individus. Je propose ainsi de considérer la nourriture comme un objet particulièrement instructif pour la compréhension des manières dont ces hommes et ces femmes en quête d'un toit et de liens, habitent leur(s) monde(s). En d'autres termes, pour reprendre une célèbre formule de Martin Heidegger, prononcée en 1951 à l'occasion d'une conférence intitulée

« Bâtir Habiter Penser », regardons l' « être-au-monde-et-à-autrui »[393] de ces personnes venues d'ailleurs poussées à la « mobilité survie » (Serfaty-Garzon, 2006).

4.3.1 Pérégrinations alimentaires de « migrant·es » en errance

Pendant le tournage de *There is no time*, Ali nous conduit sur les quais de Saint-Michel. Il désigne un arbre, « le mien » ironise-t-il, celui sous lequel il eut l'habitude de passer quelques nuits pendant ses premiers mois bordelais, à moins que d'autres ne s'y soient installé·es avant lui. Il raconte que le matin, « des gens venaient nous apporter des jus, des trucs comme ça. Du chocolat chaud, des croissants, du café » et que ces personnes prenaient le temps de leur donner quelques informations. Il poursuit :

> Ils te disent où est-ce que tu peux avoir un repas gratuit : par exemple au *Gars Rage* [il se réfère aux *Chorbas sans frontières*], à l'Athénée Libertaire [après l'expulsion du *Gars Rage*]. Là-bas, les gens commencent à parler avec toi. Ils te demandent d'où tu viens, quelle est ton histoire, quelle est ta situation. Si tu n'as pas d'endroit où dormir, ils te proposent une place là où y en a, si y en a. Dans un squat par exemple. Et puis ils te disent comment te faire aider pour ton dossier administratif, ils te donnent des noms d'associations et leur adresse. L'ASTI par exemple. Mais y en a d'autres.

En se replongeant dans ses souvenirs, il nous embarque ainsi directement au cœur du réseau qu'il s'est tissé d'emblée. C'est comme cela qu'il fait la connaissance de « Sam et Nicolas ». Ali parle d' « aide » pour qualifier le lien qui les unit au départ. Puis, leur entente a débouché sur autre chose :

> Nicolas m'a invité chez lui [à Saint-Michel]. Il vivait en colocation avec des amis à lui [dont Sam]. C'est là-bas que j'ai fait la fête pour la première fois à Bordeaux ! Et ensuite il m'a donné une clé pour que je puisse venir chez lui pour dormir quand je n'avais pas d'autres solutions. J'y ai dormi plein de fois. Et souvent on allait jouer au football sur les quais. Une fois, on a cuisiné ensemble des *dolmas*… Ensemble, on a roulé les feuilles de vigne qu'on a farci avec du riz, de la viande hachée et des légumes coupés tout petit… [il me montre une photo qu'il a prise de ce moment de confection des *dolmas*]. Donc oui, Sam et Paul, ils ont été bien plus que des amis.

Ainsi, Ali ne s'installe pas chez Nicolas mais y trouve un endroit refuge où retrouver des amis de temps en temps, où allier ses besoins vitaux (manger, dormir) à une ambiance festive dans laquelle il fait aussi de nouvelles rencontres, amoureuses parfois, me confie-t-il timidement. Le reste

[393] Cette conception de l'habiter d'Heidegger est notamment reprise par le philosophe Thierry Paquot (2005).

du temps, Ali marche beaucoup, il veut découvrir la ville par lui-même. Il apprend à se repérer, surtout dans le quartier Saint-Michel où il développe un sentiment de familiarité : il commence à s'y sentir à l'aise. Cela passe aussi par la maîtrise de l'offre alimentaire locale. Il découvre les ruelles où manger dans des « restaurants turcs » une alimentation qu'il reconnait. Il me fait une description : « j'y mangeais parfois un genre de pizza. C'est pas vraiment une pizza. On appelle ça "viande et pain" [en arabe] mais ça ressemble à une pizza. Avec un peu de piment. C'est moins cher [qu'une pizza] et c'est vraiment goûteux ». Il décide cependant d'y limiter ses venues car il constate que la police y est souvent présente, probablement en raison « du trafic de drogue » selon lui : le sentiment de sécurité qu'offre la ville est toujours susceptible d'être menacé, jamais assuré. Il préfère s'éloigner de tout ce qui pourrait, pense-t-il, lui porter préjudice, la régularisation en ligne de mire. Il poursuit cependant :

> Saint-Michel, ici je peux voir le monde entier. Différentes nationalités, différentes personnes, différentes cultures, différents… tout est différent ! Et tu peux simplement les regarder, ils sont tous ensemble. Et puis il y a le marché, tu peux y trouver des légumes frais : bons et frais ! Et puis, tu peux y boire un bon thé à la menthe. J'aime le boire. J'aime être à la terrasse des cafés.

À Saint-Michel, à travers les lieux identifiés comme « solidaires » (associations, squats), interstices où passer la nuit, domiciles de tiers devenus proches, lieux de consommation, Ali comme d'autres de mes interlocuteur·ices me racontent avoir commencé rapidement à développer le sentiment d'être un peu « chez eux » et « chez elles ». Parfois, Ali passe des nuits à marcher dans la ville. Dans ces moments-là, il découvre le « *Hangover* café », place de la Victoire où beaucoup d'étudiant·es font la fête dans les bars alentours. Il se rend dans ce minibus où une équipe s'applique à servir du café en faisant de la prévention liée aux risques de consommation de drogues, « presque toutes les nuits, genre vingt minutes, juste pour parler et boire un café chaud. Il faisait froid dehors… ».

On voit ainsi qu'Ali se créé un réseau en trouvant des espaces hospitaliers qui passent par l'alimentation, en alternant entre des lieux étiquetés comme « solidaires », d'autres où il peut venir en « ami » et d'autres encore où il agit en « visiteur » ou en « touriste » : plusieurs personnes me racontent se comporter de la sorte, dans une volonté de décoller l'étiquette stigmatisante de « migrantes », parfois de « sans-papiers » et « précaires » à laquelle elles se savent associées dans de nombreuses situations (lorsqu'elles font la queue pour récupérer à manger notamment et dans les services administratifs qu'elles doivent fréquenter dans le cadre du projet de régularisation).

Dans de nombreuses situations, le réseau que développent mes interlocuteur·ices est

composé de personnes identifiées comme faisant partie d'un groupe d'appartenance définis selon des critères tels que l'origine géographique, la langue, la religion, l'ethnicité, connues avant le départ en migration, sur la route, par la mise en contact de connaissances communes ou rencontrées une fois arrivées à Bordeaux. Des sociabilités locales racontent ainsi des liens transnationaux, parfois une commune expérience de migration récente. Ainsi Boubacar me raconte aller parfois manger « chez [son] petit », un plus jeune que lui, rencontré dans la forêt de Nador et croisé de nouveau au hasard des rues de Bordeaux. Davit et Levan se rencontrent au Secours Populaire, deviennent amis et commencent à pêcher ensemble pour perpétuer une pratique dont ils étaient tous deux familiers avant l'exil (chapitre 3). Salome, une femme de bientôt trente ans lorsque je la rencontre en 2020 à *L'Éclaircie*, me raconte qu'avant de trouver une place dans ce squat, elle dort dans la rue pendant une semaine avec son fils âgé de 10 ans. Tous·tes deux peuvent cependant manger et se doucher « chez des Géorgiens » installés qu'elle ca onnus « par des contacts » (elle reste évasive sur le sujet). *A contrario*, Ana me dit rester « méfiante » vis-à-vis « des Géorgiens », tout comme Ali au sujet « des Irakiens » : ces membres de la communauté nationale d'origine sont perçu·es comme des personnes pouvant représenter une menace pour leur intégrité physique et morale, en lien avec ce qui les a poussé·es à quitter leur terre natale (voir partie « biographies »). Cela ne les empêche pas de partager des temps de convivialité, particulièrement autour du partage d'une nourriture pensée comme un commun avec certain·es d'entre eux et elles, tout en prenant les mesures nécessaires à une certaine préservation de soi : Ana me dit par exemple ne rien raconter des raisons de son départ ni même indiquer son nom de famille. Ali, lui, raconte au sujet « des autres Irakiens » : « On boit un café mais je ne parle pas vraiment, juste *"Salam aleykoum"* ».

Par notre travail cartographique, Berlinda détaille elle aussi son quotidien alimentaire au sommet de l'incertitude vécue pendant ses neuf mois de dublinée et les rencontres auxquelles cette situation a donné lieu. Sans domicile, l'essentiel de la journée se passe dehors et dans les lieux où trouver un abri temporaire, un accès à internet, à une douche, à manger. Sans ou avec peu d'argent et pas d'endroit pour cuisiner[394], manger passe essentiellement par des prises alimentaires dans des associations et la récupération de denrées prêtes à consommer *via* les maraudes organisées en ville. Dans le rythme imposé par la vie suspendue aux aléas de l'absence de statut, Berlinda développe alors une routine qui se veut rassurante au début de son séjour à Bordeaux. Du centre d'hébergement d'urgence, où elle dort régulièrement, au centre-ville qu'elle apprivoise, elle suit les

[394] La Ville de Bordeaux, *via* son CCAS, a mis en place un dispositif, « Les Relais Popote » depuis 2015. Ce dernier consiste en la mise à disposition d'espaces pour cuisiner à destination des personnes sans domicile ou mal logées, prioritairement les familles hébergées en hôtel faisant l'objet d'une « orientation » par les travailleur·es sociaux·ales. Les personnes migrantes que j'ai rencontrées n'ont pas mentionné avoir eu recourt à ces cuisines. En revanche, une rencontre en février 2020 avec deux animatrices de l'un des relais popotes de la ville a permis de confirmer que les familles hébergées en hôtel représentaient une part considérable des utilisateur·ices de ce dispositif.

rails du tram pour se repérer. Elle traverse Saint-Michel, les Capucins, le marché où elle achète un unique fruit, à moins que le marchand ne lui en fasse cadeau les jours où son porte-monnaie ne le lui permet pas. C'est du reste dans le centre commercial d'*Auchan* (couvrant trois étages, situé en plein cœur de ville et accessible en tramway) qu'elle s'abrite, rencontre, achète à manger. L'oreille tendue, elle est à l'écoute de sa langue maternelle et commence à aborder des personnes par ce biais. C'est ce qu'elle fait partout où elle va et, comme toutes les personnes que j'ai rencontrées, elle va dans beaucoup d'endroits : bibliothèques, centres commerciaux, associations d'aide alimentaire et autres lieux de sociabilités dans lesquels il est possible de « prendre » (à manger, des vêtements, un accompagnement administratif, des cours de français…) mais aussi de « donner » (Godbout, 2007) en devenant soi-même bénévole, ou de « rendre » (Mauss, 2023 [1925])[395] voire même de redistribuer : Berlinda me raconte ainsi qu'au début il lui arrivait de manger devant la gare et d'y partager son sandwich avec « un SDF » parce que, me dit-elle, « je voyais bien que j'étais pas la seule à être en difficulté et je pouvais pas manger juste moi et laisser l'autre personne me regarder ». Dans les endroits qui brassent énormément de monde, elle est présente en anonyme et se sent ainsi protégée : à l'abris des intempéries, en consommatrice potentielle, avec bien moins de chance *a priori* de subir un contrôle policier (contrairement à ce qu'elle voit en traversant certains tronçons de la ville, à Saint-Michel notamment), elle apparait noyée dans la foule, loin du banc des quais Saint-Michel où elle passe parfois des nuits entières. La dimension d'anonymat lui permet de se sentir plus libre de circuler, elle fait office d'une forme de « pellicule protectrice » (Pétonnet, 1987).

Elle se fait ainsi des « ami·es » auxquel·les elle fait souvent référence lorsque l'on se voit. Je comprends que ces personnes occupent une place de choix dans son quotidien depuis son arrivée. Certain·es sont installé·es de plus longue date, parfois ont obtenu un statut (ils et elles sont « régularisé·es »). Elle évoque ainsi « [sa] copine de Bergerac » (une Albanaise désormais installée en famille dans cette ville de Dordogne à l'Est de Bordeaux dans laquelle Berlinda passe des week-ends de temps en temps) qui, à l'époque, vivait dans un petit appartement à Bordeaux. Berlinda pouvait de temps en temps s'y replier, c'est-à-dire poser son sac, discuter, relâcher un peu de la pression ressentie, se reposer, y passer quelques nuits et partager des repas. Ce dernier point est d'importance puisqu'elle pouvait ainsi se restaurer d'une nourriture à haute valeur symbolique identifiée par la jeune femme comme « kosovare et albanaise »[396] tandis qu'elle ne disposait pas, comme je l'écrivais plus haut, d'un endroit pour cuisiner. Mais, ces plats

[395] J'ai exposé ce fait à partir de l'exemple du Secours Populaire, dans le chapitre 3. Plus largement, sur les questions liées au don et au contre-don dans le cadre de l'aide alimentaire, je renvoie au Chapitre 3 du livre issu de la thèse de Bénédicte Bonzi (2023).

[396] Sur la question de la « culture culinaire du Kosovo » sous l'angle des pratiques quotidiennes, entre « changement et continuité », je renvoie les lecteur·ices à l'article de l'anthropologue Arsim Canolli (2017).

« traditionnels » (elle cite par exemple le *byrek*, un plat à base de pâte filo farcie à la viande)[397] contenaient aussi une autre symbolique relative à l'ensemble du parcours de Berlinda. Elle qui avait pris la fuite pour décider de mener sa vie à sa façon du haut de ses 18 ans, ne savait pas comment reproduire les recettes qu'elle aimait tant. Et pour cause, elle n'avait pas voulu apprendre cette activité qu'elle associait au milieu domestique, à une posture de femme au foyer lui évoquant une forme de soumission qu'elle cherchait à fuir. En me racontant tout cela, Berlinda dessine sur la carte une maison où elle écrit « Amie ».

D'autres « ami·es » qu'elle se fait dans les premiers temps de turbulences à Bordeaux sont eux et elles aussi arrivé·es récemment et sont dans des « galères » similaires aux siennes. Ensemble, ils et elles s'apportent un soutien qui se manifeste notamment par un être-ensemble dans la ville afin de faire face aux difficultés et dans la mesure du possible, de les réduire. Parfois, ils et elles se donnent rendez-vous à *Auchan* ou font la route ensemble lorsqu'ils et elles ont dormi au même endroit (chez « la copine » où ils et elles étaient parfois très nombreux·ses, dans un squat, un foyer du 115, les quais Saint-Michel). Ils et elles y font des courses alimentaires en mettant en commun leurs économies et les chèques de service de 10€ que certain·es obtiennent dans des associations ou par l'intermédiaire de leur assistant·e social·e. À force de s'y rendre quasi-quotidiennement, Berlinda connait les rayons alimentaires du supermarché par cœur. Elle a étudié les prix, repéré les aliments qui lui semblait mangeables tant du point de vue de ses (dé)goûts que de son mince budget, de l'impossibilité de stocker, de cuisiner, de conserver. Lorsqu'elle est seule, elle choisit souvent entre un ennuyeux mais rassurant pain-fromage qu'elle dessine d'ailleurs dès le départ, et un « sandwich triangle » tout prêt : facile à transporter, peu couteux, dont elle reconnait les ingrédients, attentive qu'elle est à l'absence de porc dans sa nourriture. Lorsque les achats sont faits en commun, aux côtés de celles et ceux devenu·es ses compagnon·nes de route dans la précarité, elle peut varier un peu son repas, rompre avec la monotonie à laquelle elle s'habitue cependant tant bien que mal. Le « pique-nique » a alors l'avantage d'être partagé et de réduire la honte de manger seule qu'elle éprouve à ses débuts. Faute de pouvoir faire autrement, elle composait avec en se cachant sous un pont, à l'abri des regards indiscrets. « Chez moi personne ne mange seul, dehors. Ça ne se fait pas ». À cette époque, elle n'associait pas l'acte de manger seule dans l'espace public à une forme de « modernité alimentaire »[398] (Fischler, 1979 ; Poulain, 2002 ; Ascher, 2005 ; Tibère et Poulain, 2019)

[397] Elle décide plus tard des moments où elle désire cuisiner, lorsqu'elle dispose d'un logement en CADA, puis chez Patrick et Marie-Claire et dans l'appartement où elle habite au moment où j'écris ces lignes. Elle compose et recompose alors une nourriture quotidienne généralement « vite faite » et parfois initie une cuisine dit-elle « de chez moi » pour la faire découvrir à ses convives.

[398] Plus tard, elle me raconte s'être doucement accommodée à ces nouvelles normes et se sent à l'aise avec les prises alimentaires en solitaire et à l'extérieur – surtout à partir du moment où cela devient un choix qu'elle n'a plus le sentiment de subir.

mais bien davantage à une rupture de normes, significative de la distance autant géographique que symbolique qui la séparait désormais de « sa maison » natale. Elle se trouvait autrement dit en situation d' « anomie alimentaire » (Fischler, *op. cit.* ; Tibère et Poulain, *op. cit.*), ce qui peut être interprété comme faisant partie intégrante des souffrances de l'exil (Sayad, 1999).



Figure 6. Tranches d'un quotidien alimentaire sous contraintes.

La mutualisation permet aussi de contourner l'impossibilité de stocker la nourriture, surtout lorsque les achats sont effectués en chèques de service. Ce fonctionnement d'entraide, basé sur la mise en commun des ressources (financières, alimentaires) entre des personnes en situation de précarité similaire, permet à Berlinda et à mes autres interlocuteur·ices de jouir d'un choix supérieur à celui offert par les distributions alimentaires. Ils et elles peuvent aller en magasin, regarder, toucher, sentir et donc sélectionner les denrées achetées. Toutefois, ce système d'entraide reste faiblement adapté à l'absence d'un domicile, comme le critique la jeune femme :

> Les chèques de service de 10€, c'est bizarre. Tu peux pas bien t'en servir, tu peux pas acheter 10€ de saucisson et de fromage ! Comme t'as pas une maison pour ramener ta bouffe. Dans le foyer [le 115], t'as pas le droit de rentrer avec de la bouffe !

À plusieurs, ils et elles peuvent ainsi optimiser l'utilisation de ces chèques dont le fonctionnement ne prévoit pas la possibilité de rendre la monnaie en cas d'achats d'un montant inférieur à 10€. Cette facette de l'aide alimentaire, si elle s'inscrit dans une réinscription des personnes précarisées dans le circuit marchand tout en leur donnant « le loisir de choisir, relativement, [leurs] produits » (Retière et Le Crom, 2018 : 204), ne s'abstrait pas du système de contrôle dont ces dernières font l'objet et de la dimension morale sur laquelle se base l'aide

alimentaire (Gaberel et Ossipow, 2008 ; Delavigne et Crenn, 2016 ; Bonzi, 2021).

Les possibilités d'achats alimentaires s'amplifient ou s'amenuisent en fonction de l'argent disponible (en dehors des chèques de service que mes interlcouteur·ice me disent ne pas recevoir avec régularité ni en quantité suffisante pour combler la totalité de leurs besoins – encore moins de leurs désirs). Selon les cas, cet argent est celui qui a été sauvegardé depuis le départ et qui s'épuise à mesure des jours qui défilent, celui que des proches envoient par *Western Union*, puis celui qui est gagné par leur labeur (chapitre 3), en général plusieurs semaines voire mois après l'arrivée, le temps de se faire un réseau et généralement en ayant un endroit un peu plus fixe où résider. Un défi supplémentaire consiste à savoir où mettre cet argent à l'abri. Nombre de mes interlocuteur·ices font en effet l'expérience de tentatives infructueuses d'ouverture d'un compte bancaire, ils et elles essuient des refus de banques qui leur opposent leur « irrégularité », font la demande de papiers qu'ils et elles ne sont pas en mesure de présente, faute d'en disposer (documents d'identité que certaine·es ont perdus, titre de séjour)[399]. Dans l'errance, les « tactiques » (de Certeau, Giard et Mayol, 1994) reviennent alors à cacher de l'argent sur soi, dans ses sous-vêtements notamment. Par la technique du bouche-à-oreille *via* laquelle circulent de nombreuses informations, il s'agit aussi de comprendre dans quelle(s) banque(s) les chances d'être accepté s'avèrent plus nombreuses[400]. Les demandeur·euses d'asile disposent quant à eux et elles (en règle générale) d'une carte ADA (allocation pour demandeur d'asile) sur laquelle est créditée tous les mois le montant de l'allocation à laquelle la personne a droit. Un changement majeur intervient en 2019 puisque le système est repensé et que cette carte devient uniquement utilisable pour le paiement dans les commerces (alimentaires mais figurent également l'habillement, librairie, tabac, télécommunications…), non plus pour les retraits ni les paiements en ligne. L'annonce fait l'effet d'une privation de liberté supplémentaire. Le paiement en carte est certes dominant mais n'est pas possible dans toutes les situations d'achats – selon le lieu, le montant –, restreignant, contraignant ainsi un peu plus l'univers

[399] En 2005, un article de la revue « Plein droit » du Gisti fait déjà état des pratiques d'exclusion courantes auxquelles se confrontent les étranger·ères en situation précaire lorsqu'ils et elles essaient d'ouvrir un compte en banque, tandis que la loi de lutte contre les exclusions du 29 juillet 1998 ouvre l'accès au compte bancaire aux plus démuni·es (Baudet et Alaux, 2005).

[400] Les rumeurs (Morin, 1969 ; Crenn, 2017), avérées ou non, participent au quotidien des « migrant·es ». Ces dernier·ères se déplacent et apprennent la ville en se fiant plus ou moins aux « informations » ainsi répandues. Si ces rumeurs peuvent faire l'objet de déceptions dans la tentative de mimétisme, elles sont toutefois basées sur des expériences (même d'un tiers inconnu) réelles. Ainsi, de près ou de loin, certain·es de mes interlocuteur·ices connaissent « quelqu'un·e » qui a réussi à ouvrir un compte à la Banque Postale en présentant « seulement » un justificatif de domicile et une pièce d'identité. Je serai moi-même sollicitée à deux reprises pour réaliser des papiers attestant de l'hébergement à titre gratuit que je proposerais (au conditionnel puisque cela était faux) faisant office de pour ces personnes de justificatif de domicile, les accompagnant ainsi dans leur démarche d'ouverture de compte – à la Banque Postale. Je participerai ainsi à la circulation de la « rumeur » en évoquant « untel » qui a pu ouvrir un compte, auprès de certain·es de mes interlocuteur·ices en recherche d'une banque les acceptant. Aussi, la rumeur est-elle conçue ici « comme un échange routinier d'informations lors d'interactions sociales quotidiennes (Elias, 1997) » (Crenn, 2017 : 694).

des possibles alimentaires. Là encore, des tactiques illustrant les formes discrètes de résistance s'observent. Toujours liées à ces informations qui circulent, à ce bouche-à-oreille et ces rumeurs, aux liens tissés ici et là. Thierno me raconte que chaque mois à la date où l'ADA est versée sur la carte, il fait la queue, aux côtés de dizaines de personnes, dans un « supermarché » où le gérant accepte d'échanger de l'argent liquide contre un paiement en carte. Il en va de la possibilité d'employer cet argent comme ils l'entendent : d'acheter ce qu'ils désirent et de pouvoir envoyer de l'argent au pays, ce qui constitue un point nodal de certaines migrations, en lien avec des enjeux sociaux intrafamiliaux, de place, de statut, de reconnaissance et de préservation des liens entre « ici » et « là-bas ».

Ces débrouilles, mutualisations, ruses et autres tactiques permettent, dans la mesure du possible, de limiter les recours aux repas distribués dans les locaux de certaines associations d'aide alimentaire dans lesquels les situations d'interactions, surtout à l'arrivée et particulièrement pour celles et ceux dont la maîtrise de la langue française est limitée. Berlinda m'en fait un récit teinté d'humour, puisqu'au moment où nous créons la carte sensible elle n'a plus besoin de se rendre dans ce type d'endroits pour se nourrir. Lorsqu'elle va au Pain de l'Amitié, une association où elle a entendu dire qu'il était possible de s'y restaurer les midis pour 1€50, Berlinda est seule avec son sac et connait quelques mots de politesse ainsi qu'une phrase : « "Je ne mange pas de porc". C'est une des premières phrases que j'ai apprises ! J'avais peur de ne pas reconnaître la nourriture et de manger du porc malgré moi ! » (c'est ce qui oriente d'ailleurs ses « choix » de sandwichs à *Auchan*). Elle entre dans l'association, prend un plateau, imite les autres mangeur·euses qui font la queue dans ce « restaurant social (ou solidaire) » (ainsi nommé sur leur page *Facebook*[401]). Face à elle, des bénévoles lui proposent les plats du jour. Elle doit choisir mais ne comprend rien à ce que ces personnes lui racontent. Elle reste interdite devant cette nourriture inconnue qui devient source d'angoisse. Ces hommes et femmes face à elle haussent le ton, peut-être pensent-ils et elles qu'elle comprendra davantage ce qu'ils et elles lui disent ainsi ? La jeune femme s'interroge encore *a posteriori*. Elle me raconte, amusée, avoir été plantée là, face à un homme qui lui criait peut-être « tu veux du thé ou du café ?! » et à qui elle répondait par des gestes qui voulaient signifier « je ne comprends pas ! ». Elle n'y mange pas le plat principal par crainte qu'il contienne du porc. Elle se contente de pain et de kiwis. Sur l'instant, des personnes qui l'observent comprennent, peut-être, ce qu'elle traverse. C'est l'interprétation qu'elle fait en tous cas du comportement de ceux et celles qui entreprennent de lui faire don de leurs fruits et de leur pain. Elle accepte mais se sent gênée. Elle n'y remettra jamais les pieds.

[401] https://www.facebook.com/lepaindelamitie/?locale=fr_FR

Ainsi, même sous un haut niveau de contraintes, les subjectivités trouvent des interstices dans lesquels s'exprimer. Berlinda ponctue son récit de moments où elle prend le dessus ne serait-ce qu'en affirmant ses choix, ses goûts, ses dégoûts, même par défaut, même lorsque manger est davantage associé à la nécessité « de tenir » (comme le raconte Boubacar) qu'au plaisir. C'est parfois en prêtant attention à l'expression gourmande de leur amour pour la cuisine et de leurs savoir-faire que se révèle, par contraste, l'intensité du manque dans les périodes de pénurie. En mars 2021, tandis que nous sommes encore contraints par l'imposition d'un couvre-feu en lien avec le Covid, Pedro accepte de venir chez moi pour un entretien et prend le risque d'effectuer l'aller-retour depuis son lieu d'hébergement en campagne girondine[402]. Tandis que nous parlons de son parcours d'errance avec ses parents, il se met à me raconter son *fufu* :

> Sauce pâte d'arachide, pour faire une sauce avec le poulet. Pâte d'arachide. Un peu d'épinards à côté. Maggi pour assaisonner. Je coupe le poulet en morceaux, je mets du Maggi, des épices – je teste plusieurs épices. Un peu de vinaigre. Tu fais mariner 30 minutes, puis tu mets tes oignons, tomates, pas beaucoup. Ail ! J'ai oublié, dans la sauce condiment. Poivre. Et après tu mets l'arachide, la moitié de la boîte. Quand tu mets la pâte d'arachide, il faut être plus attentif parce qu'elle a tendance à cramer. De l'eau mais faut doser bien. Tu continues à mélanger, tu fais cuire à feu doux, toujours mélanger pour pas cramer. Les épinards, je les fais à côté. Avec oignons, de l'huile, ça cuit un peu, c'est pour accompagner. C'est avec *fufu*, semoule de blé fine mélangée avec farine et eau. Remuer vite et longtemps.

La passion avec laquelle il me décrit ce plat, mise en perspective avec la temporalité de l'errance, est saisissante. Pendant plusieurs mois sans logement, comment je l'ai déjà évoqué, Pedro et ses parents se débrouillent dans la rue :

> C'était surtout à la gare, sur des chaises. On a dormi dans les escaliers où j'avais habité, je connaissais le code. L'un à côté de l'autre, le sac par terre. On prenait des choses pour manger, du pain, de la brioche, des petits gâteaux, de la banane, des choses comme ça. De l'eau surtout. […] Le matin on allait toujours aux Restos du Cœur pour un café au lait et l'après-midi, manger des pâtes, haricots verts, lentilles et tout ça… mais le soir, c'était plutôt les petites graisses qu'on a gardé le matin, pour les manger le soir : petites brioches, petits gâteaux…et après dès fois on allait

[402] Il m'a semblé qu'en acceptant ce déplacement pour réaliser cet entretien, Pedro entrait dans une dynamique de contre-don : il m'a en quelque sorte « rendu » le soutien que je lui avais apporté dans « l'affaire des valises » et m'affirme ne pas craindre les contrôles policiers, alors même qu'il est à ce moment-là « sans-papiers ». Aussi, il est probablement question pour lui de mener une « vie normale » quoi qu'il en coûte, se saisissant de sa condition humaine (Augé, 2020) en refusant d'être réduit à une « identité de papiers » (Le Courant, 2022) : Pedro ne cesse de braver les dangers (comme à l'hôpital), se forme dans l'animation à Bordeaux puis travaille à Paris, fait du théâtre, se filme et poste des vidéos sur les réseaux sociaux, témoigne à visage découvert pour le film *Mezzé*…

> à la République pour prendre des soupes, des œufs et tout ça[403]… Des fois papa, maman ne veulent plus manger parce que toujours penser, réfléchir beaucoup et tout ça. Se dire qu'on a laissé notre maison en Angola, et qu'ici on dort dehors. Et qu'on avait notre vie en fait.

Ils et elle s'alimentent donc comme ils et elle peuvent, en dépendance à l'aide alimentaire. Quand il a un peu d'argent (sa sœur installée à Paris lui en envoie parfois[404]), il achète, comme beaucoup de mes interlocuteurs de sexe masculin et jeunes, un kebab ou un *french tacos* : peu couteux (ils fréquentent notamment ceux du Cours de la Marne, à 2€) et roboratifs. Pedro m'explique : « Ce sont des choses que t'achètes et tu manges, tu marches, tu manges[405]. Tu bois de l'eau, un coca, et c'est bon. En fait le but c'est de remplir le ventre. On mange, on prend des choses… ». Dans la complexité de ce qu'est « une vie », figurait, pour Pedro et ses parents, le *fufu* dont l'importance est gustative, symbolique, jouant un rôle heuristique, du corps à l'esprit : « C'est très important parce qu'on a grandi avec ça, et ça nous permet de dormir tranquilles ».

Lorsque « dormir tranquilles » n'est pas réalisable, l'appétit s'en trouve, comme Pedro le fait comprendre à propos de ses parents, bousculé. Cette maison en Angola dans laquelle il raconte que lui et ses parents avaient « leur vie » était le lieu familier où le *fufu* était préparé et dégusté. Le manque de cette « vie d'avant » se cristallise ainsi autour de certains plats et de l'ambiance et des rituels qui y sont associés. À la question de la « faim » dans toutes ses dimensions, se greffe donc la frustration et la nostalgie. Berlinda m'en parle, elle aussi, avec beaucoup d'émotions. Tandis que nous buvons un thé dans la maison de ses grands-parents d'adoption, elle se replonge dans les souvenirs des effluves de châtaignes fumantes inondant les rues bordelaises en pleine période de fête de fin d'année. L'odeur était un déclencheur puissant du « mal du pays », la faisant replonger dans des souvenirs d'enfance : enfiler ses chaussures, sortir ramasser les précieux fruits cachés dans les bogues piquantes, les cuire au feu de bois, les éplucher, sentir leur odeur et les manger en famille, comme un marqueur réjouissant des saisons d'automne et d'hiver. À Bordeaux, seule ou avec des ami·es eux et elles aussi sans le sou, Berlinda se souvient du manque ressenti, de cette « boule au ventre » provoquée, d'avoir eu « tellement envie » d'acheter des châtaignes et en être empêchée. Ainsi, le manque des proches en territoire lointain ressurgit aussi par la sollicitation des sens autour de l'alimentation.

---

[403] Les Restos du Cœur distribuent à manger dans un local le midi (le même que Sekou et Thierno ont aussi fréquenté) et sur la place de la République le soir. Ces deux lieux sont récurrents dans les parcours alimentaires des « migrant·es » précarisé·es ne pouvant pas cuisiner.

[404] Cette partie de la famille (biologique) reste une zone d'ombre dans l'enquête. Pedro y fait peu référence.

[405] Pedro raconte cela en marchant, au micro-cravate, caméra dans son dos, pendant le tournage du film du film *Mezzé* (2023) où il détaille ses prises alimentaires.

En évoquant la question de la « faim », dans son parcours d'errance bordelais, Boubacar me confie, lui, avoir « bu beaucoup de whisky », parfois peu mangé, lors des longues nuits à la rue, généralement dans l'entrée d'un parking sous-terrain. Il est un peu gêné de me dire cela et il tient à souligner en parallèle son « bon comportement », ce qui dans sa bouche signifie qu'il est irréprochable et « mérite » d'obtenir les papiers – preuve de l'intériorisation des attentes vis-à-vis des « étrangers » et probablement parce qu'il est face à moi, Française, et qui l'héberge à ce moment-là : ne représentais-je pas « la norme » d'une certaine manière ? Se sentait-il menacé d'être mis à la porte si j'émétais un jugement moral de sa consommation d'alcool ? Ces questions restent pour le moment en suspens. Pour s'alimenter, Boubacar me dit n'avoir eu recours à l'aide alimentaire qu'une seule fois. Face à sa faim, il préfère encore la privation, que de faire la queue dans un lieu dans lequel il se sent infériorisé socialement. Il ironise : « Je fais ramadan ! », même en dehors du mois de jeûne. Ainsi, la privation de nourriture se comprend à l'aune d'un contexte de pénurie qui touche Boubacar. Ce dernier ne jouit pas de la pleine liberté de décider de jeûner puisqu'il se trouve dans une situation où il ne dispose pas de nourriture en quantité suffisante. Les ressources alimentaires sont existantes mais ne lui sont pas rendues accessibles (Janin et *al.*, 2021). Ses capacités sont entravées : il ne peut pas choisir librement sa manière de se nourrir. Son comportement (le fonctionnement) est modelé par cette privation de liberté. La faim est en effet intimement reliée à la question de la liberté et à travers elle, de la régularisation. L'oncle de Boubacar, que je rencontrai par son intermédiaire lors de mon séjour de terrain à Conakry en 2022, l'exprime simplement en disant qu'« un homme qui a faim, ce n'est pas un homme libre ». En revanche, la privation structurelle de liberté n'annule pas sa quête ni son expression, bien qu'elle soit appauvrie. Lorsque Boubacar refuse d'avoir recours à l'aide alimentaire, préférant jeûner que d'être ainsi dépendant, c'est bien sa subjectivité qu'il cherche à exprimer, son choix et donc sa liberté, prise dans une situation d'intense contrainte. En ce sens, le corps se fait outil de résistance discrète (Scott, 2009).

Dans le même temps, son corps témoigne aussi de son histoire : au fil de conversations et échanges culinaires pendant notre cohabitation, Boubacar me parle de sa perte d'appétit. Caractéristique de son temps à la rue, cette perte continue d'imprégner son quotidien. Elle semble résonner avec son espoir diminué d'être un jour régularisé et par extension, avec sa liberté. Les mois puis les années qui passent et l'attente interminable, abîment sa capacité à se projeter dans un avenir choisi. Il fait des allers et retours entre le présent et le passé, comparant souvent sa vie « d'avant » et son quotidien de « migrant ». À Conakry, Boubacar raconte qu'il avait une « bonne » vie : un travail, un salaire, la perspective d'un mariage, une relation proche avec ses parents. Une « vie bonne » (Butler, 2014), c'est aussi dans sa bouche, celle d'un corps qu'il affectionnait, dont il était fier. Un corps nourri avec des aliments bons à penser et bien entretenu. Au moment où nous

discutons, des années après son départ et avec l'impression persistante de ne pas être vraiment arrivé puisqu'il est contraint de « galérer », son corps ne lui plait plus. Devenu le reflet de son exil, il est désormais jugé trop fluet, amaigri et en partie responsable de la difficulté qu'il éprouve à « rencontrer une femme ». L'appétit, celui qu'il a perdu face aux politiques inhospitalières, est le résultat d'une incorporation à l'image d'un parcours migratoire multi traumatique : difficile à raconter, difficile à avaler, difficile à partager. Pour contrebalancer et se « renarcissiser », Boubacar me raconte aussi éviter de « trop rester avec les *Blacks* à la Victoire », ce qui signifie qu'il alterne avec d'autres lieux bordelais où il estime pouvoir passer pour un touriste ou un habitant « Français », riche si possible. Je l'interprète comme une ruse de consommation visant à « normaliser » sa présence. Ainsi, de temps en temps, il s'octroie le plaisir de paraitre en affichant ses plus beaux vêtements et accessoires achetés à Bordeaux (chaîne couleur or, baskets *Timberland*, [« je mets mes Timber' » dit-il fièrement], lunettes de soleil noires), à la terrasse d'un des cafés les plus chics de la ville, en face de l'opéra. Il enchaîne éventuellement avec un repas frugal et peu couteux (mais familier) à base de pain baguette et de mayonnaise premier prix, un *French tacos* et parfois avec des périodes de jeûnes de nécessité économique évoquées précédemment. En travaillant ainsi son image (il fait aussi du sport de temps en temps dans les aires de « *street workout* »), Boubacar espère se donner davantage de chance de rencontrer une femme, « Blanche et blonde », me précise-t-il, qu'il espère un jour pouvoir « emmener à la Guinée pour la présenter à [ses] parents ». Un projet qui, en l'état, lui semble fortement contrarié (Le Courant, 2014) par l'absence de statut et de ce que cette situation fait à son corps.

Finalement, les pratiques et les discours de mes interlocuteur·ices ne donnent pas seulement à voir, dans les temporalités dites de « survie », les seules précarités. Un ensemble de liens de sociabilité et de lieux hospitaliers montrent les agentivités de ces personnes, sans pour autant nier les épreuves quotidiennement traversées. La notion d' « agentivité » (autrement travaillée sous le vocable d' « agencéité » ou encore du terme anglais « *agency* »), est globalement entendue, en anthropologie, comme se référant à une « puissance d'agir » (Laplante, 2021), notamment inspirée des travaux sur le genre de la philosophe Judith Butler – sans que cela fasse toutefois consensus (*Ibid.*). L'agentivité est ainsi entendue dans un rapport dialectique à la vulnérabilité (Butler, Gambetti et Sabsay, 2016), comme une capacité d'agir face aux contraintes structurelles dans lesquelles les personnes exilées sont prises (Aterianus-Owanga et Musso, 2017).

En contexte de migrations, l'alimentation joue un rôle complexe que les chercheur·es se sont appliqué·es à mettre au jour. Elle est impliquée dans la continuité d'un sentiment d'appartenance, d'une affiliation à un « chez-soi », dans les relations avec la société d' « accueil », la création de nouvelles subjectivités, ou encore, en tant qu'outil favorisant un « ancrage »

(Tibère, 2009 ; Crenn, Hassoun, Médina 2010 ; Abbots 2016). Plus encore, une enquête à Tel Aviv a montré qu'une nourriture familière permet aux personnes migrantes en situation d'attente d'injecter un sentiment de sécurité et d'empowerment dans leurs quotidiens (Sabar et Posner 2013). Dans des situations de non-accès à un logement où créer de l'intime, de l'hospitalité et des habitudes rassurantes, combinée aux allures de conquêtes que peut prendre l'approvisionnement en aliments « familiers », que dire de ce sentiment de sécurité ? Les temporalités d'errance étudiées dans ce chapitre montrent que c'est davantage le sentiment contraire – l'insécurité articulée à l'incertitude – qui domine. Pourtant, les pages qui précèdent permettent de comprendre que de la quotidienneté festive, gourmande, rassurante, s'insinue aussi en plein cœur de ces périodes difficiles. Les récits (oraux, dessinés) de mes interlocuteur·ices dressent ainsi un portrait complexe et cabossé mais rempli de nuances, des façons d'habiter en exil et de développer, même dans ce qui pourrait être qualifié de « non-lieux » au sens de Marc Augé (comme les centres commerciaux), des sentiments, même fragiles, d'être « chez-soi », entre continuités et discontinuités, en dialogue avec la terre natale et la quête de nouveauté.

4.4 « There is no time »

Je poursuis ici la réflexion autour de l'agentivité de mes interlocuteur·ices à partir du travail filmique réalisé avec Ali. Le court-métrage documentaire s'est matérialisé par un total de onze sessions de durée variable et parfois entrecoupées, selon les sujets abordés et les lieux de tournage. Nous avons alterné entre un format de caméra embarquée, suivant Ali dans les endroits où il nous conduisait (le *Fort Life* où il vécut plusieurs mois et le quartier Saint-Michel principalement ainsi que les déplacements à Paris pour son entretien à l'OFPRA) et un format d'entretien face caméra (dans une diversité de lieux dont le logement où il vivait à l'époque, chez une amie qui l'hébergeait à titre gratuit).

Son titre, *There is no time*, est basé sur l'une des phrases qu'Ali a prononcé à plusieurs reprises. Elle nous a semblé percutante (à Doriane Conti et moi – Ali nous « faisait confiance » et désirait nous laisser choisir) dans la manière dont elle résumait en quatre mots un des messages centraux qu'Ali désirait faire passer à travers sa participation : le temps long de l'attente dans un espace qui n'est pas tant « rétréci » contrairement aux CADA étudiés par Carolina Kobelinsky (*op. cit.*) qu'insécurisant par la façon dont il expose à la vue des passants et des agents de police.

Lorsque, pendant une séance de tournage, je demande à Ali la raison pour laquelle il a accepté d'apparaître ainsi, sa réponse ne se fait pas attendre : « Je n'ai pas besoin de retirer un avantage de ça. J'ai besoin de partager. Les gens doivent savoir pourquoi on [les "migrant·es"] est

vient ici et comment on vit ». Il nous raconte que ce n'est pas la première fois qu'il fait quelque chose pour « témoigner » : lors de son séjour en Finlande, il participe à une campagne de sensibilisation contre le racisme en prenant la parole dans un documentaire et rejoint une association de défense des droits des personnes exilées. Ainsi se saisit-il de notre relation et du lien d'amitié de travail que nous tissons comme d'un espace dans lequel chercher du soutien (auprès de « nous » qui sommes établies). Son ton est à la dénonciation, à la critique acerbe des États européens et de leurs politiques migratoires. C'est cela qu'Ali espère pouvoir faire passer, « pas tellement pour moi que pour les autres ["migrant·es"] » nous dit-il à plusieurs reprises. Face à la caméra, à l'anthropologue et à la cinéaste, Ali milite tout en replaçant la question de la faim au cœur de son plaidoyer. En appuyant sur les circonstances de l'urgence, de l'errance, de la privation de chez-soi, Ali nous entraîne dans son indignation. Il parle, souvent se lance dans de longs monologues (comme Pedro pendant le tournage de *Mezzé* [Crenn, Cinelli et Bannes Wait, 2023]), nous montre des photos, vidéos, articles de journaux qui appuient ses propos : il nous fait entrer dans ce qu'il vit comme un scandale politique, une ignominie, une menace pour sa vie ou plutôt, pour son envie de rester en vie. Il use souvent d'une rhétorique animale (chose que plusieurs autres personnes font dans nos conversations, j'y reviendrai) pour dresser son constat du traitement qui « leur » est réservé en France. Dans l'extrait ci-dessous, tiré des nombreuses heures de tournage, Ali compare la vie des personnes exilées à celle des « animaux » :

> Nos vies sont en-dessous de zéro. Nous sommes le niveau en-dessous de zéro. Donc il n'y a pas de respect, il n'y a pas de vie. Et, heu… oui. Les animaux vivent mieux donc. Parce que quand tu vis une vie où quand il pleut tu es dehors dans la rue, quand il fait froid tu es dans la rue et tu cherches un petit mur pour te protéger du vent, de la pluie… tu fais la queue pour prendre à manger et cette nourriture que tu vas manger, ce n'est même pas celle que tu as l'habitude de manger. Ou alors, tu vas manger mais ça ne va pas être… bon pour ton estomac, ou quelque chose comme ça. […] Ici en France, nous vivons dans la rue sans papiers. Nous apprécions les associations, ce qu'elles font pour nous. Que ce soit une petite ou une grande aide. Les plus grandes et les plus petites. Mais… ils font ce qu'ils peuvent tu sais. Ils vont peut-être te proposer un petit sandwich, ou parfois, je ne sais pas. Je ne prends pas beaucoup. Mais… même lorsqu'ils proposent à manger, ce n'est pas assez pour les gens qui ont faim, qui vivent dans la rue, qui mangent qu'une fois dans la journée. Et quand tu n'as pas de papiers, tu ne te sens pas respecté. Personne ne te respecte, personne ne te fait confiance, personne… ne veut sortir avec toi. Personne… ne veut te parler. Je veux dire, ils te parlent, mais tu n'es pas vraiment leur ami, parce que tu n'as pas de papiers. Je veux dire, c'est difficile de rejoindre un groupe de personnes parce que tu n'as pas heu… tu n'as

> rien. […] Par exemple, tu vas rencontrer une petite amie, aujourd'hui, une semaine. Après une semaine, elle va connaître ta situation. Elle ne va plus te répondre. Et ça, ça arrive souvent, genre heu… tout le temps. […] Ouais. Ce n'est pas une bonne vie du tout. Je veux dire, j'ai perdu ma famille, mon père par exemple. Mais maintenant, si je dis à ma mère tout ce que je vis, elle va me dire "viens ici même si tu dois mourir, ça sera mieux que ce que tu vis là-bas, comme un fou". Parce que… la vie, on ne la vit qu'une fois. On a besoin de beaucoup de choses, mais quand même… ce n'est pas une raison pour accepter cette vie. […] Comme n'importe quel animal dans la rue, je n'ai pas de papier, et c'est comme ça. Je n'ai pas honte de dire qu'on est comme des animaux, parce qu'ils font de nous des animaux. Et c'est ça la réalité. […] Parce que nous sommes des migrants […] Ce n'est pas agréable de ressentir ça au quotidien. Pour ton esprit… Tu aimerais pouvoir être dans ta terre natale, avec les tiens… mais tu ne peux pas. Alors pourquoi es-tu ici ? Je veux dire, pour moi c'est la question. Six ans de cette vie, sept ans de cette vie. Pourquoi je suis ici ? Pour faire quoi ?

Ce verbatim montre la vigueur avec laquelle Ali dénonce l'impossibilité de mener une « vie bonne » par la conjugaison des violences auxquelles les « migrant·es » se confrontent (pas de logement, une nourriture inadaptée et insuffisante, pas de papiers et *in fine* pas de possibilité de relations amicales ni amoureuse durables), tandis qu'hors caméra, il se montre bien plus nuancé (comme on l'a vu précédemment dans ce chapitre).

Puisque la question alimentaire (du corps, de la faim) s'est avérée finalement centrale[406], le discours d'Ali m'a poussé à faire le parallèle avec les travaux de Johanna Siméant (1993 ; 1998 ; 2009), mettant au jour la fonction politique de l'alimentation en montrant que les grèves de la faim des « sans-papiers » sont un outil de résistance et de revendications central. Cela est toujours d'actualité et illustre aussi la manière dont se construit la « cause des migrant·es » puisque des personnes engagées auprès des exilé·es « non papiérisé·es » mettent également leur privation au service de la lutte[407]. Si Ali (ni mes autres interlocuteur·ices) ne me rapporte pas d'initiative individuelle ni collective de ce type, consistant à « « "se faire violence" au nom de violences déjà

[406] Comme je l'écrivais dans le chapitre préliminaire puis dans le chapitre 3, l'alimentation m'a échappée bien des fois : elle m'était souvent présentée comme accessoire, secondaire, périphérique… par rapport à la question du logement et à celle des papiers.

[407] À Calais par exemple, un bénévole fait récemment (2023) une grève de la faim pour dénoncer les conditions de vie des « migrant·es ». En 2021, un prêtre et deux bénévoles font aussi une grève de la faim dans le Calaisis. À Bordeaux, en 2022, dix personnes enfermées dans le centre de rétention administrative cessent aussi de s'alimenter pour dénoncer leurs conditions de détention, ce qui n'est pas une première. https://rue89bordeaux.com/2022/05/nouvelle-greve-de-la-faim-au-cra-de-bordeaux/#:~:text=NewsletterLe%20cercle-,Nouvelle%20gr%C3%A8ve%20de%20la%20faim%20d'%C3%A9trangers%20en%20r%C3%A9tention%20administrative,%C3%A9tat%20d'une%20situation%20r%C3%A9currente.

subies » (Siméant, 1993), il est intéressant de regarder son engagement dans l'enquête anthropologique comme un autre type de mobilisation où s'entrelacent l'intime et le politique. Cela m'est apparu comme un résultat d'enquête : des liens de résistances émergent dans la relation ethnographique ouverte au processus de créativité.

J'invite les lecteur·ices à visionner le court-métrage documentaire en ce sens. À la suite de celui-ci, la dernière partie de ce chapitre sera focalisée sur la temporalité d'arrivée vers les squats du *Squid*, à partir des expériences de plusieurs hommes que j'y ai rencontrés. Il sera question de comprendre comment ces lieux de vie interviennent dans le parcours de ces exilés, à quels types de quotidienneté ils donnent accès alors qu'ils ne sont encore que des hébergements nocturnes, et quels liens sociaux permettent-ils de révéler.

Lien vers *There is no time* :

4.5 En route vers le squat…

Plus qu'une question de choix individuel, l'entrée dans des bâtiments (immeubles, maisons, hangars…) occupés par « voie de fait »[408], se comprend en mettant bout à bout, situations administratives, familiales, parcours biographiques et réseaux. Ce qui pousse mes interlocuteur·ices vers les squats n'est généralement pas un désir politique d'habiter « autrement » (contrairement à ce qu'on a pu voir dans le chapitre 2 à propos des « militant·es autonomes ») mais un besoin de trouver un refuge, tout court, comme on l'a vu jusqu'à présent. C'est donc bien une situation de précarité qui mènent les personnes exilées dans cette forme d'illégalisme, comme l'a justement analysé Florence Bouillon (2003 ; 2009). Les pages qui vont suivre racontent la spécificité qui réside dans les situations vécues et racontées par mes interlocuteur·ices (principalement des hommes, dans les squats du *Squid*) rejoignant, sans forcément le conscientiser au départ, les lieux appelés squats, résultats d'une expression politique particulière (chapitre 2) dans lesquels ils et elles ne peuvent pas toujours s'installer d'emblée mais où ils passent leurs nuits, parfois dînent, rencontrent de nouvelles personnes et ainsi poursuivent l'architecture de leurs tissus sociaux. Arriver en squat, découvrir ce que squatter peut vouloir dire, s'y faire petit à petit une place, sont autant d'expériences et d'apprentissages que je propose de regarder au prisme des liens pour la survie mais aussi pour la vie, en migration.

[408] La « voie de fait » est une notion du droit administratif qualifiant le mode d'occupation de bâtiments par des squatteur·euses (ils et elles y résident « de fait »). Elle s'oppose à la « voie de droit » désignant le mode d'habitation des locataires ou des propriétaires dans leur logement (ils et elles y résident « de droit »).

4.5.1 Découvrir le squat : le rôle des guides informels

Après un long parcours migratoire au départ de la Guinée, Sekou, la trentaine, a rejoint l'Europe en 2018. Il déplie face à moi l'histoire de ses premiers pas à Bordeaux le 11 octobre 2020, dans sa chambre au *Fort Life*, après avoir solennellement accepté ma demande d'entretien : Sekou me dit vouloir, lui aussi « raconter » sa vie à Bordeaux, notamment à travers son expérience « aux squats ». Nous nous côtoyons depuis le mois d'avril 2019, après une rencontre lors des *Chorbas* du *Gars Rage*. Il est 22h lorsqu'il arrive à la gare, le 15 juin, « jour de la finale de foot ! » me précise-t-il pour appuyer sur la densité de population à laquelle il se mêle dans la ville. Dans l'obscurité, il marche tout droit, le long du Cours de la Marne, dans lequel se succèdent plusieurs restaurants, *fast-foods halal* et *kebabs*. Au cœur de la foule, Sekou est interpellé par un homme : « directement quand il m'a vu, il m'a dit : "Ah toi encore, tu viens d'arriver" […] Parce que y a des gens, ils reconnaissent que tu viens d'arriver ». Sekou ne le connait pas, ne sait pas qui il est, ni s'il a lui aussi quitté son pays. Il ne le reverra jamais. L'homme en question lui achète à manger, « beaucoup de poulet ». Ensuite, il lui conseille d'aller place de la Victoire, un lieu très fréquenté, à quelques pas de là. Une zone étudiante, festive, centrale, qui constitue souvent un point de repère dans la ville, dans le prolongement de Saint-Michel. C'est un lieu dans lequel mes interlocuteur·ices « migrant·es » me donnent souvent rendez-vous et où j'ai, personnellement, développé des habitudes : l'université et sa bibliothèque, les restaurants à bas coûts, en font un point de rencontre récurrents entre ami·es et collègues. Beaucoup de « migrant·es » que je rencontre y passent du temps, en terrasse des cafés, sur les marches de l'université, sur les bancs publics. De nombreuses lignes de bus et une ligne de tramway permettent de se rendre un peu partout. Le marché des Capucins est à quelques mètres et la route la plus rapide qui y conduit est parsemée de nombreuses épiceries spécialisées dans laquelle il est possible de trouver des produits associés, entre autres, aux « cuisines africaines ». Les squats de Saint-Michel sont tout proches, certains lieux repères des solidarités sont aussi à proximité, alimentaires notamment[409]. À certaines heures, beaucoup de livreurs à vélo (*Déliveroo*, *Uber*) en situation de migration s'y retrouvent, en attendant la prochaine commande à récupérer. Lieu de socialisation, point de ralliement, d'approvisionnement, de travail (notamment dans les cuisines de restaurants, j'y reviendrai), la Victoire est aussi un endroit où profiter du *Wifi* (celui du *McDonalds* m'est souvent cité) et des cours de français proposés par une le collectif universitaire pour l'Accueil et l'Insertion des personnes Migrantes et des Exilées (A.I.M.E), dans les locaux de l'Université. C'est donc vers un espace stratégique que cet inconnu

[409] Parmi les lieux où manger sur place ou dans lesquels il est possible de récupérer une nourriture prête à consommer, figurent notamment le Pain de l'Amitié et le bus des Restos du Cœur (distribuant des soupes et sandwichs notamment). Des associations de maraudes passent aussi par la Victoire en distribuant des denrées aux personnes à la rue.

guide Sekou. Beaucoup de personnes s'assoient sur les marches devant l'Université. Elles y mangent, discutent, boivent, fument… Sekou observe cette nouvelle ville dans laquelle il débarque tout juste, depuis ces marches. « Après, y a un autre gars qui m'a vu, il m'a salué ». Cet homme s'enquiert de savoir si Sekou vient d'arriver et si « il connait » (la ville et où dormir). C'est ainsi que ce dernier prend le relais du premier guide. Après une halte à la Mosquée Saint-Michel, quartier jouxtant la Victoire, les deux hommes retournent du côté de la gare. Face à un bâtiment alors inconnu pour Sekou, son guide frappe à la porte et demande si une place est disponible pour y passer la nuit. Le lieu affiche complet. Les deux hommes se dirigent vers un autre bâtiment. Ils sont accueillis pour une nuit. Le lendemain matin, ils retournent frapper à la première porte. C'est ainsi que Sekou, comme beaucoup d'autres hommes que je rencontre au *Gars Rage*, découvre sur le tas, par le hasard de rencontres et face à la nécessité de trouver où dormir, le milieu des squats jusqu'alors inconnu, et les personnes – migrantes ou non – qui y vivent où y sont de passage, parmi lesquelles les militant·es du *Squid*. Thierno et Sekou font connaissance dans le premier squat ouvert par le collectif. Le récit de la rencontre entre Thierno et le *Squid* (le squat éponyme et le collectif) est assez similaire à celui de Sekou. En sortant de la gare, il avait passé la nuit dehors avec quelques compagnons de galère, occupant un petit espace à l'abri des regards indiscrets. Les bus s'y garent, les passant·es n'y passent pas, surtout le soir. Le dessous d'un pont permet d'être un tantinet protégé des intempéries. À y passer en pleine journée, nos sens en éveil permettent d'y déceler de nombreuses traces de présence humaine : reste de nourriture et de boisson, cartons, messages tagués sur des recoins de murs, traces de corps dans les zones herbeuses, odeur d'urine. Des personnes sans domicile ont l'habitude de venir y passer la nuit, des « migrant·es » y sont plutôt de passage. Le lendemain matin, Thierno et ses compagnons marchent devant la gare, le long des restaurants, bars et du bureau de tabac lui faisant face. Ils repèrent un groupe d'hommes dont ils reconnaissent la langue. Thierno est Peul de Guinée Conakry. À son arrivée, il maîtrise le pular, le malinké et le susu, mais, regrette-t-il, pas le français, qu'il décide en revanche d'apprendre rapidement. Ce sont ces hommes, arrivés avant eux, qui les guident vers le squat.

Certaines personnes faisant office de « guides » vers les squats sont engagées dans le réseau des solidarités locales. Le contact entre les nouveaux·elles venu·es et ces individus qui se disent « bénévoles » et/ou « militant·es » et/ou « citoyen·nes solidaires » s'établit parfois par *via* les téléphones mobiles. Ce fut par exemple le cas pour Ana et sa famille. Après leur mise à la porte du CADA à Périgueux, Ana (prête à accoucher), Giorgi son époux famille et Nino leur fille de moins de deux ans, devenu·es débouté·es du droit d'asile, se retrouvent en situation de précarité renforcée. Ce phénomène de précarisation actionne le levier de la vulnérabilité, entendue dans sa dimension objective, matérielle, juridique et sociale – autrement dit, structurelle (Fassin, 2018). Ana, l'enfant

qu'elle porte, Giorgi et son cœur tout récemment opéré, et leur fille, sont donc, à ce moment-là dans une situation particulièrement critique. Ana va accoucher. Giorgi nécessite des soins importants pour sa vie. Nino développe des troubles du langage et commence à bégayer. Il et elles sont donc sans domicile en juillet 2020, moment où le premier confinement est terminé mais, au sein de la population, pas la crainte d'être contaminé par le virus. Le couple décide alors de revenir à Bordeaux, où il avait atterri en avion à son arrivée : « Quand on est retournés, on ne savait pas où aller. La cicatrice de l'opération [de Giorgi] n'était pas bien refermée. On a été à l'hôpital […] ». La famille s'arrange avec le personnel de l'hôpital, qui l'autorise à passer quelques jours dans une chambre. Au moment où Ana s'apprête à accoucher, ils quittent cet hôpital pour se rendre à la maternité d'un autre hôpital dans lequel la jeune femme avait déjà eu des rendez-vous. Après son accouchement, Ana et son nouveau-né y sont hébergé·es un mois. Pendant ce temps, Giorgi et Nino vivent sur le parking, dans la voiture que le couple avait acheté à son arrivée. La situation a-résidentielle du père et de la fille devient de plus en plus préoccupante et lorsque l'accueil d'Ana et son bébé à l'hôpital arrive à son terme, elle se saisit de son smartphone et de la *Wifi* de l'hôpital pour parcourir les réseaux sociaux à la recherche d'une aide potentielle. Elle envoie des messages aux associations qu'elle repère : « "J'ai besoin d'aide, j'aide besoin d'aide". C'est à ce moment-là que le squat est apparu ». Elle raconte qu'elle a vu sur *Facebook* une publication de la Cimade :

> La Cimade avait partagé une publication de Bienvenue et j'ai vu que cette association aidait les gens comme moi. Et je leur ai envoyé un message. Et en une semaine, ils m'ont envoyé un message : "où es-tu ? Es-tu toujours à l'hôpital ?" […]. Et ils m'ont appelé 5 jours après et m'ont dit : "Il y a un squat, est-ce que tu veux ?" – "OUI ! Je vais n'importe où !

La famille rejoint ainsi *L'Éclaircie*, squat « pour femmes et familles » ouvert quelques mois plus tôt.

Enfin, des personnes, migrantes et établies-engagées, me racontent de manière récurrente de travailleur·es sociaux·ales qui orienteraient occasionnellement les exilé·es à la rue vers les squats connus pour être entouré·es par des militant·es et des associations. Après l'expulsion de *L'Éclaircie*, certain·es de mes interlocuteur·ices me racontent, par exemple, que leur assistante sociale leur a conseillé « d'appeler Marine » (la militante est localement connue pour être la gérante du squat) pour trouver une solution d'hébergement. Je rencontre en effet plusieurs travailleur·es sociaux-ales embauché·es dans des HUDA, CADA et pour le SAEMNA, dont une partie du travail consiste à mettre en acte la fin ou l'impossibilité d'un accueil, qui m'expliquent prendre le risque d'effectivement évoquer l'existence de « lieux » (sans forcément nommer le squat) dans lesquels les

personnes ainsi à la rue pourraient éventuellement trouver un abri. Je pense ici aux situations dans lesquelles les travailleur·es sociaux·ales doivent orchestrer le départ des personnes hébergées en CADA par exemple, suite à une décision administrative (lorsque l'accueil prévu prend fin), ou encore, à celles dans lesquelles ils et elles sont contraint·es de refuser d'accueillir faute de place. Au moment de l'enquête, ceci est le cas de manière quasi quotidienne pour celles et ceux qui travaillent dans les locaux du premier accueil des personnes souhaitant se faire reconnaitre mineures. Dans la procédure d'évaluation, l'accueil se fait alors en hôtel, dans la limite des places disponibles. Nombre de candidats à la protection de l'enfance se retrouvent ainsi sans solution d'hébergement et orientés vers le squat « pour mineurs » (au début de l'enquête, le *Fort Life* géré par le *Squid*, avant lui *La Ruche* et plus tard, le *Kabako*, encadrés par d'autres collectifs). À la frontière entre éthique professionnelle et souci de l'autre, ces professionnel·les du social se retrouvent pris·es dans les mailles du filet de l'inhospitalité publique et se confrontent aux enjeux moraux liés à la mise à la rue. L'institution de l'aide sociale participe ainsi de la nébuleuse d'acteur·ices qui jouent un rôle, non seulement dans le devenir du squat (par le prisme de l'expulsion notamment et du relogement éventuel) mais dans son essence même : un lieu précaire mais ressource, constitué comme un quasi-invariant dans les parcours de « migrant·es » en tentative d'installation.

La présence de ces « guides » est le reflet de l'efficacité de la circulation des informations dans un contexte criant de besoins en logement. Elle raconte le tissage de liens non formalisés administrativement, traduisant les manières dont une diversité d'acteur·ices s'emparent du squat, même à distance (en étant relai d'information), comme une manière d'agir politiquement et parfois dans le cadre de leur profession (tout en détournant les règlements auxquels ils et elles sont soumi·es), en faveur de l'accueil des « migrant·es ». Ceci n'empêche pas que « le squat » soit considéré, par la plupart de ces « guides », comme une solution par défaut. En revanche la « réputation » de chaque squat et des engagé·es qui l'entourent ou le « gèrent », joue un rôle considérable dans la manière dont ces habitats de « seconde main », souvent peu aux normes minimales sanitaires, sont regardés et donc conseillés.

La place de ces guides, quel·les qu'ils et elles soient, dans les parcours résidentiels des personnes migrantes, est centrale dans tous les récits que celles et ceux que je rencontre me livrent. Pour les hommes que j'ai rencontrés au *Gars Rage*, cette guidance a abouti à l'entrée dans des lieux où ils pouvaient uniquement dormir au départ mais qui ont ouvert un nouvel espace pour le tissage de liens à l'intérieur de la ville, continuant à dessiner les chemins de leurs ancrages bordelais.

4.5.2 Au quotidien, les premiers temps : dormir au squat sans y habiter

À leur arrivée au *Squid* (le premier squat du collectif donc), des hommes comme Sekou et Thierno y sont d'abord comme en retrait. Rapidement, ils y dorment pour autant toutes les nuits et y ont en quelque sorte leur « place » assurée. Le jour, en revanche, ils ne savent où aller. Le squat se fait accueil de nuit, dans lequel seuls les « gérant·es » (militant·es) détiennent les clés et résident à plein temps, occupant l'espace comme ils et elles l'entendent, mettant en place les « règles » du squat. Les hommes « migrants », de passage nocturne uniquement, dorment ou se reposent dans des dortoirs aménagés nommés *sleeping* : en général, des matelas posés au sol. « En route vers le squat », c'est donc un récit qui concerne la première fois, la découverte de lieux où dormir. Mais, c'est aussi l'incarnation d'un quotidien, d'une routine, avec son lot de contraintes et sa part rassurante où chaque journée à la rue reconduit vers le squat[410].

Sans possibilité d'habiter le squat la journée, les routines alimentaires vécues par ces hommes sont similaires à celles décrites précédemment. Sans espace pour cuisiner, stocker, conserver, ils dépendent des repas distribués à l'intérieur du réseau formé par l'aide alimentaire. Ils quittent le squat au matin et traversent la ville pour se rendre aux Restos du Cœur. La connexion internet, l'accès à un ordinateur, la douche, la machine à laver le linge, sont autant de services motivant la venue, en complémentarité de la nécessité de se nourrir. Le long trajet, l'ambiance décrite et le « goût » de la nourriture sont en revanche des freins. Sekou fait en effet le récit :

> Au 115, dès fois le soir tu vas là-bas, y a des repas qu'on va te donner tu vas aimer, des fois… tu peux pas vraiment aimer. Tu vas rester comme ça… ouais… on a passé des mois comme ça, à ne pas se satisfaire ! Pareil aussi aux Restos du Cœur. Parce que les plats là-bas, je pense que c'est eux qui décident leurs plats. Ils peuvent pas te demander "toi tu aimes quoi ?". C'est eux qui vont faire le choix. Si tu veux, tu manges, si tu veux pas… […]. Une fois je suis allé aux Restos du Cœur, mais ce jour-là, ce repas-là [il fait un bruit de bouche d'écœurement] j'ai pas pu terminer ! J'ai mangé, je voulais même vomir ! Y a avait du chocolat : j'ai pris le chocolat, j'ai mis dans ma bouche, ça m'a empêché de vomir ! Après quand y avait des fruits, j'ai pris des fruits, avec des yaourts. J'ai laissé le plat, je suis sorti, j'ai mangé. J'ai goûté mais ça n'a pas… y a pas de goût pour nous.

Pour contourner cette contrainte qu'il partage, Thierno raconte sélectionner les associations dans lesquelles prendre un repas sur place, en fonction de la mise à disposition ou non d'un pot de

[410] Le parallèle peut être fait avec d'autres situations résidentielles précaires dans lesquelles ces personnes ont un accès à un hébergement assuré, généralement pour une durée déterminée, mais sont contraintes de quitter les lieux durant la journée. C'est le cas parfois dans le cadre de l'hébergement d'urgence au 115 et dans certaines configurations d'hébergement chez des particuliers.

piment[411]. Dans cette situation où la nourriture est globalement jugée insatisfaisante par celles et ceux qui en dépendant en partie pour survivre, l'ajout d'un ingrédient peut remplir un rôle déterminant à la fois en termes gustatif et symbolique. Pour Thierno, le piment permet de donner le sentiment d'assurer une forme, même largement revue à la baisse, de continuité et ainsi contrebalancer, au moins un peu, avec l'impossibilité de mener une « vie bonne ». Pour cette raison, il préfère un local des Restos du Cœur au Pain de l'Amitié, alors même que la première est plus éloignée du squat et lui demande davantage de logistique en termes de transports et de temps pour s'y rendre : il doit prendre le tramway et/ou le bus pour environ 40 minutes de route et même s'y rendre à pieds et marcher ainsi plus d'une heure lorsqu'il ne peut pas s'acheter de titre de transport et refuse de prendre le risque de se faire contrôler. La gratuité de la première de ces deux associations n'est pas non plus étrangère à son choix dans les temporalités où il n'a plus aucun revenu.

Lorsque d'autres solutions sont possibles, la plupart de mes interlocuteurs choisissent en revanche de ne pas s'y rendre. Du reste, Sekou, Thierno et d'autres hommes « hébergés » dans les squats, font passer le temps en essayant de s'adapter à la météo, dans la contrainte des horaires d'ouverture des différents endroits où aller. La différence fondamentale qui permet d'alléger le sentiment d'être uniquement contraint à la débrouille et à l'attente, réside dans le fait de savoir où dormir. Ainsi, le logement est et reste l'inquiétude numéro une parmi le lot d'incertitudes qui dominent au quotidien.

Pour « passer la journée », les lieux de l'aide alimentaire dans lesquels prendre un repas sont complétés par les lieux publics en intérieur – comme la bibliothèque où leur présence faisait l'objet d'une tolérance bienveillante de la part des professionnel·les – dans lesquels s'abriter, recharger son téléphone, faire une sieste, rencontrer d'autres personnes, lire, regarder des films. L'espace public est investi à certains endroits par ces hommes qui se regroupent. À la place de la Victoire s'additionnent les quais de Saint-Michel. Ces espaces sont rapidement identifiés comme les lieux où « se retrouver ». Pendant qu'Emile, jeune camerounais alors en demande d'asile, se fait guide au travers de « son » Bordeaux lors des « déambulations photographiques », il raconte « qu'on vient ici parce qu'on sait que les autres seront là et puis il y a les bancs, c'est un endroit calme, c'est beau avec les arbres et puis surtout il y a l'eau ! ». Il compare le paysage urbain bordelais à celui du Cameroun et appui sur l'importance du groupe et de la « beauté » du lieu. Il nous conduit ainsi sur le terrain de basket et de football en libre accès le long de la Garonne où il raconte faire « des matchs de gueule » (ce que je comprends comme des sortes de compétitions où il espère gagner),

[411] Comme je l'écrivais dans le chapitre 3, Thierno me racontait ne pas trouver d'intérêt de manger un plat sans piment.

écouter de la musique, danser, boire une bière, regarder les gens qui passent, le tout en retrouvant « les autres, ceux comme moi, qui sont là ». Puis, il prend des photos au pied de « [son] lion », sur la place Stalingrad, entre les quais et la PADA, qui lui évoque la familiarité de l'équipe de football son pays natal dont l'emblème est un lion. Il termine par me dire que, finalement, Bordeaux est devenu « [son] village ».

En fonction de l'argent disponible, certains cafés et *kebabs* sont fréquentés. Pedro racontait manger cette nourriture peu coûteuse pour « remplir le ventre ». Nourriture par défaut, cette *fast food* est aussi symbole, pour certains (dont Emile), d'un accès à une alimentation-monde sécurisante et signe d'ascension sociale (Crenn et Hassoun, 2014), qui participe de « trajectoires d'extraversion » (Fouquet, 2007 ; Crenn et Hassoun, *op. cit.*). Sa dimension de l'ordre du connu, du répandu, le fait qu'elle soit largement consommée par « la jeunesse », donne le sentiment de faire partie d'un aspect de la modernité auquel certains racontent n'avoir pas eu accès dans leur pays d'origine, notamment pour des raisons économiques[412]. À force de fréquenter certains *kebabs* bordelais, mes interlocuteurs m'expliquent que certains font crédit et offrent parfois frites et sandwichs. Lieux de consommation devenus stratégiques, ils représentent pour eux la possibilité de se nourrir d'une alimentation rassurante, peu chère (parfois gratuite) et « bonne pour mon corps » me dit Emile qui n'a confiance en la cuisine des hommes que lorsque ces derniers sont « professionnels ». Ces lieux sont aussi symboles d'une socialisation dans un environnement qui ne soit pas circonscrit aux « solidarités », qui les renvoient malgré tout à un statut premier de « receveurs ». Au *kebab*, ces jeunes hommes peuvent jouir face au reste des client·es d'une identité de consommateurs. La dimension « solidaire » du *kebab* est discrète et permet de décoller (sans toutefois la retirer) l'étiquette de « migrant » hyper-précaire. Ces endroits dans lesquels ces hommes se retrouvent et rencontrent d'autres hommes racialisés, permet aussi de souffler en se sentant le droit et la légitimité d'y être. Par contraste, Ali, qui qualifie la vie de « *so material* », appuie sur le sentiment d'être un éternel spectateur ne pouvant que très rarement rejoindre ces autres – établi·es, majoritaires – qui consomment sous ses yeux dans les bars, cafés, restaurants et magasins dont regorge la ville. En cause, les faibles capacités économiques et le corps – le sien – qu'il juge sale en fonction de son accès, irrégulier, à l'hygiène. Dans ces *kebabs*, il est possible de retrouver une langue familière, de manger, de boire, de former un entre-soi désiré ou au contraire de manger seul en discrétion. Haut lieu de sociabilité, ces adresses sont des endroits où ils développent des liens en devenant des

[412] Gardons aussi en mémoire que le géant du fast-food *McDonald's*, où certains vont pour obtenir une connexion internet (plus rarement pour manger, les prix étant plus élevé que dans les *fast-foods* du Cours de la Marne) est absent de la plupart du continent africain, dont les pays d'où mes interlocuteurs sont originaires.

« habitués ». Ces restaurants leur permettent d'ouvrir un accès à une nourriture *halal*[413] et globalisée, tout en créant la possibilité de participer à des événements-monde qui marquent eux aussi l'appartenance à la communauté humaine, et en jouant un rôle dans les liens entre « ici » et « là-bas ». Au moment de la finale de la Coupe d'Afrique des nations de football en 2019, Babacar et Samba, âgés d'une vingtaine d'années et devenus amis en dormant dans le même squat du *Squid*, se rendent ainsi au kebab dans lequel le match qui oppose leur Sénégal natal à l'Algérie est diffusé. Cela contrebalance avec le récit de Boubacar que je rapportais précédemment – qui fréquente aussi la Victoire, les quais Saint-Michel, les *kebabs* – me racontant que de temps en temps il préfère boire son café seul, « loin des *Blacks* », limitant le lien avec eux, les produisant en étrangers (Althabe, 1985) pour diminuer les possibilités d'être assimilé à ces « migrants ». La quête de place et de statut passe par les papiers mais en leur absence, elle est néanmoins poursuivie dans l'espace public et se combine à la quête de distinction (Bourdieu, 1979) menée par le truchement des lieux dans lesquels procéder à l'incorporation alimentaire. Se distinguer dans l'espace public joue aussi un rôle vis-à-vis de la situation résidentielle. Dormir en squat, avec les contraintes liées à la cohabitation, le manque d'intimité, le faible accès à l'hygiène, l'obligation de le quitter à des horaires fixés par les gérant·es, sont autant de marqueurs de leur situation de minoritaires, ou de leur minorisation. Par ailleurs, en pénétrant dans les squats, auparavant inconnus, ces hommes racontent avoir imaginé que ces lieux étaient légaux. La découverte, progressive ou brutale, de l'illégalisme dans lequel ils se trouvent plongés et contraints pour échapper à la rue, joue également sur le besoin de distinction à l'extérieur du squat. Agir en ville en cherchant à se distinguer, c'est aussi une manière de combattre le sentiment de honte qui souvent découle de cette situation résidentielle[414].

En dehors des lieux de consommation faisant partie du paysage commercial, c'est « à La Cabane » que beaucoup de ces hommes se rendent quasi-quotidiennement entre 14h et 17h. En face de l'IUT carrières sociales et de l'Institut de journalisme (IJBA), non loin de la gare, de Saint-Michel, de la Victoire et donc, du squat dans lesquels ces hommes vivent, cette association (La Cabane à Gratter) propose un accueil « inconditionnel » selon l'un des bénévoles. La Cabane est un espace en extérieur composé de quelques chaises et tables sur lesquelles les personnes présentes peuvent s'installer, consommer gratuitement café, thé et biscuits, jouer à des jeux de société. Des activités (manuelles et artistiques notamment) y sont parfois organisées par des associations locales.

[413] La question du *halal* est loin d'apparaitre de manière systématique comme un indispensable dans les discours ni les pratiques de tous mes interlocuteurs. Si quasiment tous se revendiquent d'obédience musulmane, certains sont catholiques et de manière générale, tous n'accordent pas la même importance à la consommation exclusive de viande *halal* (Crenn, 2011). En revanche, dans des situations de dépendances fortes à l'aide alimentaire pour se nourrir, l'accès à la viande est globalement rare, le choix d'autant plus limité, et l'opportunité d'y trouver du *halal*, très hasardeuse.

[414] Cela est aussi valable pour d'autres situations résidentielles, notamment dans le cadre de l'hébergement d'urgence institutionnel, à la différence notable du caractère légal de cette modalité d' « accueil », et pour les situations a-résidentielles dont la plupart font l'expérience à un moment donné au cours de leurs processus d'installation.

Certain·es étudiant·es s'y rendent aussi, en général dans le cadre de travaux relatifs à leur formation en animation socioculturelle. La Cabane est ainsi un lieu de rencontres où la dimension solidaire est vécue comme moins stigmatisante que dans des lieux tels que les Restos du Cœur : pendant nos « déambulations photographiques », Thierno et Emile nous y conduisent fièrement et désirent absolument prendre le lieu en photo sous tous ses angles. La Cabane est colorée, visible et située au cœur de la ville. Au pied d'un bâtiment universitaire, à deux pas d'une église, d'un théâtre, de restaurants et d'un parc arboré récemment rénové, la zone, cosmopolite, est traversée par des personnes aux profils sociologiques assez divers. Cela tranche avec la plupart des associations d'aide alimentaire : souvent excentrées, presque cachées, elles symbolisent la possibilité de ne pas être vue et avec elle, l'étiquette sociale du « bénéficiaire ». Au Restos du Cœur, par exemple, il n'est pas question d'imaginer venir pour passer le temps en compagnie d'ami·es qui ne sont pas eux et elles aussi « en situation [de précarité] » (pour reprendre les mots de Sekou). Si La Cabane reste majoritairement fréquentée par des personnes précarisées (essentiellement des hommes), dont nombre de « migrant·es », sa localisation, la coopération avec d'autres acteur·ices associatifs et son ouverture affichée, en font un lieu dans lequel mes interlocuteur·ices n'hésitent pas à me proposer de les rejoindre pour « boire un café ». Je constatais le contraste de manière assez frappante dans mes échanges avec Thierno. Depuis notre rencontre en 2019, nous avons pris l'habitude de nous rencontrer dans ses différents lieux de vie (squats et CADA) ainsi que dans les associations qu'il fréquente régulièrement. Très rapidement, Thierno m'a proposé de se retrouver à La Cabane. C'est avec fierté qu'il me parle également des ateliers couture qu'il fait à « Récup'r » (une association dont l'objet tisse la « réduction de l'empreinte écologique » à la fabrique de lien social), lui qui était, me dit-il, couturier à Conakry. Il me propose de l'y rejoindre à mon bon vouloir. À l'été 2019, après l'expulsion du *Gars Rage*, nous nous rejoignons aussi quelques fois à l'Athénée Libertaire. En revanche, lorsque je lui proposais de l'accompagner aux Restos du Cœur, l'idée lui parut étrange et il y réfléchit plus longuement avant d'accepter. L'écart d'ouverture de ces lieux, intégrés à la catégorie floue de « solidaires », s'est d'ailleurs manifesté d'emblée quand, à notre arrivée, les bénévoles de l'association d'aide alimentaire, eux-mêmes probablement surpris·es de ma présence qui devait dénoter du « public » habituel, m'ont demandé de justifier ma venue – sans toutefois m'interdire de pénétrer dans les lieux. J'expliquais alors être une « amie » de Thierno (il m'avait d'ailleurs présenté de la sorte) et donnait quelques indications sur ma recherche en cours.

Figure 7. Face de « La Cabane », un lieu ressource pour Thierno et de nombreuses autres personnes exilées



Crédit photo : Thierno

Guidés vers le squat, ces hommes dorment dans ces logements gérés par d'autres. Ils y retournent tous les soirs, à l'ouverture des portes, conduits vers les pièces qui leurs sont réservées et qu'ils quittent au matin. Ainsi se tracent leurs itinéraires d'arrivée puis leurs routines autour de ces habitats qui deviennent peu à peu des points d'ancrage encore peu investis à ce stade de leur parcours. Doucement pourtant, un glissement s'opère vers d'autres manières de s'approprier ces lieux. Le chapitre suivant nous fera ainsi pénétrer au cœur des routines de ces squats de résidence et de résistance.

Conclusion du chapitre 4.

Le présent chapitre a permis de mettre en exergue les expériences contemporaines de l'hypermobilité contrainte, articulées à celles de la faim, au prisme des migrations et de la fabrique de l'indésirabilité. Ces dernières renseignent sur les « arènes dans lesquelles des protagonistes s'affrontent » (Janin et *al., op. cit.*), mais aussi coopèrent, créent du commun, résistent, et ainsi « gèrent un risque » (*Ibid.*).

Ainsi, l'alimentation, particulièrement en contexte de survie, éclaire la manière dont se fabrique le « régime national d'altérité » (Lopez-Caballero, 2011) à l'intérieur d'un État-nation qui discrimine les nationaux des étrangers et parmi eux, les désirables des indésirables (Fassin et

Mazouz, 2007). Cependant, face à la volonté politique de ne pas accueillir, ici illustrée par la combinaison entre la question résidentielle et alimentaire, chacun·e de mes interlocuteur·ices cumule ses propres expériences, parfois sur les traces ou sur les conseils d'autres personnes croisées : un·e assistant·e social·e, un·e bénévole d'une association d'aide alimentaire, un·e inconnu·e rencontré·e dans la rue… Des affects débouchent parfois sur de nouvelles possibilités de « s'en sortir » ou de « tenir ». Nombre d'espaces donnent ainsi accès à des moments de « pause », sur des durées aléatoires, au sommet de la précarité. Ils permettent alors de pallier l'épuisement qui découle de l'injonction au mouvement permanent, en donnant un sentiment de sécurité, grâce à la convivialité, à la créativité et aux attachements que les personnes développent. Les souffrances de l'exil, documentées notamment par Abdelmalek Sayad (1999), n'ont ainsi pas la fatalité d'aboutir sur un strict repli sur soi. L'économie de la survie (Abélès, 2006) qui se traduit par la prépondérance de bricolages visant à limiter les effets de la précarisation, pousse ainsi ces personnes exilées à déployer une énergie considérable pour trouver des liens qui permettent de se reposer, de se confier, de pleurer, de rire, de parler de son exil ou de tout à fait autre chose.

Loin d'être passifs et passives, Berlinda, Ali, Pedro (…), sont structurellement vulnérables (Naepels, 2019) mais créent des routines (Pichon, 2007) qui permettent d'apaiser ou de limiter la faim et de dormir parfois à l'abri, sans se limiter aux ressources institutionnelles (Janin et al., op. cit.). Ces personnes développent des sentiments de familiarité avec la ville (Agier, 2015) dans laquelle ils et elles décident de poursuivre leur quête d'installation. Le sentiment d'être (ou de commencer à être) « chez-soi » à Bordeaux se performe aussi dans l'espace de l'enquête où ces dernier·ères expriment leurs revendications et leur insoumission à la fabrique de leur « indésirabilité » et aux logiques qui les sous-tendent. Ainsi, au-delà du besoin physiologique de se nourrir, ces personnes ont-elles « faim de droits » (Bonzi, 2019) et de liens.

Le déroulé de la vie quotidienne, même lorsqu'elle est soumise à une forte incertitude, montre ainsi que la nécessité de survivre s'entrelace à la recherche d'une cohésion et d'une continuité dans leur processus d'identification : la nourriture y joue un rôle fondamental, mis à mal par les choix politiques de l'inhospitalité mais qui ne saurait être réduit au manque, à la frustration, à l'absence totale de plaisir. L'absence d'un logement dans lequel créer de l'intime, exprimer sa subjectivité (y compris par la nourriture) et ne pas se sentir dépendant·e de l'accueil de tiers (proches ou non) est vécu comme l'élément le plus difficile à encaisser : cela crée de la dette et des situations de violences qui ont un coût (émotionnel, économique, physique). Se maintenir (Breviglieri, 2002) et apparaître sereinement face aux autres n'a ainsi rien d'une évidence.

À l'intérieur de ces carrières de survie (Pichon, 2007) en migration, les squats interviennent comme des endroits-repli dans lesquels il n'est pas toujours évident d'obtenir une place pour

dormir ni pour aménager. Florence Bouillon (2003) note avec justesse que « le squat », en tant que « dernier maillon de la chaîne de la galère », est un lieu où les « migrant·es » vont vivre « en dernière instance et en désespoir de cause ». En revanche, force est de constater, à partir des expériences de mes interlocuteurs du *Gars Rage*, que l'acte de rejoindre un squat peut aussi se faire en première instance, par effet de guidage. L'entrée dans l'illégalisme se fait alors sans que ces personnes en aient initialement conscience.

En envisageant la « carrière » comme un processus (Becker, 1985 ; Darmon 2008) mais également dans sa dimension morale (Goffman, 1961) on peut ainsi se demander comment les personnes exilées poussées à la survie entament, ou non, une carrière de squatteuses ?

Chapitre 5. Vivre ! Dans la routine des squats

Mes interlocuteur·ices, devenu·es squatteur·euses, racontent avoir découvert l'existence de ce type d'habitats en France. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, ces personnes pénètrent dans l'illégalisme que représentent les squats par nécessité de survie, pensant au départ se rendre dans des espaces légaux du type associations ou bien « entrer chez quelqu'un » comme Sekou le formule. En cela, squatter lorsqu'on est en situation d'exil peut être perçu comme un « délit d'immigration » (Palidda, 1999 : 45 ; Bouillon, 2003).

Pour celles et ceux qui peuvent poser leurs bagages dans ces bâtiments occupés, après des parcours migratoires souvent éreintants et des périodes d'errance, l'enjeu est énorme puisqu'il s'agit d'entrevoir la possibilité de créer un refuge mettant un terme (même pour une durée incertaine) au ballotement incessant qu'ils et elles ont pu connaitre. L'extrême diversité de ces lieux et des conditions d'habitat qu'ils peuvent offrir (Bouillon, 2003 ; 2009) tant en termes matériel que relationnel, fait varier les manières dont mes interlocuteur·ices les aménagent, se les approprient, s'y attachent, y fabriquent un ancrage – autrement dit, y développent un « chez soi » (Jouve et Pichon, 2015).

Pour commencer à interroger les façons dont les squats deviennent des lieux vivants et habitables (Bergeon et Hoyez, 2015), je propose dans ce chapitre d'entrer au cœur des quotidiennetés dans deux squats « pour migrant·es », gérés par certain·es militant·es dont les lecteur·ices ont fait la rencontre dans le Chapitre 2. Différents en termes de structure du bâtiment, du type de présence militante, des profils d'habitant·es, de localisation, de rapports entretenus avec les propriétaires et de fonction première, ces lieux révèlent différentes possibilités de s'y sentir à l'aise, confortable et en sécurité pour y tisser des liens amicaux, de voisinage, amoureux, familiaux… qui s'inscrivent plus ou moins dans et en dehors du squat, dans son prolongement avec la ville. Au *Gars Rage*, squat pour hommes pensé par les militant·es du *Squid* comme un lieu d'hébergement d'urgence, les *Chorbas sans frontières* participent à la fabrique d'un espace où s'articulent l'expérimentation politique et créative d'un « vivre ensemble autrement » (Péchu, 2010) et l'accompagnement social de ces hommes exilés. Parmi ces derniers, un petit groupe s'est pourtant créé une place différente : Sekou et Thierno en font notamment partie. Ils ne sont plus des « hébergés » accueillis à la nuitée mais des habitants du squat, devenus « responsables ». Ainsi me sont-ils présentés par Paul, Franck, Jo et Marine et se présentent-ils eux-mêmes à plusieurs reprises lors de nos conversations. Une première partie de ce chapitre sera consacrée à ce squat et à la

dynamique collective prédominante qui s'y est déployée. Nous verrons comment plusieurs statuts s'y dessinent, ce qu'ils impliquent et symbolisent pour les différent·es protagonistes qui y coexistent au rythme d'une résistance multiforme, à la fois explicite et implicite (Bouillon, 2003), dans un bâtiment qui n'offre pas (ou si peu) d'intimité. Dans la continuité, une seconde partie interrogera les réinventions du « chez-soi » à partir des expériences de résident·es de *L'Éclaircie*. Ce squat « pour femmes et familles » implanté à Gradignan, « géré » par Marine après qu'elle a décidé de quitter le *Squid*, diffère à plusieurs égards du *Gars Rage*, en termes de configurations résidentielles et relationnelles (Béguin et Lévy-Vroelant, 2012). Pensé comme un squat d'habitation par la militante, qui vit elle aussi sur place, le bâtiment (un ancien EHPAD) est découpé en « appartements » ou « chambres » dans lesquels les habitant·es peuvent, *a priori*, jouir de la possibilité de recréer des espaces qui leurs sont « propres ». J'explorerai les manières dont ces personnes occupent l'espace et s'approprient les lieux, plus spécifiquement à partir de l'alimentation.

Je propose ainsi de tisser l'analyse avec deux temporalités des squats qui s'étirent entre le moment d'entrée dans les bâtiments et celui, plus diffus, de l'appropriation. L'arrivée s'enchâsse avec la dynamique d'installation : mes interlocuteur·ices posent leurs valises, découvrent ou redécouvrent le bâtiment (dans le cas des hommes qui passent de la position d'hébergé à celle d'habitant), (re)commencent à prendre leurs marques, à se repérer, se répartir dans les différentes pièces. Ils et elles s'approprient ensuite, progressivement et de manières variables, le squat ou certains de ces recoins. Ceci va de pair avec le fait d'améliorer l'habitabilité du squat, de le rendre plus vivable – identifié comme le temps de la « stabilisation » par Céline Bergeon et Anne-Cécile Hoyez (2015). Cette temporalité consiste en une multitude d'aménagements, de petits bricolages en gros travaux, selon les lieux, leurs habitant·es et leurs moyens et compétences.

Je porte ainsi le regard sur les arrangements quotidiens qui dévoilent les routines habitantes, les arts d'habiter (de Certeau, Giard et Mayol, 1994) ensemble ou de cohabiter (Bouillon, Maurin et Pichon, 2022), dans ces lieux de vie qui sont par essence des lieux politiques (Bouillon, 2016). Nous entrerons dès lors dans des périodes associées à la mise à distance de la « survie » par beaucoup de mes interlocuteur·ices « migrant·es » qui trouvent dans ces squats de nouvelles manières de se faire une place dans la métropole bordelaise et plus largement, dans la société française, malgré l'absence de papiers.

5.1 Existences et résistances en-partage : le cas du *Gars Rage*

Comme je l'expliquais dans le chapitre 2 au sujet de du *Squid*, les membres restant et centraux du collectif (Jo et Marine, alors en couple, incarnant les pivots du groupe) ont décidé de faire de l'accueil dit « d'urgence » une priorité et, de fait, se sont retrouvé·es face à une majorité de personnes récemment arrivées en Europe, en quête d'un statut légal. Je précisais également que pour « gérer leurs bâts » (ainsi que la jeune femme le verbalise lors de nos discussions sur le sujet), les militant·es décident de mettre en place un certain nombre de règles, « pour éviter que ce soit le *zbeul* », disait encore Marine. Il est nécessaire de rappeler le contexte afin de saisir la place que les « migrants » (des hommes au *Gars Rage*) estiment occuper dans le squat et au sein du collectif du *Squid*. Ainsi est-ce en définissant un cadre auquel toute personne s'introduisant dans les lieux de vie doit se plier, sous peine de se faire expulser, que le couple raconte espérer empêcher que ce soit « la loi du plus fort » qui règne, comme tous·tes deux l'ont expérimenté dans d'autres squats. Rappelons-nous ainsi que deux règles sont publiquement affichées, revendiquées, racontées aux journalistes[415] et autres gens de passage, à moi-même et aux personnes « hébergées » : l'interdiction de l'alcool, de la drogue et des violences physiques, et le contrôle des entrées et des sorties, qui s'accompagne d'une surveillance de la porte et d'horaires d'ouverture. L'objectif est encore, selon Marine et Jo, d'en faire un « lieu *safe* » dans lequel les « hébergés » pourront trouver du répit, après des parcours migratoires qu'ils savent la plupart du temps éprouvant. Tandis qu'ils et elles sont quatre militant·es en moyenne[416] à « administrer » les bâtiments dans lesquels ils et elles racontent « héberge[r] jusqu'à 300 personnes », ils et elles sentent qu'ils et elles frôlent le *burn-out*. Ils et elles décident alors d' « ouvrir l'équipe à d'autres personnes » mais préfèrent éviter les militant·es qui, poursuit Marine, « nous gonflent ». La raison principale explicitée par la jeune femme, tient dans la difficulté, déjà expérimentée aux débuts du collectif, à trouver un point d'accord sur la manière de « mettre en place l'anarchie » :

> […] déjà dans les squats politiques, elle est pas évidente à mettre en place […]. Et dans tous lieux de vie qui se revendiquent autogérés […]. Et là, t'es à 15 000 km de ça quoi ! Du coup on s'est dit que si on fait venir des militants… bin ils vont

[415] Voir par exemple les articles de presse suivants : https://www.revue-farouest.fr/articles/*Squid*-toit-pour-les-deracines-squat/ ; https://www.sudouest.fr/gironde/bordeaux/bordeaux-une-soixantaine-de-sans-abri-expulses-d-un-squat-2550552.php.

[416] Je l'expliquais également dans le chapitre 2. Pour recontextualiser : le groupe de départ (post scission dans le premier bâtiment du collectif) était composé de Jo, Marine, Ben et Alec. Lorsque je démarre l'enquête, Alec a quitté le collectif. Paul et Franck le rejoigne, ainsi que Clara et Steph, deux femmes surtout investies dans le squat « pour femmes » qu'a ouvert le collectif en avril 2019. Après l'expulsion du *Gars Rage*, Paul quitte le collectif pour rejoindre Ovale Citoyen. Le collectif se dissout peu à peu. Restent encore Jo, Marine et Clara ainsi que Franck par intermittence. Lorsque Marine et Clara le quittent à leur tour pour créer leur propre collectif et ouvrir *L'Éclaircie*, Jo se retrouve seul et le *Squid* n'a finalement d'existence que son nom et la page *Facebook* que Jo continue à alimenter de temps en temps.

> pas comprendre au début notre regard, il va falloir leur expliquer, il va falloir le temps qu'ils s'aperçoivent par eux-mêmes que y a plein de choses oui, qui seraient, dans un monde parfait, que ça collerait tout à fait à tout ce que tu peux revendiquer du milieu autonome. Mais là en gros, on est dans le milieu de la rue et c'est carrément presque opposé tu vois à… tout ce que tu peux revendiquer du milieu autonome. Là t'es tout le temps dans les rapports de force physiques, dans les notions de te faire respecter, de machin… c'est hyper violent et tu peux pas t'en sortir *que* avec de la bienveillance. Enfin je veux dire, si t'es un bisounours tu te fais bouffer direct. […] donc il faut arriver à composer, à trouver un juste milieu entre les deux en fait. Et c'est hyper difficile à trouver, à la fois de te faire respecter et à la fois à pas jouer le dictateur […], t'éviter toi-même de rentrer dans des rapports de force qui soient sales quoi…

Les membres du *Squid* proposent alors à *certains* hommes qu'ils « hébergent » de « rejoindre l'équipe » en devenant « responsables ». Ainsi, espèrent-ils et elles, ces nouvelles recrues pourraient les aider à « gérer ». De là, se dessinent un nuancier de statut à l'intérieur de « leurs » bâtiments. Pour mes interlocuteurs exilés découvrant les mondes des squats (Bouillon, 2007), faire partie de ce collectif représente, au départ, de nouvelles opportunités dans leurs processus d'installation à Bordeaux. Je reviendrai ainsi sur les processus qui ont marqué leurs entrées dans le collectif, avant de m'arrêter plus spécifiquement sur le rôle des *Chorbas sans frontières* dans leurs quotidiennetés.

5.1.1 Rejoindre le *staff*

À force de passer ses journées à attendre l'ouverture des portes du squat et lassé de la nourriture distribuée dans les associations, trop éloignée, dit-il, de son goût, Sekou décide de s'impliquer parmi le collectif du *Squid* pour s'y faire une place différente. À ce moment-là, il vit dans le premier squat ouvert par le collectif. Il devient « responsable », selon le terme employé par les gérants, que Sekou semble s'être réapproprié. Ce statut est d'importance : il conditionne l'accès au squat, hiérarchiquement défini par les militant·es du *Squid*. De là également débute une forme de cohabitation quotidienne qui dépasse le partage d'un lieu où dormir. Les habitant·es (militant·es établi·es et « migrant·es ») mangent ensemble le soir et commencent à se répartir les tâches pour la gestion du bâtiment – le ménage notamment. Sa place, Sekou l'a conquise en commençant à aider en cuisine :

> […] le congolais, il savait faire la cuisine. Il faisait la cuisine le soir pour tout le monde. Moi je suis venu à côté de lui, s'il fait quelque chose, s'il prépare, je suis à côté, je fais des choses […]. Je savais cuisiner. C'est pas toutes les cuisines, mais je connaissais quelques cuisines de mon pays tu vois ! On s'est entretenus comme ça.

> Je reste avec lui chaque soir et on fait la cuisine pour tout le monde. Chacun à un plat le soir.

Mais, faire la cuisine ne suffit pas. Pour devenir « responsable », ou « membre du *staff* » comme dit Babacar, Sekou explique les obligations à remplir :

> Jo a dit […] "ceux qui veulent rester, vous allez nettoyer la maison". Y a pas de problème. Moi je peux faire ça. Comment dirais-je, l'autre aussi, Serge, le congolais. On est restés comme ça. Comme Jo et Ben, ils ont vu que nous on peut les aider à faire des trucs comme ça et comme y avait un petit coin là, on est restés […]. Le matin, les autres sortent, nous on entretient. Le nettoyage, tout, tout, tout, tout. Le soir, s'ils envoient des récups [alimentaires], on fait la cuisine. Les autres rentrent, on distribue, chacun mange et tout, tu vois. On est restés comme ça. Après, Jo avec un autre mec, ils ont ouvert ici encore [le *Fort Life*, où Sekou et moi nous entretenons]. C'est eux qui ont ouvert ici. Après, comme nous on était là-bas [le *Squid*, bâtiment initial], ils nous ont envoyé ici. Vivre ici.

Sekou est ainsi devenu non seulement « responsable » mais habitant de squats successifs du *Squid*, en faisant ses preuves auprès de ceux et celles considéré·es comme « gérant·es » ou « chef·fes » (les militant·es du *Squid*, Jo surtout). Être autorisé à résider dans ces bâtiments se concrétise par la détention des clés. Cela s'accompagne aussi d'un investissement quotidien dans la vie du squat. La reconnaissance que Sekou obtient auprès des militant·es du *Squid* et qui lui a valu son statut de « responsable » et d' « habitant », sont des points déterminants dans son parcours résidentiel. On comprend en effet dans les propos de Sekou que face à l'éphémérité du squat (Bergeon, 2014), le statut de responsable assure une continuité dans la rupture : les militant·es poursuivent les réquisitions et suite à une expulsion, ils et elles « relogent » (« on les a mis » dans tel ou tel squat me dit Marine par exemple) prioritairement les personnes investies dans le collectif. Ainsi, Sekou fait partie des hommes qui ont été déplacés d'un squat à l'autre, au gré des injonctions à quitter un lieu : du *Squid* (bâtiment éponyme) au *Fort Life* pour que le premier puisse être dédié à l'accueil des « mineurs », puis du *Fort Life* au *Gars Rage* lorsque le *Squid* a brûlé et que les militant·es (en coopération avec la municipalité, propriétaire du bâtiment) ont décidé de reloger les mineurs dans ce lieu, puis au *Fort Life* à nouveau, après l'expulsion du *Gars Rage*, où un groupe de « majeurs » est nommé « responsable » du bâtiment et de l'accompagnement des « mineurs » par les *leadeur·euses* du collectif (j'y reviendrai dans le chapitre 6). Ainsi, l'accès au logement dans cette zone grise de l'accueil (Roche, 2021) est à la fois indissociable du rôle que ces personnes doivent jouer, selon les attendus des gérant·es et contingenté à la politique d'expulsion des squats ainsi qu'aux accidents domestiques qui peuvent brutalement mettre fin à la possibilité d'y résider.

En quelque sorte « squatteurs malgré eux », mes interlocuteurs venus de Guinée Conakry, du Sénégal, d'Irak, de Tunisie, de Lybie, ou encore, du Mali, appuient sur l'importance de leur ancrage au sein de ce collectif à plusieurs égards. Pour Babacar, qui a rejoint l'équipe du *Squid* au *Gars Rage*, « faire partie du *staff*, c'est quelque chose un peu important […] parce que si tu es avec le *staff*, tu peux mieux connaitre, tu peux poser certaines questions, tu as la possibilité d'échanger avec Jo ». En n'étant plus seulement « hébergé », Babacar peut en effet utiliser les temps en coulisses, ceux pendant lesquels le squat n'est pas ouvert au public, pour avoir des conversations plus approfondies avec les *leader·euses* du collectif et s'informer sur quelques points considérés comme stratégiques dans son parcours de débrouilles : avoir une meilleure connaissance des associations dans lesquelles se rendre en fonction de ses besoins, être accompagné dans la compréhension des démarches administratives liées au processus de régularisation mais également cerner dans quel type d'endroit ils et elles résident, ce qu'est un squat et ainsi mieux appréhender les contours de la menace d'expulsion. Ces connaissances qu'il acquiert jouent un rôle dans ses possibilités de débrouilles mais également dans la dynamique d'entraide développée entre « pairs ». L'aspect collectif, visible, public du processus de solidarisation fabriqué dans le squat, se combine ainsi à une dimension discrète de coopérations entre « migrants » déjà là et nouvellement arrivés. En cela, rejoindre le *Squid*, a été pour lui une manière de s'en sortir d'abord, puis d'être dans la transmission :

> Moi d'habitude, j'orientais les gens : "il faut aller aux Restos du Cœur, ou bien Gambetta" [au Secours Catholique où il est bénévole]… ou bien si j'ai un morceau de pain, je le donne. Et j'expliquais : "ça va se passer, c'est une question de temps. Peut-être la situation va changer, c'est le début". Mais ce n'est pas évident de gérer ça quand même. Qui que ce soit, il faut être prêt. Il faut avoir l'esprit de *leader* quoi.

Babacar, qui avait lui aussi été initialement « guidé » vers le squat (chapitre 4), a donc rejoint le groupe de « responsables », ce qui lui a permis d'occuper une stature de guide à son tour, auprès de ceux arrivés après lui à Bordeaux. Dans le squat et en dehors, il se fait passeur de savoirs et prend à bras le corps ce rôle, qu'il juge d'importance.

Prendre part « à la solidarité », comme le dit Babacar, peut aussi s'inscrire dans des projets futurs. Ainsi, ce jeune Sénégalais considère être en train de se former, dans la perspective d'un retour à Dakar où il souhaiterait devenir à son tour un entrepreneur de l' « humanitaire » (selon ses termes). Il intègre son expérience de membre du *Squid* à l'ensemble de son parcours, aux manières dont il a traversé les épreuves successives de la migration et de l'installation en France. Cette combinaison entre difficultés et solutions trouvées pour les surmonter, lui permet de poser les

fondations d'un avenir choisi. S'il considère « apprendre » par son implication dans le collectif et à l'intérieur du squat, il me rappelle aussi qu'il a vécu bien d'autres choses en amont. Il fait notamment référence à la Libye :

> Moi je suis passé par la Libye, j'ai fait trois ans donc… ça ne me dérange pas d'être dehors. Mais finalement j'ai aimé hein. Ça m'a beaucoup appris […]. Y a du stress mais ça m'a beaucoup appris, la solidarité, comment parler avec les gens […]. Je m'adapte vite quoi. […] Tu vas surmonter parce que tu n'as pas le choix, et tu vas apprendre aussi en même temps.

Il s'étale très peu sur ses trois années en Libye mais lorsqu'il y fait référence, il insiste plus volontiers sur ce qu'il en retire en termes de « positif » et me fait comprendre que les aspects négatifs (les courses poursuites pour échapper à des hommes dont il ne me dit rien, l'appartement surpeuplé dans lequel il résidait avec d'autres hommes d'Afrique Sub-saharienne tandis qu'ils travaillaient en étant exploités – Babacar ne nomme pas face à moi « l'esclavagisme », que d'autres n'hésitent par contre pas à dénoncer)[417] doivent être considérés à la marge de la totalité de son expérience. Au présent, il estime avoir acquis des compétences. Il met ceci en tension avec une colère profonde qu'il ressent à l'égard du passé colonial qui relie la France à son pays natal (et plus largement l'Europe et l'Afrique) et qui resurgit dans son exil, en constatant l'écart de traitement entre « Nous » et « Vous », me dit-il : « Vous n'êtes pas appelés "immigrés" en Afrique. Vous êtes appelés "expatriés" ou "investisseurs", ou vous venez faire du tourisme ». Il dénonce les rapports de pouvoir entre le Sénégal et la France et plus largement, entre les Suds et les Nords. Selon lui, le Sénégal est « en retard » d'un point de vue du « développement ». Il incombe ce « retard » à la continuité d'une politique néocoloniale et fait le lien avec la spoliation des richesses en Afrique, l'expropriation et l'accaparement des terres par de riches entreprises étrangères, la surpêche dans

[417] Par exemple, Samuel (que j'évoque plus loin dans ce chapitre), parle de la Libye en ses termes et publie le 27 juillet 2019, sur *Facebook*, un extrait du journal d'Arte évoquant « l'exploitation humaine ». De nombreux articles de presse et émissions de radio évoquent ces dernières années « l'esclavage en Libye ». En voici quelques-uns : BBC News Afrique, 11 avril 2017, « Libye ; des migrants africains réduits en esclavage » ; Le Monde, le 15 novembre 2017, « Libye : des migrants vendus aux enchères comme esclaves » ; France culture, même date, « L'enfer libyen pour les migrants », suite à un reportage de la chaîne américaine CNN en caméra cachée en Libye (https://edition.cnn.com/2017/11/14/africa/libya-migrant-auctions/index.html) ; Libération, 20 novembre 2017, « Libye : réduits en esclavage parce que noirs » ; La Croix, 6 décembre 2020, « "J'ai été esclave en Libye" ». Les exemples pourraient être encore nombreux. Alpha Kaba, un journaliste guinéen réfugié à Bordeaux, passé par la Libye, publie en 2019 un livre intitulé « Esclave des milices » dans lequel il décrit notamment « l'enfer libyen ». L'Organisation Internationale pour les Migrations (OIM) publie un communiqué le 12 avril 2017 : « L'OIM découvre des « marchés aux esclaves » qui mettent en péril la vie des migrants en Afrique du Nord ». Dans le milieu de la recherche en sciences sociales, la notion d' « esclavagisme » fait également couler de l'encre. L'article de présentation du numéro de la revue *Anthropologie et Sociétés* intitulé « Situations contemporaines de servitude et d'esclavage » (Martig et Saillant, 2017) constitue un terreau fertile pour la réflexion en montrant, notamment à la suite des travaux d'Alessandro Stella (2012) et de Rebecca J. Scott (2013), que le terme d'esclave ne renvoie pas uniquement à la traite des Noirs et aux plantations. Voir également l'article de Luca Martin (2017) : « Et le monde redécouvrit l'esclavage ». Je n'approfondis pas davantage la réflexion sur ce point par ailleurs passionnant, cela ne faisant pas l'objet du présent travail.

la Méditerranée ne laissant que peu de travail aux Sénégalais·es et provoquant l'appauvrissement de la population. Ses propos replacent son expérience présente dans une perspective géopolitique et historique. Elle trace une forme de trait d'union entre une situation de domination majeure qui s'est construite dans l'histoire et son expérience de l'exil, lui permettant d'adopter une posture de renversement du stigmate. Ses propos trouvent un écho dans les esprits de nombreuses personnes engagées que je rencontre. Certaines, comme Marine, disent réfléchir à ces questions, verbalisent un malaise vis-à-vis de leur posture d' « aidant·e » qu'ils et elles souhaitent tout sauf « coloniale », « paternaliste », « maternaliste » (des termes que j'entends souvent prononcer), dans une temporalité où la question (dé)coloniale est vivement débattue à Bordeaux[418]. Marine me raconte ainsi se rapprocher « de potes qui sont dans le milieu décolonial », espérant, dans la conversation trouver une manière d'agir qui lui semble réfléchie et « juste ». Mes interlocuteurs devenus « responsables » et résidents de certains squats du *Squid*, comme Babacar, savent que leurs propos sur les rapports (néo)coloniaux, leur franche colère parfois, trouvent une oreille sensible auprès de ces engagé·es qui se questionnent. C'est ainsi qu'au *Gars Rage*, ces discussions arrivent fréquemment « sur la table », autour de laquelle les participant·es s'assoient pour découper ensemble des légumes.

De ces expériences ponctuant son parcours migratoire et d'installation à Bordeaux, Babacar entend *in fine* « prendre » ce qu'il peut à l'intérieur des pays qui symbolisent à une échelle historique des formes de domination, pour ensuite « rendre » au Sénégal en se devenant acteur des « solidarités », localement. La place occupée par les processus de solidarisation est donc transversale et transnationale : d'un espace géographique à l'autre elle est pensée comme formant un lien entre « ici » et « là-bas », une jonction entre passé, présent et futur.

« Se démerder seuls »

Pour Jo et Marine, l'implication « des gars » (« qu'on *héberge* » ajoute-il et elle parfois) se fait nécessaire à plusieurs niveaux. À l'aspect pratique de la répartition des tâches qui leur permet de

[418] La mémoire de Bordeaux « ville négrière » et ancien port colonial, fait l'objet d'un travail associatif localement, notamment au travers l'association Mémoires et Partages (fondée en 2006), dont les membres, entre autres activités, proposent des « visites du Bordeaux colonial ». Ils et elles demandent également aux pouvoirs publics de rebaptiser des rues portant le nom de négriers et d'y installer des plaques explicatives. Aux journalistes de Sud Ouest, en 2023, Karfa Diallo, le fondateur de cette association, raconte son « combat » depuis 25 ans (https://www.sudouest.fr/societe/esclavage-et-traite-des-noirs-karfa-diallo-veut-que-bordeaux-se-tourne-vers-l-atlantique-avec-plus-de-fierte-17237734.php). Sur ces questions, je renvoie ici à nouveau aux travaux de Christine Chivallon (2005), de Francesca Cozzolino (2020) et de Gaetano Ciarcia (2023). A noter également qu'en 2019, le collectif militant « Sortir du colonialisme Gironde » travaille à la rédaction d'un *Guide du Bordeaux colonial et de la métropole bordelaise* (paru en 2020). Le livre recense les différents noms de voies de circulation (rues, place, boulevards, etc.) par ordre alphabétique en donnant des explications biographiques sur les personnes qui se cachent derrière – majoritairement des individus acteurs de l'esclavage ou de la colonisation (notables locaux, armateurs, négociants, négrier…), et une minorité de personnes opposantes. Une émission de la radio locale « La clé des ondes » (que certain·es personnes engagées que je rencontre écoutent) est, elle aussi, dédiée à la question décoloniale (https://www.lacledesondes.fr/emission/le-guide-du-bordeaux-colonial-le-rendez-vous-decolonial).

réduire leur masse de travail, se greffe une manière de diminuer le sentiment contradiction que Marine raconte ressentir entre ses aspirations « autonomes » et le rôle de « cheffe » et de « gestionnaire » (Guérin, 2022) qu'elle est consciente de jouer. Si faire du squat un lieu d'auto-gestion n'est finalement pas possible, alors c'est bien sous forme d'expérimentation sociale et politique que ce lieu de vie est abordé. Ainsi, faire de ces hommes des membres de l'équipe implique une transmission de compétences et de « savoir-survivre » (Zeneidi-Henry, 2002) que Marine et Jo ont acquis dans leur carrière militante et de squatteur·euses. Marine, considérant les personnes exilées comme structurellement plus vulnérables qu'elle-même et que la plupart des personnes qui se confrontent à la difficulté de se loger et de se nourrir, y compris pour celles qui travaillent mais pour qui subsister n'est pas simple (Lion, 2024), estime indispensable qu' « ils apprennent à se démerder tout seuls ». Dans un État qui ne protège plus (Abélès, 2006) mais menace (Le Courant, 2022), il s'agit, selon elle, d'une question de survie (Abélès, *op. cit.*). Elle le verbalise trois ans après la création du *Squid* et la rencontre avec des centaines de personnes venues du monde entier qui « galèrent », qu'elle a appris à connaître, avec qui elle cohabite en pointillés et/ou de qui elle continue à avoir des nouvelles au fil du temps, parce qu'elles se croisent dans la rue ou s'envoient des messages, notamment sur *Facebook*, pour leurs anniversaires. L'expertise qu'elle a développée en matière d'accompagnement social et juridique des personnes migrantes l'a conduite à dresser le constat d'un éphémère qui dure : vivre en squat est devenu le quotidien de bien des « migrant·es » qu'elle connait, souvent pendant plusieurs années. Dans ce contexte, elle considère que les militant·es squatteur·euses jouent un rôle de passeur·euses de savoirs (Adell, 2011a) essentiels (Zeneidi-Henry, *op. cit.* ; Bouillon, 2009), que je vais détailler désormais.

En rejoignant « le *staff* », Thierno et Sekou racontent avoir « fait le sous-marin » pour participer à l'ouverture de squats avec Jo, Marine et d'autres personnes impliquées. Sans se considérer eux-mêmes « militants » du « milieu squats » (ce que nous comprendrons au fil de ce chapitre et du suivant), mes interlocuteurs participent activement à la cuisine interne de la mobilisation. Ils acceptent même de prêter leurs noms pour que celui-ci soit affiché sur la boîte aux lettres – ce qui est l'une des techniques de la réquisition visant à fournir la preuve de l'occupation et qui permet aux occupant·es d'être tenu·es informé·es de la suite de la procédure (notamment du lieu et de la date de l'audience au tribunal). Sekou me raconte avoir accepté de mettre son nom sur la boîte aux lettres du *Gars Rage* « sans peur », dit-il, parce que :

> Quand t'es en demande d'asile, t'as le droit d'être logé ! Quand je suis venu [en France] j'ai demandé l'asile. Je suis allé à l'OFII plusieurs fois pour demander la maison. À chaque fois j'ai appelé, ils disent "d'accord, vous êtes sur la liste". Et tu restes comme ça, peut-être jusqu'à six mois, huit mois. On m'a pas donné de

> maison. Une fois on m'a appelé et dit "on a trouvé un endroit pour toi". J'ai dit "d'accord". Moi je pensais que c'était un logement… Mais c'était à Tregey [un foyer d'urgence du 115] ! Moi je n'ai jamais appelé le 115. C'est l'OFII qui a appelé. Ils m'ont appelé, m'ont dit "on a trouvé une place pour vous". Ce jour-là, j'étais content ! Je suis allé là-bas, c'était une grande salle. Y avais des lits comme à l'hôpital. J'ai fait huit jours. Peut-être je n'ai pas eu la chance. Après, j'ai arrêté même d'aller à l'OFII demander.

Cet acte symbolise une protestation : en tant que demandeur d'asile il sait – parce qu'il cherche à s'informer et discute avec des personnes en quête d'une régularisation arrivées avant lui, mais aussi avec Jo, Marine, Paul (du *Squid*) et avec des bénévoles d'associations spécialisées dans la défense des droits des personnes migrantes comme La Cimade – que la loi française prévoit qu'il soit hébergé. Il attendait donc d'avoir « une maison » et, à défaut, prête son nom pour le squat après en avoir discuté avec Jo et Marine. En cela, on pourrait parler, sans jugement de valeur, d'une « réussite » du point de vue des intentions affichées par les militant·es. Celle-ci s'étire au-delà de *Squid*, puisque dans la continuité de leurs parcours d'installation, certains de ces hommes (mais aussi d'autres personnes, des familles de *L'Éclaircie* notamment) réemploient les compétences acquises, notamment en tentant d'ouvrir eux-mêmes des squats – bien que leurs entreprises en dehors du collectif porté par les militant·es semblent, selon mes observations, plus complexes[419]. En revanche, le sens que chaque acteur·ice met derrière ces pratiques varie considérablement, puisqu'il s'agit pour certain·es « migrant·es » d'agir de manière tactique en résistance à l'inhospitalité publique et non pas de défendre le squat en tant que tel : en participant à des réquisitions, en vivant dans ces bâtiments et en s'investissant dans la vie quotidienne de ces lieux, mes interlocuteurs exilés du *Gars Rage* font en sorte de rendre cette situation résidentielle la plus acceptable possible pour eux tandis qu'ils continuent de la penser comme transitoire, même après plusieurs mois ou années de résidence en leur sein. Ainsi, comme le relate Babacar, le squat reste un mode d'habiter par défaut : « nul ne veut vivre dans un squat. Moi si j'avais la possibilité, je vivrais comme tout le monde, comme les Français ». En attendant de pouvoir effectivement s'en éloigner, ils rejoignent et participent à créer la dynamique collective qui s'exprime au *Gars Rage* (et en amont, dans le premier bâtiment du *Squid* pour certains comme Sekou et Thierno), et le prennent comme une opportunité de rompre avec la survie habituelle qu'ils ont expérimentée. Dans cette expérience *in situ*, ils sont aussi en posture de participants-observants. Réflexifs, Sekou et Babacar (mais aussi d'autres hommes avec qui j'échange, comme Thierno et Ali) s'interrogent sur le modèle de société que représente le choix du squat pour les militant·es et ne s'y reconnaissent pas. Pour eux, ces

[419] J'y reviendrai dans le chapitre 6.

Français·es qui « pourraient » avoir accès à un logement conventionnel sont certes des allié·es avec qui une forme de parenté élective semble être créée[420] (de Suremain, 2006), mais représentent dans le même temps la marge dont ils cherchent à se mettre à distance. Thierno, Sekou, Babacar, Ali, ont en effet compris qu'en vivant dans ces logements « non-ordinaires » (Lévy-Vroelant, 2000 ; Djirikian et Laflamme, 2006), ils rejoignaient un mode d'habiter objet de représentations collectives négatives (Bergeon et Hoyez, 2015). Leur nouvelle place dans le squat, les connaissances qu'ils développent au contact des militant·es et sur les modes de vie qui sont les leurs, leur permet ainsi de se mettre à distance, symboliquement au moins, de la marginalité à laquelle ils se sentent relégués et qu'ils aspirent à quitter.

Les statuts et les usages de l'espace

L'ensemble du bâtiment n'est pas accessible à n'importe qui, n'importe quand. En dehors des *Chorbas* (sur lesquelles je reviendrai un peu plus loin), le portail enroulable séparant l'intérieur du bâtiment de la rue est fermé hormis entre 18h et 23h, horaires où les personnes en recherche d'un endroit où dormir peuvent se présenter pour demander s'il y a une place pour les accueillir. L'accès y donc restreint et je n'ai, à ce moment-là, pas la possibilité d'y être « invitée ». Les liens que j'y noue sont encore nouveaux, mes interlocuteurs « responsables » ne me proposent pas de les y rejoindre dans les temporalités que je pourrais qualifier de « *off* », contrairement aux jours où le squat se fait espace de rencontres avec des personnes qui lui sont extérieures. Tout se passe de manière tacite, je comprends sensiblement qu'il n'est pas possible pour Thierno, Babacar et les autres, de recevoir – ni moi, ni d'autres personnes non considérées comme membres du *Squid* – sans que cela soit mis en mots explicitement. Cela me donne assez rapidement un sentiment de contrôle de l'espace qui valide en quelque sorte la volonté, publiquement affichée, de Marine et Jo de savoir qui entre et sort des squats que le collectif « administre ». Mais, cela est aussi un indicateur des hiérarchies statutaires qui se dessinent dans le collectif et qui se traduisent par des usages différentiels de l'espace. Les propos de Babacar (au cours d'une conversation enregistrée que nous avons le 28 septembre 2020), retraçant son parcours entre sa première nuit au *Gars Rage* et le moment où il « adhère au *Squid* » (il dort puis vit au *Gars Rage* du 17 décembre 2018 jusqu'à l'expulsion du 9 juillet 2019) en donnent un riche aperçu :

> BABACAR : Le *Gars Rage* c'est le premier endroit où j'ai dormi à Bordeaux. Les gens du groupe ont expliqué les règles. À 9h tu sors, jusqu'à que ça ouvre. À 23h, on ferme les portes. Pas de drogue, pas de… c'est interdit. Les premiers mois,

[420] Certains hommes s'appellent « frères », je suis moi-même appelée « sœur » par Babacar. Le mot « famille » est souvent employé, autant par Franck, Jo, Marine, Paul, que Thierno, Babacar, Sekou, Ali… pour décrire « ce qu'est [puis était] le *Gars Rage* ». Par extension, Jo, lui, parle de « famille » pour évoquer le collectif du *Squid*.

j'étais comme les autres. Je faisais pas partie [du *Squid*]. C'est après que j'ai adhéré, que je suis rentré dans le *staff*. Mais avant, j'y dormais seulement. À 9h tu sors. Et je reviens le soir. J'ai le droit de revenir à partir de 18h. Donc c'était comme ça ouais. Pour dormir. Même pour la douche, là-bas, on peut pas. Donc le matin à 9h, on sort pour aller vers les endroits où on peut prendre du pain, du café ou bien prendre la douche – c'est important pour moi de prendre la douche. C'est au Secours Catholique à Gambetta, j'allais là-bas pour ça : prendre la douche, un café, quelque chose comme ça, discuter. Après voilà, le reste de la journée tu fais ça dans la ville. D'habitude je passais les journées à la bibliothèque. Je préférais rester là-bas, faire des lectures[421] […].

MOI : Et au squat, tu pouvais y manger ?

BABACAR : Non pas du tout hein ! C'était mardi et samedi [les *Chorbas*]. C'était interdit de préparer dans le *Squid*[422] les autres jours.

MOI : Et pourquoi ça, tu sais ?

BABACAR : Je sais pas. C'est les règles du squat, je l'ai trouvé comme ça. Ils ont dit que c'est interdit. On ne doit pas cuisiner. Si tu connais personne, la seule solution c'est d'aller vers les associations pour manger. Après, à 18h, tu rentres [au *Gars Rage*].

MOI : Et comment ça se passait le soir, vous alliez en haut, à l'étage [le *sleeping*] ?

BABACAR : Oui, dans des chambres partagées. Au début on était avec plus d'une dizaine de personnes dans une chambre hein. Y avait une chambre ça faisait plus de 30 ou 40, 50 personnes hein ! Donc, y a beaucoup de monde hein. Ouais.

MOI : Ça devait pas être facile de dormir !

BABACAR : Non pas du tout ! Pas du tout ! Différentes nationalités, les éducations ne sont pas les mêmes, donc c'est compliqué hein !

MOI : Est-ce que vous partagiez des moments ensemble ou c'était juste pour dormir ?

[421] Lors des déambulations photographiques auxquelles Babacar souhaite participer, il nous conduit à la bibliothèque et y prend des photos. Il se met en scène, nous montre un rayon de littérature d'auteur·es africain·es, touche les livres, les feuillete…

[422] Il est fréquent, dans nos conversations, que Babacar (mais également Sekou) utilisent le mot « *Squid* » pour désigner de manière plus générale « les squats » du *Squid*.

BABACAR : Ouais souvent entre potes. Si tu as des amis ou bien des potes, vous pouvez échanger mais c'est pas tout le monde hein. Des groupes, des amis, à deux ou trois. Le reste, les gens on s'en fout…

MOI : Est-ce que les gérants habitaient là aussi ?

BABACAR : Non, avant aucun n'habitait là. Plus tard c'est Franck qui était avec nous. Mais avant non.

MOI : Ah oui, pourquoi ?

BABACAR : Je sais pas mais je pense pour diminuer un peu les problèmes quoi. Parce qu'avant, entre Africains, entre nous tous, peut-être si tu parles, les gens vont pas écouter. À mon avis, c'est juste pour ça, pour régler les choses en cas de besoins. Parce que souvent y a des problèmes, parce que les gens peut-être vont penser qu'on est tous dans la même situation, on est demandeurs d'asile. Et Franck il était pas demandeur d'asile. Il est français [il rit en me disant cela] et puis comme ils disent [les gérant·es] c'est leur maison, c'est eux qui ont ouvert. Parce qu'au début y a beaucoup de gens qui ne comprennent pas ce que ça veut dire "squat". Même moi au début je pensais, peut-être que c'est leur maison. Tu écoutes les règles. Ça aussi ça joue parce que toi, tu connais personne, tu es obligé d'accepter. Tu vois des gens qui te disent "la maison ça nous appartient, c'est nous qui hébergeons". Bon, voilà. Si quelqu'un vient, avant de l'héberger, on lui dit qu'il est obligé de respecter [les règles]. Tu es obligé de respecter parce que y a pas de solutions quoi, tu connais pas Bordeaux. […] Moi, bien avant que j'adhère dans le groupe, je donnais un coup de main quoi. Par exemple, mardi je venais avant 18h pour donner un coup de main aux gens qui préparent [la cuisine], aux bénévoles. Ils [les gérant·es] m'ont dit que j'ai pas le droit de monter [à l'étage, dans les chambres ou *sleeping*]. À 15h ou bien 16h, si je viens, je reste en bas, avec les gens, je donne un coup de main. En fonction de ça, finalement, lorsque quelqu'un a quitté, on m'a donné les clés. On m'a dit "maintenant on va te faire adhérer dans le *staff*".

MOI : Est-ce qu'une fois que tu fais partie du *staff*, on te consulte pour décider des règles ?

BABACAR : Non. Au *Gars Rage* on m'a jamais consulté pour demander un avis ou bien, non. C'est Jo, c'est ça. Tu respectes.

MOI : Est-ce que ça a changé quelque chose pour toi du moment où tu es devenu membre du *staff* ? Tu avais les clés donc tu pouvais rester là pendant la journée, non ?

> BABACAR : Moi je restais même pas. Peut-être le jour où je dois rester à la porte. Moi c'était le dimanche. Donc je me lève tôt le matin, je fais réveiller les gens, après je fais le nettoyage, après je pars chez mes amis ou bien à la bibliothèque, au début, avant que je commence le travail[423]. À 18h, avant l'heure, je reviens pour ouvrir la porte. Et je reste à la porte de 18h à 23h. Et s'il y a une nouvelle tête, tu vas demander [aux gérant·es]. Tu n'as pas le droit de l'autoriser à entrer. Tu vas appeler Franck, ou Jo, c'est eux qui vont voir s'ils vont accepter ou bien s'il y a de la place […]. Et au *Gars Rage*, les gens qui sont du *staff*, ils dormaient à deux ou trois. Moi je dormais avec plus d'une dizaine de personnes mais lorsqu'on m'a donné les clés, ils voulaient me faire quitter pour rejoindre les autres [les « responsables »]. Deux personnes, qui font partie de l'équipe. Mais je leur ai dit non. Je fais partie de l'équipe, même bien avant que j'adhère je donnais un coup de main et c'est pourquoi ils m'ont choisi. Donc du coup moi, ça me dérange pas de rester avec 10 ou 20 personnes. Ça me fait beaucoup plus de plaisir de rester avec mes amis quoi, que d'aller avec les deux personnes. Mais ils m'ont dit "non, tu dois quitter là-bas". J'ai quand même dormi deux jours dans la même chambre avec mes amis mais après Jo est venu et il m'a dit "non, tu n'as pas le droit". Il m'a dit que "c'est les règles. Tu ne dois pas dormir avec les autres, dans les *sleepings*".

Cet extrait d'entretien permet de mesurer les dimensions plurielles que recouvre le statut de « responsable ». Il met au jour des hiérarchies assez fortes entre les différentes personnes qui font usage du squat. Je distinguerai ainsi, sur la bases de mes observations et des conversations avec les personnes que j'ai jusqu'à présent évoquées, les « hébergés » de passage nocturne ayant accès aux *sleeping* et à l'espace de convivialité uniquement les jours de *Chorbas*, les « responsables » devenant détenteurs des clés et devant prendre en charge une partie de la « gestion » du bâtiment, ayant accès à la totalité du bâtiment à certaines conditions définies par les « gérant·es », revendiquant la « propriété » (symbolique) du squat et n'habitant sur place (à l'exception de Franck plusieurs mois après la réquisition) mais y dormant, comme Paul, de temps à autre et se rendant dans le squat quasi-quotidiennement. Il existe également des formes de sous-hiérarchies. Ainsi, Jo est identifié comme le « chef » (certains « responsables » mais également Franck le nomment dans un mélange entre affection et ironie, « le boss »), celui à qui appartient les décisions « finales » et qui sera consulté avant validation d'une décision nouvelle ou qui sera informé de comportements qui dérogent aux règles définies. Sa posture et les actes de réquisition qu'il revendique en affirmant le faire « pour » les personnes exilées, font naître chez ces dernières un sentiment de reconnaissance : Jo est identifié (aux côtés des autres « gérant·es » cependant), comme une des

[423] Avant qu'il ne soit embauché dans un restaurant chinois (voir chapitre 3).

personnes grâce à qui elles peuvent disposer d'un endroit où dormir. Dans cette configuration relationnelle, s'investir en « donnant un coup de main », comme Babacar le dit à plusieurs reprises, représente donc aussi une possibilité de diminuer la dette enclenchée par cet « accueil » et avec elle, d'adoucir le sentiment de redevabilité. Ceci n'est pas un frein à la remise en question de l'autorité du *leader* ni, de manière plus globale, auxdites « règles » imposées. La scène que Babacar décrit au sujet de la répartition des chambres montre qu'il est difficile voire impossible d'aller à l'encontre des décisions de Jo mais qu'il en fait tout de même la tentative, argumentée. Thierno, Babacar et Sekou me font également le récit d'une résistance concernant l'interdiction d'accès à la cuisine en dehors des temps collectifs deux fois par semaine (et tous les jours pendant le ramadan). Ils me racontent en effet que même une fois devenus « responsables », les gérant·es continuent de leur interdire l'accès à la cuisine du bas et ne les autorisent pas à cuisiner dans les chambres. Marine met en avant des raisons de « sécurité sanitaire » qui lui semblent « évidentes » pour elle et les autres gérant·es mais qu'elle pense ne pas l'être pas pour « eux » (les « migrants »). Elle me l'explique à ma demande et met en avant la problématique du gaz, de branchements électriques fragiles voire dangereux et le soupçon de l'absence d'une hygiène suffisante (ranger la nourriture, laver la vaisselle) qui pourrait attirer les rats. Les militant·es entendent donc préserver l'espace à leur manière, afin d'éviter « des catastrophes » (un incendie, une fuite de gaz, qui pourraient entrainer le décès de personnes résidant sur place) susceptibles, pense-elle, de leur retomber dessus étant donné que les membres *leaders* du *Squid* sont clairement identifié·es par les pouvoirs publics. Pourtant, il semblerait que ces détails pratiques de l'habitabilité du squat fassent l'objet d'une absence de dialogue avec les principaux intéressés qui, comme le souligne Babacar, ne connaissent pas les raisons de cet interdit qu'ils estiment « injuste », selon les termes du jeune homme. Mais, outre cette absence manifeste de concertation pour la fabrique des « règles », il m'a semblé être témoin tantôt d'incompréhensions réciproques relatives à la question « sanitaire », tantôt de désaccords profonds qui ne sont pas débattus. La question de la « responsabilité » en cas de « catastrophes » (comme le verbalise Marine) ne suscite pas les mêmes appréhensions ni les mêmes représentations pour mes différent·es interlocuteur·ices. Les « règles d'hygiène » sont pensées comme un « minimum vital » par Marine et Jo qui cherchent ainsi à (se) protéger d'une part, et à donner une « meilleure » image des squats auprès des visiteur·euses et des pouvoirs publics d'autre part. A l'inverse, ces mêmes « règles d'hygiène » semblent (en partie au moins) futiles à certains hommes qui résident sur place et me rappellent « tout » ce qu'ils ont « traversé », « surmonté », « vécu », depuis le moment où ils ont décidé de quitter leur pays natal. Le plus discrètement possible, ces hommes entreprennent ainsi d'outrepasser l'interdit et installent à l'étage des plaques de cuisson. Thierno me raconte qu'ils ouvraient les fenêtres pour effacer les traces de leurs ruses et

ne pas éveiller la méfiance des gérant·es qui, selon eux, auraient probablement mis un terme à cette forme d'indépendance culinaire retrouvée. De son côté, Paul me raconte ne pas être naïf et savoir qu' « ils cuisinent là-haut ». Lui, qui m'est souvent présenté par mes interlocuteurs exilés du *Gars Rage* comme un « ami », décide de fermer les yeux, soucieux qu'il pu être de jouer le moins possible un rôle de « surveillant ». En creux, Paul commence déjà, à ce moment-là, à remettre en question « les manières de Jo », qu'il jugera plus tard « autoritaires » (chapitre 6) et à « choisir son camp » (pour reprendre l'expression d'Howard Becker) : il sera davantage l' « ami » (ou l'allié) « des gars » que celui des autres membres « gérant·es » du *Squid*.

Ainsi, l'image d'une structure pyramidale se dégage de ce fonctionnement, à l'intérieur duquel les pratiques quotidiennes révèlent les interstices dans lesquels s'expriment les esprits critiques, les négociations, les actes d'insoumissions, les arrangements qui permettent, pour les « responsables », de ne pas se penser en subalternes. Du reste, en acceptant la plupart des « règles » définies par le haut (ici représenté par les gérant·es) et en prenant en main une part de la gestion du bâtiment, ces hommes du *Gars Rage* revendiquent l'appartenance à un collectif : ils sont « membres du *staff* » (ou « du groupe » ou « du *Squid* ») et sont devenus acteurs de leur propre hébergement. Le squat devient un espace dont ils prennent soin en y faisant le ménage, en rangeant, en participant à la surveillance de la porte. Est-ce que le squat devient un « chez eux » pour autant ? L'absence d'intimité et l'impossibilité d'un aménagement à soi en limite de fait la possibilité. C'est d'ailleurs pour cela que Babacar me dit plusieurs fois qu'il ne s'attarde pas à l'intérieur sauf le dimanche, jour où il est « le responsable « du squat. Il préfère encore retourner à la bibliothèque ou passer du temps avec ses amis – de jeunes hommes originaire d'Afrique Subsaharienne eux aussi en quête d'une réagularisation mais qui ne font pas partie du *Squid*. Cela ne signifie pas que tous les « responsables » adoptent le même comportement. Ils sont plusieurs à se saisir de la détention des clés pour se reposer à l'étage, sur un matelas, lorsqu'ils n'ont pas le désir d'être à l'extérieur. Mais le fait que les « responsables » soient exclus de l'espace de décision joue indéniablement sur la faible possibilité de faire pleinement de ce squat un logement « propre » : le degré de liberté qui leur est laissé par les gestionnaires (RoFranck, 1986, cité par Bergeon et Hoyez, 2015) reste faible.

Les *Chorbas sans frontières* montrent toutefois un autre aspect du « chez-soi » qui mérite d'être découvert. Le *Gars Rage* en tant que « *meeting place* » (Bouillon, 2016) s'est en effet révélé particulièrement riche en matière de possibilité de créer des liens, qu'ils soient occasionnels ou durables (*Ibid.*), dans les temporalités d'ouverture du squat sur l'extérieur : le voisinage, les associations, les gens de passage… Le cœur de cet en-partage se niche dans le fond des marmites, que nous allons à présent explorer.

5.1.2 Les *Chorbas sans frontières* : un "*meeting plate*"

« Le meilleur squat de Bordeaux ! »

On a vu dans le chapitre 3 que les *Chorbas* du *Gars Rage* pouvaient être regardées en tant que centralité minoritaire (Raulin, 2009) et politique dans le quartier Saint-Michel ? Ces événements culinaires rassemblent des personnes aux profils très divers mais qui créent ensemble cette centralité. En effet, des habitant·es du quartier et d'autres endroits de la métropole bordelaise et d'ailleurs en France viennent sur place pour découvrir ce « centre social autogéré » dans lequel vivent, cuisinent, jardinent, des personnes qui se revendiquent militant·es autonomes et des hommes venus de pays étrangers engagés dans des parcours de tentative de régularisation. Membres d'associations d'aide alimentaire, militant·es squatteur·euses et/ou zadistes d'autres collectifs, voisin·es curieux·ses de comprendre ce qu'il se passe à côté de chez eux et elles, étudiant·es, journalistes, chercheur·es, travailleur·es sociaux·ales, retraité·es, personnes en situation de précarité vivant dans d'autres logements précaires (…), sont nombreux·ses à venir sur place pour participer à ces « popottes collectives » (Jo). En venant déposer par exemple un peu de nourriture, des plants pour le potager ou des vêtements, ceux et celles venu·es apporter quelque chose s'attardent plus ou moins pour découvrir le squat et les gens qui sur place s'activent. Certain·es cuisinent, jardinent, mais là ne semble pas se jouer l'essentiel de ce qu'il est en train de se passer : Jo, Paul, Thierno, Sekou, Franck (pour ne citer qu'eux), insistent sur l'importance de la rencontre, de l'échange verbal, de l'émulation produite qui participe à performer le « Nous » en perpétuelle (re)construction, celui attaché au groupe qui se forme et dont certain·es membres ne sont que de furtif·ves passager·ères. Dans les discours de mes interlocuteurs précédemment nommés, sur place et après l'expulsion du squat, le *Gars Rage* reste une sorte d'emblème, un liant. Ils évoquent un endroit où il s'était passé quelque chose de significatif pour eux et qui pousse probablement Sekou, faisant un retour sur ses expériences dans les trois squats où il a vécu et celles d'amis ou connaissance qui lui racontent des bribes de vie quotidienne dans d'autres lieux de vie du même type, à le qualifier de « meilleur squat de Bordeaux ».

Sekou, nous l'avons vu, fait partie des hommes devenus « responsables » et désormais habitants du squat. Ces derniers se sont aussi saisis d'une place de « chefs cuisiniers », symboliquement bien classée en France (Rigoni et Crenn, 2020 : 39-43), lors de ces événements culinaires, comme je le relatais dans le chapitre 3 pour montrer cet aspect de la fabrique du paysage alimentaire bordelais. J'évoquais alors les statuts de « chefs du riz », « chef de la sauce », « chef des pâtes », ainsi que l'art de couscous bricolés par Omar et Ilyes, à partir des restes de supermarchés (*via* une « récup » du Secours Populaire), des denrées déposées par des visiteur·euses inspirées par les publications *Facebook* réalisées par Jo et des collectes organisées auprès de quelques commerces de bouche du quartier (une boucherie *halal* notamment, pendant le ramadan). Poursuivons la réflexion pour comprendre plus précisément ce qui se joue derrière la posture de « chef » pour ces hommes minoritaires sociologiques habitant en squat. Cela nous aidera à saisir également l'impact exercé par ces *Chorbas* dans les parcours d'installation de ces derniers, en termes de rencontres et de développement d'une aisance urbaine renouvelée participant pleinement du développement de nouveaux sentiments d'appartenance.

Figure 8. Ilyes et Ahmed, « chefs » des couscous – *Chorbas sans frontière – Gars Rage*



Crédit photo : Isabelle Techoueyres

Être celui qui nourrit.

Sur la page *Facebook* du collectif, le *Squid* affiche à cette époque-là des jours et des horaires pendant lesquels il est possible de venir sur place pour manger. Dans les conversations interpersonnelles et par effet de bouche-à-oreille, le lieu devient alors un des endroits repère où il est possible de s'alimenter et de dormir à condition qu'il reste de la nourriture et de la place dans les *sleepings*. Il est donc question, pour les membres du *Squid* (les « gérant·es » et les « responsables ») de respecter un engagement. En effet, le soir venu, il est fréquent qu'environ cent personnes (selon Jo) se rendent sur place. Elles font la queue, assiette en main, puis s'assoient, mangent, font leur vaisselle et montent à l'étage ou quittent le squat, selon l'endroit où elles dorment. Parmi ces mangeur·euses, des dizaines de « mineurs » sont hébergés au *Fort Life*, situé à environ 150m du *Gars Rage*. Les hommes qui dorment à l'étage sont les plus nombreux. Sekou, Babacar, Samba, Moussa, Thierno, Ilyes, Omar et Kaba, qui sont ceux des « responsables » que je vois le plus régulièrement derrière les fourneaux, font aussi fréquemment le service. Lors d'une des *Chorbas* du ramadan,

Samba est à mes côtés tandis que je m'associe à eux pour cuisiner d'abord puis effectuer le service. Ce jeune sénégalais qui a quitté son pays natal avec une formation de mécanique en poche et une expérience professionnelle dans une laiterie, est passé par le Maroc, la Méditerranée puis l'Espagne où il a déposé ses empreintes. Il est alors en procédure Dublin. En attendant de « trouver n'importe quel travail pour avoir de l'argent », il est « responsable » au *Gars Rage*. Il prend son rôle à cœur et regarde attentivement ce que je fais pour m'accompagner à « bien » réaliser le service. Soucieux d'une répartition équitable de la nourriture pour que tout le monde puisse manger, il me reprend discrètement en me disant qu'il faut que je diminue la quantité de riz ou de pâte et de sauce que je mets dans les assiettes, même si les personnes que je sers me demande de les servir davantage – ce qui est quasi-systématiquement le cas. Je m'exécute alors, suivant l'expertise de mon interlocuteur qui agit avec professionnalisme depuis le début de la journée, d'abord lorsqu'il veillait à la cuisson du riz. Il m'expliquait alors comment faire un « bon riz », quelle quantité d'eau, quelle texture, quelle durée de cuisson – ce qu'il semblait faire « à l'œil » uniquement en soulevant le couvercle de temps à autre, remuant puis recouvrant jusqu'à qu'il soit satisfait du résultat et me disant plus tard que lui, « préfère manger des pâtes, pour [son] estomac ». Seulement la cuisson de ces dernières était le plus souvent exécutée par Moussa, ce jeune malien dont tout le monde avait appris à connaître son amour pour les pâtes. Ces cuisiniers décident de ne pas manger tant que tout le monde n'a pas été servi. Samba me dit que s'il ne reste plus rien pour lui, cela n'est pas un problème, tandis que Moussa me met une assiette généreusement remplie de côté sans que je m'en aperçoive. Il fait de même pour ma collègue Isabelle Techoueyres qui m'accompagne au *Gars Rage* à plusieurs reprises. Il nous tend nos assiettes à la fin du service et nous mangeons ensemble : la nourriture aura été suffisante pour que toutes les personnes présentes puissent s'alimenter mais pas se resservir, laissant ainsi un certain nombre d'entre elles « sur leur faim » face à nos refus de deuxième service.

En agissant ainsi, mes interlocuteurs se mettent dans la posture de ceux qui savent cuisiner, nourrir, et qui ont développé une maîtrise de la situation. Ils sont devenus guides à l'intérieur du squat, créent leurs propres liens électifs par affinités et peuvent donner des informations aux personnes qui, comme moi, viennent cuisiner à leurs côtés : où se trouvent les couteaux, les planches à découper, les économes… Ils posent également un cadre et des limites et indiquent la marche à suivre aux personnes qui viennent pour manger : faire la queue une fois mais pas deux pour en laisser aux autres, nettoyer sa vaisselle, être « respectueux » sont autant de « règles » qu'ils s'appliquent à mettre en œuvre et n'hésitent pas à lever le ton face à des personnes manifestant leur insatisfaction en raison d'une assiette trop peu remplie ou d'une nourriture qui ne correspond pas aux « goûts » des mangeur·euses – qu'ils essaient de contenter du mieux possible avec les denrées, aléatoires, dont ils disposent. Celles-ci font l'objet d'un tri car il s'agit en grande partie de fruits et

légumes en fin de fraicheur : framboises en barquettes, artichauts, concombres, tomates, carottes… L'enjeu est de composer avec, afin de limiter les pertes et de nourrir le plus grand nombre. Les restes en bon état – les aliments qui ne sont pas trop gangrénés par la pourriture – sont en grande partie cuisinés dans une marmite où est préparé « la sauce »[424], alternativement par différents « responsables » à moins qu'il s'agisse d'un couscous, dans ce cas pris en main, comme je l'écrivais plus haut, par Omar et Ilyes. Paul, lui, me raconte qu'il « faudrait » qu'il reprenne une place aux fourneaux pour « changer un peu » la nourriture préparée, « faire des purées par exemple », dévoilant ainsi l'ombre d'un souci de diversification alimentaire qui, dans sa bouche, semble être associé à une certaine lassitude de manger « souvent la même chose ». En effet, les plats du soir dépendent non seulement des arrivages alimentaires mais aussi de l'identité des cuisiniers : dans cette situation, Paul se retrouvait ainsi en minorité et les personnes identifiées comme « cheffes » étaient celles sur qui les « commis » et « commises » de cuisine – dont je faisais partie – comptaient pour savoir quels légumes sélectionner, en quelle quantité selon le type de préparation et quelle coupe effectuer. À l'instar de Babacar, je prenais alors exemple sur Ilyes pour savoir comment m'y prendre avec les légumes du jour qui iraient dans « son » couscous, devenu collectif par le mélange de nos gestes et intérêts mutuels. Ce qui n'est pas cuisiné le jour-même est détaillé en morceaux stockés dans un congélateur récupéré (tout le matériel est issu de dons divers). Il arrive parfois que des personnes (commerçantes ou non) offrent de la viande, comme une femme et sa fille, habitantes du quartier Saint-Michel, qui croisent le groupe lors d'une de leur collecte devant une boucherie *halal* et viennent déposer au *Gars Rage* plusieurs kilos de viande de mouton. Des cuisses de poulet, du bœuf, de l'agneau, parfois sous forme de merguez, sont ainsi disponibles de temps en temps, pendant le ramadan surtout : une aubaine pour ces mangeurs-squatteurs-exilés qui regrettent de ne pouvoir consommer de viande plus souvent aux vues de sa faible disponibilité dans l'aide alimentaire et de son prix élevé. Ilyes, Thierno, Babacar et d'autres chefs (et cheffes lorsque des femmes, bénévoles à l'association Graines de Solidarité et/ou habitantes d'autres squats « gérés » par le *Squid*, rejoignent le mouvement et en prennent parfois le *leadership*) empoignent alors de grands couteaux de cuisine pour découper la viande, la laver puis la faire cuire. En se désignant eux-mêmes « chefs », certains de mes interlocuteurs se font ironique : ils savent qu'ils sont en train de cuisiner gratuitement, dans ce lieu qui, malgré son étiquette de « meilleur squat », reste perçu par eux comme un tremplin en attendant « mieux ». Pour autant, derrière le terme « chef », se loge aussi la circulation de représentations d'un statut social qu'ils savent fortement valorisées en France (Rigoni et Crenn, *op. cit.*). Nos complicités naissent aussi de ces moments où je suis l' « apprentie », la

[424] Préparée selon les aliments disponibles et les désirs de celui/ceux qui la prépare, « la sauce » mijote et est touillée dans une grande marmitte. Elle est essentiellement composée de légumes (on pourrait parler de « végétarisme partiel par obligation » ou par « nécessité ») et servira à agrémenter le riz, la semoule et/ou les pâtes.

goûteuse qui ne fait pas ramadan ou celle dont Ilyes et Fatima se moquent gentiment en voyant mes hésitations, maladresses et grimaces lorsque j'essaie de déposer des morceaux de viande dans l'huile frémissante, de crainte des éclaboussures brûlantes échouant sur la peau de mes mains.

« Moralement, ça va t'augmenter un peu »

Ainsi, les menus sont élaborés dans la cuisine du squat par ces « chef.fes », qui deviennent contextuellement « décideur·euses », « sachant·es », « guides » et « enseignant·es ». L'alimentation, dans le squat, agit alors en outil de « renarcissisassion », ce qui prend un sens particulièrement aigu dans leurs parcours de tentatives d'installation où ils et elles sont mis·es à l'épreuve, minorisées, ethnicisées et racialisées, et qui permet d'améliorer la mise à distance du caractère marginal associé aux squats. Les hommes devenus « responsables » au *Gars Rage* et membre du *Squid*, saisissent la valorisation que cette fonction de chefs permet. Ils posent fièrement sur les photos et les vidéos que des militant·es du *Squid*, des gens de passage, moi, eux-mêmes prennent. Et ce, d'autant plus que certains me racontent également cuisiner dans d'autres associations (à la Banque Alimentaire, dans un café associatif de quartier…). Ils sont ainsi sollicités et reconnus par leurs interlocuteur·ices pour leurs savoir-faire culinaires, le tout à l'intérieur d'une société française dans laquelle la « gastronomie » est construite comme un marqueur fort « d'intégration » (*Ibid.*). La cuisine comme moyen de se construire ou de négocier une place autre que celle assignée d'indésirables (Agier, 2008 ; 2022a et b) dans la société française se fait ainsi « gastro-politique » (Appadurai, 1981) : elle « dit » quelque chose des relations entre différents groupes sociaux, dans un contexte social particulier (*Ibid.*).

Ces cuisines collectives, ouvertes au public, permettent aussi à ces hommes de rompre avec un entre-soi ressenti comme pesant par beaucoup d'entre eux. Elles sont le lieu de rencontres parfois déterminantes pour la suite de leurs parcours – résidentiel notamment. Tel est le cas pour Sekou qui dort à plusieurs reprises chez un bénévole de la Cimade qui vient régulièrement au *Gars Rage* lors des *Chorbas*, lorsque, plusieurs mois après l'expulsion de ce squat, il habite au *Fort Life* mais cherche à s'en extirper (j'y reviendrai dans le chapitre 6). Autour de la nourriture, certains hommes décident aussi de se confier. Ainsi, quelques minutes après mon arrivée, la première fois, Samuel, un homme d'environ 25 ans originaire du Cameroun et en demande d'asile, me propose un café. Il souhaite que l'on s'écarte du groupe pour discuter. Il tient à me rassurer : « c'est simplement pour parler, j'ai besoin de dire ce qu'il m'est arrivé ». Il me parle en effet, de ses douleurs corporelles et de son passage par la Lybie. Il me parle d' « esclavage ». Son discours me semble un peu embrouillé et je ne comprends pas tout mais je ne l'interromps pas. Sa santé mentale me semble fragile (Mestre, 2006). Aussi, je me sens bien démunie face aux conséquences psychiques probables

engendrées par sa migration (Cucciniello, 2022) et à ce que j'imagine pouvoir relever d'un « syndrôme post-traumatique » (Prieur et *al.*, 2022). Il me demande mon contact personnel, souhaite que l'on maintienne un lien. Nous échangeons nos noms sur *Facebook* et le soir-même il m'écrit « Salut ». Je ne le recroise plus ensuite. Des personnes extérieures au squat et des militant·es du *Squid* me racontent des expériences plus ou moins similaires à celle que j'ai vécue avec Samuel. J'en suis témoin au *Gars Rage* où j'entends des bribes de conversations. Steph, membre du *Squid*, surtout investie dans le squat pour femmes mais participant souvent aux *Chorbas*, se dit inquiète de l'état de santé d'Ali. Elle a une quarantaine d'années et vit dans la campagne girondine dans une maison avec un grand terrain qu'elle décide de délaisser pour vivre avec ces femmes auxquelles elle désire se relier – un projet qui lui semble avoir plus de *sens* tandis qu'elle espère qu'un jour son coin de campagne où « il y a de la place et des maisons vides » sera investi par davantage de militant·es squatteur·euses[425]. Elle en parle avec Marine, je suis juste à côté et ne connait pas encore le jeune homme. Je remarque sa présence mais n'ai jamais l'occasion de parler avec lui. Steph précise qu'elle constate une dégradation : amaigrissement, teint blafard. Ali lui a raconté « son histoire ». Elle est touchée, se sent concernée, ne veut « pas le lâcher ».

Ainsi, à la fois par le statut de « responsables », la stature de « chefs » et la coprésence qui permet à ceux qui le désirent de dévoiler avec plus ou moins de détails leurs vécus, ces hommes se rendent compte, comme me le dit Babacar, que les *Chorbas* « moralement, ça va t'augmenter un peu ». Pour Babacar, qui a tout juste la vingtaine (alors que Thierno par exemple a plus de la trentaine), il est aussi question de rompre avec la figure du « dernier jeune » (Le Courant, 2014), qui renvoie à la position de « cadet » dont ces personnes venues d'Afrique de l'Ouest tentent de sortir en « voyageant » pour s'affirmer et s'émanciper (Tîmera, 2001) devenant « aventuriers » – un terme souvent utilisé par celles-ci pour se désigner et évoquer leur migration particulièrement risquée (Bredeloup, 2008). Des hiérarchies se (re)définissent en effet aussi entre ces hommes exilés, certes en fonction de l'âge mais surtout des expériences, des compétences, des savoir-faire et de la place occupée dans le lieu de vie commun.

[425] Je précise qu'à ce moment-là de l'enquête (entre avril et juillet 2019) les militant·es du *Squid* sont plusieurs à évoquer une envie de squatter à la campagne où ils et elles pensent en effet pouvoir trouver des maisons inoccupées, peut-être plus facilement qu'à Bordeaux. La métropole commence selon eux et elles à être en état de saturation, en dépit de la quantité de bâtiments vides (chapitre 2). Un frein majeur à cette entreprise réside dans leur volonté de continuer à accompagner des personnes exilées : ils et elles savent qu'à la campagne la logistique en termes de transport et d'accès aux services administratifs est rendue plus complexe qu'en milieu urbain et savent que peu des personnes récemment arrivées en France qu'ils et elles côtoient auraient le désir d'aller vivre en squat de campagne.

Rencontrer des femmes et « oublier qu'on était des migrants »

Ce sentiment d'être « moralement augmenté » tient également à l'ambiance festive qui règne souvent au *Gars Rage*. La musique y est très présente et des *battles* de rap et de danse sont parfois organisées par les militant·es du *Squid*, dans l'enceinte de ce squat et au *Fort Life* où vivent les « mijeurs »[426].

Figure 9. Capture d'écran – Publication *Facebook* du *Squid*



Ces moments sont particulièrement appréciés par mes interlocuteurs qui, pour certains, acceptent volontiers de se mettre en scène. C'est l'occasion pour Ilyes de raconter sa passion pour la musique et d'expliquer qu'en Tunisie il jouait de la *darbouka* dans un groupe qui se produisait souvent. Au *Gars Rage* (puis au *Fort Life*), il se fait prêter cet instrument de percussion « par un ami » de temps en temps.

[426] Voir chapitre 6.

Figure 10. Ilyes, dans la cour du *Fort Life*



« J'étais un artiste en Tunisie. Je suis un artiste en France » (Ilyes, Novembre 2019)
Crédit photo : Cécile Quillien

Il partage le succès que lui et ses compagnons musiciens rencontraient auprès de leur public et des femmes, souligne-t-il à plusieurs reprises en précisant face à Thierno et moi qu'il ne succombait pas à la tentation : Ilyes veut rencontrer « l'amour » et affirme ne pas être intéressé par « les histoires comme ci, comme ça ». Thierno, qui effectue un pas de danse devenu célèbre auprès de quelques membres du *Squid*, abonde dans le sens d'Ilyes. Lui aussi souhaite « trouver une femme » avec qui vivre quelque chose de « sérieux ». Hors de question pour lui de se lancer dans la pratique des « papiers mouillés », qu'il m'explique en considérant ma mine interrogative : « c'est comme ça qu'on dit pour ceux qui se marient juste pour les papiers ». Il se fait critique. Thierno cherche « l'amour », lui aussi. Je me retrouve ainsi régulièrement face à ces hommes en quête d'une femme et pense comprendre des bribes de leur solitude affective. Ils ne la nomment pas ainsi mais sont plusieurs à parler de temps à autre de leur hâte de vivre une vie « normale » (selon le terme que j'entends à maintes reprises). Dans ce contexte, la « normalité » est reliée au fait de s'imaginer aux côtés d'une femme et d'avoir les moyens, comme me le dit Thierno, « de l'inviter au café et au restaurant », d'habiter un logement « normal » (dans le sens de « conventionnel »), d'avoir des enfants avec elle, de la présenter aux proches, de la conduire dans le pays natal… projet considéré comme étant en partie suspendu à la régularisation et en l'état, contrarié (Le Courant, 2014). Je saisis alors un autre aspect de ces moments collectifs ouverts aux personnes extérieures au squat et au collectif. Les *Chorbas* apparaissent en effet comme des zones de rencontres amoureuses et/ou sexuelles potentielles, des espaces de drague. Ainsi j'observais des échanges de regards, de sourires,

des suggestions qui, sous couvert d'humour, transmettaient un message d'ouverture à une relation plus qu'amicale, le tout en manipulant les graines de couscous, en touillant les légumes mijotant dans la marmite, en découpant la viande. J'étais concernée, moi aussi. « Ah Sarah, si t'es ma femme, en quelques mois tu deviens comme ça ! » me dit Ilyes, tout sourire, en mimant un corps plus en chair. Gentiment je ris, fais un « non » de la tête, reste amicale puis cherche l'ironie, en disant quelque chose comme « oh, n'importe quoi ! ». Au bout de plusieurs semaines, Thierno fait partie de ceux avec qui je discute le plus souvent. En préparant le riz, je le vois un peu embarrassé, il se touche le bas du visage, se retourne et cherche à me parler en même temps. Quelque chose semble le gêner. Je lui demande si ses dents le font souffrir. Il ne me répond pas vraiment et d'un coup porte la main à sa bouche. Il en sort un dentier, le cache dans sa main, comprends que j'ai vu la scène. Malgré son embarras, la situation le fait sourire et il me dit simplement : « Je ne voulais pas que tu voies ça ». L'aspect cocasse de la scène me donne envie de rire et je cherche à dédramatiser : « c'est pas grave Thierno ! ». Je comprends un peu plus tard qu'il avait à ce moment-là pris le risque de perdre la face (Goffman, 1974) en quelque sorte, pas tant du point de vue d'une amitié naissante (il n'avait pas honte de son dentier devant Samba qui était à côté de nous à ce moment-là) mais parce qu'il me considérait comme une partenaire potentielle.

Cette ambiance festive propice à la drague se prolonge à l'extérieur du squat. Sans craindre de ne pas savoir où dormir le soir-même, les « responsables » qui se sont liés entre eux, avec les militant·es du *Squid* (Paul et Franck surtout, qui n'incarnent pas la même figure de *leader* au potentiel autoritaire que Jo) et avec des personnes extérieures à ce collectif, profitent de l'effervescence urbaine du centre-ville. En sortant du *Gars Rage*, ils accèdent en quelques minutes de marche à des bars, boîtes de nuits et événements organisés aux beaux jours, en plein air, dans le quartier Saint-Michel. La sécurité relative que leur apporte le squat leur donne accès au sentiment de « vivre », en étant autorisés à jouir des plaisirs festifs dont la ville recèle. Ils sortent à plusieurs, souvent avec Paul et Franck. Thierno veut aller « là où il y a des femmes ». Je les croise à plusieurs reprises à la tombée de la nuit, sur la piste de danse, à la buvette, devant un spectacle de danse et des concerts gratuits qui se tiennent en bas de chez eux. Un soir de mai 2019, je rencontre par hasard Thierno en compagnie d'Éric, un ami congolais que je ne connaissais pas auparavant, « chez Aka », un bar/restaurant « créole » accueillant souvent des bœufs musicaux que je voulais faire découvrir à une amie. Je suis d'abord surprise, je ne m'attendais étrangement pas à retrouver Thierno dans un lieu qui m'avait toujours semblé « ordinaire » tandis que, jusque-là, je le côtoyais uniquement au *Gars Rage*. Cet événement m'a poussé à la réflexivité : pourquoi cela me semblait plus inattendu, presque improbable, de croiser Thierno dans ce bar, que n'importe quelle autre connaissance ? Force est de constater ma naïveté peut-être, en tous cas ma perméabilité relative aux stéréotypes :

après tout, Thierno n'était-il pas, y compris dans les confins de mon esprit, avant tout défini comme un « sans » (papiers, logement, travail…) ? Cette rencontre qui n'avait finalement pas grand-chose d'inopinée s'est avérée être déterminante dans le processus d'enquête, puisqu'elle m'a permis d'ouvrir un accès réflexif non seulement à la force du stigmate et à son retournement mais dans la continuité, à la vaste étendue des liens qui se créent dans l'ordinaire des quotidiennetés en exil. Plus encore, cette rencontre (et celles qui ont suivi) a agi en marqueur, certes contextuel, d'une mise entre parenthèses de l'exil, du squat, des papiers : Thierno et Éric voulaient draguer dans cette ambiance où, passée une certaine heure, les client·es font presque du corps à corps en dansant face aux musicien·nes, accoudé·es au comptoir, une *Heineken* ou un rhum arrangé en main. Comme il me lançait un regard rempli de sous-entendus et me disait « Mmmmh, jolie », je me saisissais aussi de ce moment dans lequel je ne me pensais pas sur le terrain ethnographique (mais où finalement je l'étais tout de même) pour essayer de clarifier la relation qui pouvait nous unir, Thierno et moi : je lui rappelais ce qu'était mon travail et précisait que nous allions pouvoir être « ami·es », pas « amant·es » et je n'avais pas envie d'être draguée. Thierno me disait « comprendre » et poursuivait la tentative de séduction auprès de mon amie, essayant, je crois, de mettre entre parenthèse une forme « misère affective et sexuelle » (Ben Jelloun, 1977). Cela a ouvert sur une longue conversation au sujet des relations amoureuses. Passablement alcoolisé, Éric changeait alors de comportement. Je n'étais plus une partenaire amoureuse ou sexuelle potentielle qu'il draguait assez lourdement à mon sens mais je devenais l'oreille d'une soirée à l'extérieur du bar. Sur un morceau de trottoir, il me racontait alors quelques éléments de son histoire, me parlait de sa migration, de la mort qu'il avait dû donner, de celles dont il avait été trop de fois témoin et finalement, me pleurait dans les bras. Ainsi, certaines blessures de l'exil, réactivées ou « entretenues » par le sentiment d'être mis en échec par un État qui choisit de ne pas accueillir, ressortent aussi parfois dans des cadres festifs devenus propices à l'expression d'une mélancolie alcoolisée. Thierno me dira de « ne pas s'inquiéter », que « c'est Éric, c'est comme ça » et, à la fermeture du bar, rentrait dormir au *Gars Rage*.

Par le truchement de la quotidienneté, les co-résidents et membres du *Squid* composent ensemble des complicités plus larges au moment où la fête permet de créer des liens nouveaux et d'atténuer la frontière entre « Eux/Elles » et « Nous », comme Chantal Crenn (2020b) a pu le montrer à travers la fréquentation des cantines de Ford par les ouvriers sénégalais de cette usine de Blanquefort. En devenant des « complices de soirée », ils cherchent une légère ivresse dans cet alcool festif qui leur permet de se désinhiber. Leurs connaissances sensibles de la ville dépassent ainsi largement celles des lieux de subsistance : Thierno connait « Chez Aka », « Chez Kiné » (un bar/restaurant dit « africain » et « cosmopolite ») ou encore, « Le cercle des poètes disparates » (un

bar associatif ouvert jusqu'au petit matin). Il se dirige vers ces lieux après s'être préparé : il s'habille avec des vêtements qu'il récupère notamment au *free shop* du *Gars Rage* et se parfume avec un désodorisant pour voiture qu'il a « trouvé », me dit-il sans plus de précisions.

Ainsi, sortir en ville permet à ces hommes de prolonger la fabrique d'un « en-commun » (Tibère, 2018) et de développer un sentiment d'appartenance (Weber, 2003 [1922]) nouveau qui s'exporte au-delà du squat : celui de « devenir bordelais ». Du *Gars Rage* aux bars alentours, se déhanchant au rythme de la musique, une bière à la main et s'essayant à la drague, ils touchent alors du bout du doigt, ou du bout du cœur, le sentiment d'être à nouveau « normaux » : Ali raconte qu'il était « possible d'oublier qu'on était des migrants ».

On perçoit à travers l'exemple du *Gars Rage* de quelle manière le squat se fait « sas d'entrée dans la ville » (Wirth, 2006 [1928]) et, dans la continuité, lieu qui permet aux « responsables » de s'implanter dans la ville – comme le montre Elisabetta Rosa (2016) au sujet des « migrants "roms" ». Les *Chorbas*, par leur répétition et la manière dont elles se font symbole d'une identification commune (être « membre du *Squid* » et être « bordelais ») peuvent être regardées comme une forme de rituel contemporain (Segalen, 2017) : à la fois dans une dimension sociale et symbolique, elles sont :

> […] un code, un mode d'emploi pour agir avec les autres, et aussi avec soi-même. [Leur] potentiel créatif permet d'installer des temporalités et des mémoires, comme il aide les individus à dépasser leurs moments de crise existentielle » (*Ibid.* : 17)

Par ce rituel, les membres du *Squid* (gérant·es, responsables) et bénévoles de passage résistent ensemble au climat inhospitalier, créent sans cesse de nouveaux arts d'habiter (de Certeau, Giard et Mayol, 1994) ensemble – ou de cohabiter (Bouillon, Maurin et Pichon, 2022) dans le squat et dans la ville (ou au moins dans le quartier). Malgré la quasi-impossibilité d'aménagement personnel dans le bâtiment, l'accès inexistant à l'intimité, le *Gars Rage* et ses *Chorbas* interviennent dans les parcours de mes interlocuteurs « migrants » comme un lieu rassurant (malgré la menace d'expulsion), fondateur d'un maillage social qui permet de mettre à distance la précarité. Le squat ainsi leur permet un ancrage : ils participent à la vie de la cité, ce qui peut s'interpréter comme un signe de citoyenneté – même fragile. Ces hommes devenus membres d'un collectif ainsi que les militant·es du *Squid*, décrivent *in situ* et *a posteriori* ce qu'il s'est produit au *Gars Rage*, comme une douce utopie en train de se faire. Ces personnes se sont attachées au lieu et à ce qu'il a représenté. Pour Sekou, Thierno, Ali, Ilyes… cette expérience est venue renforcer le désir d'installation à Bordeaux. À travers celle-ci, l'espoir de « réussir » reprend, s'il en avait perdu, de la vigueur. En devenant membres du *Squid*, ou responsables, guides et chefs cuisiniers informels, ces hommes en

quête d'installation se fabriquent une place, qui, même de façon contextuelle, tranche avec celle à laquelle ils sont relégués en tant que « migrants ». En agissant ainsi, ils se lient, se relient à de nombreuses personnes : des « frères », « sœurs », des « ami·es », des compagnon·nes de fête, qu'ils choisissent. De cette manière, ils font collectif autrement. La nourriture est pleinement partie prenante de ce tissage de liens. Les plats préparés lors des *Chorbas*, entre couscous, pâtes, riz et sauces préparés selon les (in)disponibilités alimentaires et les créativités culinaires, sont autant de bricolages dans lesquels s'inscrivent des « mécanismes porteurs de métissages » (Étien et Tibère, 2013 : 59). Carottes, courgettes, aubergines, poireaux (…), selon les arrivages, cuisent ensemble, parfois avec du poulet, du bœuf ou de l'agneau. Ce mélange de saveurs, de textures, de couleurs, se situe entre improvisations et (re)compositions de plats pensés comme « nationaux » (Hubert, 2000 ; Crenn, Hassoun et Medina, 2010 ; Étien et Tibère, *op. cit.*). Ces mets deviennent, dans les imaginaires de certain·es mangeur·euses et cuisinier·ères, des « couscous » (« algérien », « lybien », « marocain »…), servis avec de la semoule. Cuits dans du coulis de tomate en conserve, ces ingrédients se transforment, pour Thierno, Ilyes, Sekou, Babacar, Jo, Paul, Franck et les autres, en « sauce ». Celle-ci accompagne alors un riz pensé par certains cuisiniers comme « sénégalais » (non pas parce qu'il s'agirait d'un « type » particulier de riz[427] mais par rapport à la manière de le cuire), un plat de pâtes et/ou de la semoule. Ces préparations sont parfumées d'épices comme le ras-el-anouth et agrémentées de piment en poudre – avec parcimonie pour que « tout le monde puisse manger » (aussi bien selon les propos de Jo que de Thierno). Entre rebuts et recettes, malgré l'incertitude relative à la durée de vie du squat, émergent ainsi des recompositions de l'acte culinaire qui permettent à ces personnes de penser une nourriture commune symbole d'une histoire qui les relie. En cuisinant ensemble au *Gars Rage*, ces personnes métissent (Corbeau, 2000) leur humanité en-partage (Augé, 2021).

Ainsi ce lieu dévoile-t-il les contours, fluides et non exempts de contraintes, d'un « chez-soi » en construction, qui ne peut se penser en dehors de la conjonction entre le « dedans » et le « dehors » du squat. Poursuivons à présent la réflexion autour de la fabrique du « chez-soi » à partir du cas des femmes et familles de *L'Éclaircie*.

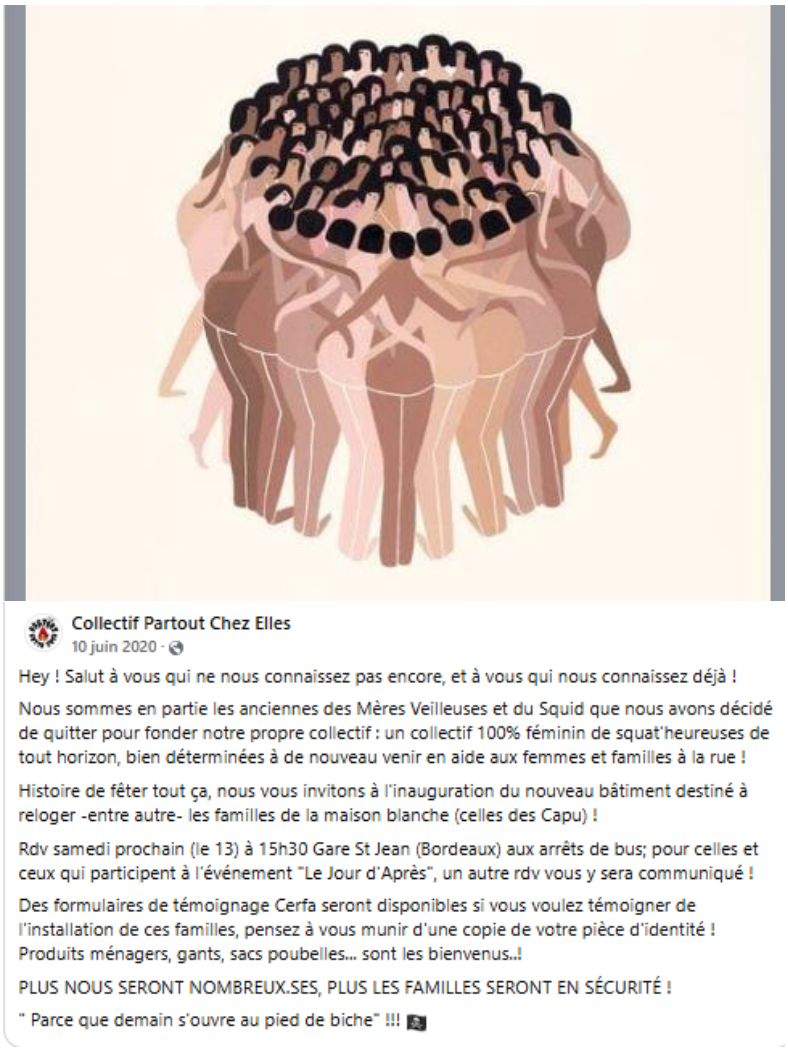
[427] Je pense par exemple au riz brisé que certains de mes interlocuteurs originaires du Sénégal achètent dans des épiceries dites « africaines » du quartier Saint-Michel lorsque cela leur est possible.

5.2 Recréer un chez-soi : le cas de *L'Éclaircie*

5.2.1 La réquisition

Le 10 juin 2020, tandis que je parcours, comme quasi-quotidiennement, les pages *Facebook* des collectifs, associations et personnes avec qui je suis en relation dans le cadre de ma recherche, une publication de Marine m'interpelle. Comment ne pas être percutée par l'image choisie pour accompagner son annonce alors même que je commençais de plus en plus à comprendre mon intérêt pour les liens crées entre toutes ces personnes, et moi-même, dans, autour, à partir des « lieux de vie » ? Sur cette image, des dizaines de femmes sont regroupées, debout. Formant ensemble un cercle, bras entrelacés, on peut y voir un symbole d'unité et, du fait des différentes teintes de couleur de peau, de diversité. La voici :

Figure 11. Publication *Facebook* Partout chez Elles



A ce moment-là, je suis à distance de la vie de Marine et de celle de Jo. Les semaines qui ont suivi l'expulsion du *Gars Rage* ont accompagné des accusations de « violences » visant Jo et une forme d'ostracisation du collectif du *Squid* (qui s'est peu à peu vidé de ses membres) de la part de nombreuses personnes engagées (j'y reviendrai dans le chapitre 6). Je passais alors plusieurs mois à rencontrer surtout mes interlocuteurs « migrants » et les suivais dans leurs pérégrinations. Le *Squid* me semblait ne plus avoir d'existence. Le jour de cette publication *Facebook*, je comprends ainsi que visiblement, Marine a décidé de fonder ce nouveau collectif, « Partout chez Elles ». Elle m'apprendra plus tard (lorsque nous coopérons toutes deux en tant que membre de Partout chez Elles) avoir rompu avec Jo et me fera le récit de son envie de pouvoir agir en dehors de son contrôle. Ce dernier, selon Marine, cherchait souvent à « passer par-dessus [elle] » dans les prises de décision. Elle souligne qu'il est « difficile d'avoir des points de vue contradictoires avec lui et à pouvoir en débattre sereinement » et précise que « sur la fin [du collectif], il avait tendance un peu à se relâcher et à faire un peu n'importe quoi dès fois, ou à monter un peu plus au créneau ». Elle met cela sur le compte de « son orgueil et sa sensibilité » et tient à relativiser : « globalement, il avait quand même des initiatives qui n'étaient pas mauvaises, qui étaient bien pensées […] j'ai pas beaucoup de reproches à lui faire sur la façon de gérer les choses ». Elle réaffirme cependant ce qui, selon elle, est « un problème typiquement masculin » de volonté de « contrôle » et me confie le sentiment qui avait commencé à lui poser problème : celui de s'être « fait un peu confisquer ce [qu'elle] faisait ». Si Jo l' « autorise » à « gérer » un « squat pour femmes » (Les *Mères Veilleuses* – voir chapitre 2), Marine décide cependant d'accorder sa rupture sentimentale à sa rupture avec un collectif qu'elle sait désormais avoir mauvaise presse localement. Il s'agit donc aussi pour elle d'une ruse visant à opérer une dissociation dans l'esprit des autres personnes engagées auprès des « migrant·es » et dans les squats : Marine n'est plus (ne souhaite plus) être associée à la personne de Jo. Il en va également de la préservation de liens de coopération qu'elle entretient avec certain·es de ces personnes engagées (mais aussi avec des élu·es et des travailleur·euses sociaux·ales) qu'elle considère comme des « ressources » et sur lesquelles elle désire pouvoir s'appuyer en cas de besoin (dans le cadre de la mobilisation contre l'expulsion surtout, j'y reviendrai). Ainsi, sa propre conjugalité se trouve au cœur de son action politique.

Mais, revenons-en au rendez-vous du 13 juin 2020 à 15H30, à la gare de Bordeaux, donné par la jeune femme sur la publication *Facebook*. Sans hésitation, je décide de m'y rendre.

Le jour J, entre deux arrêts de bus devant la gare, nous sommes plusieurs à nous regarder, hésitant·es. Un homme à vélo m'interpelle, il me demande si « [moi] aussi je suis là pour… ». La discrétion est de mise. Il faut prendre garde à ce qu'il n'y ait pas de « fuites », pour ne pas saboter l'ouverture à venir. Marine apparait. À ce moment-là nous nous connaissons à peine, de brefs

échanges verbaux pendant les *Chorbas*. Elle chuchote quelques mots à l'oreille de l'homme à vélo. Tous·tes deux se connaissent – je comprends plus tard que ce dernier, bénévole au siège du Secours Populaire, fait partie des acteur·ices clés de la vie de plusieurs squats, puisque l'association aide régulièrement le *Squid* en leur « filant des ramasses » (Chapitre 3), leur prête des véhicules en cas de besoins, lors des expulsions par exemple. Ce dernier s'en va, pédalant. Marine lui a donné l'adresse du squat. Elle enchaîne les coups de téléphone. Le moment est pour elle source de stress. Elle s'arrange avec les personnes qui la soutiennent de près pour cette ouverture. Elle mobilise les acteur·ices du réseau de solidarités formé autour des « migrant·es » et des squats. À l'arrêt de bus, nous sommes une vingtaine de personnes partageant la même destination. Marine passe à travers les groupes qui se forment et donne les indications à suivre. Je retrouve Denise, Pascal et Lucette, trois retraité·es que j'avais rencontré·es quelques mois auparavant lors de la mobilisation de l'été 2019 suite aux expulsions massives des lieux de vie informels. Comme moi, ils ont eu l'information par les réseaux sociaux et le bouche-à-oreille. Les autres personnes sont aussi des « soutiens » et des futur·es habitant·es du squat. Après 45 minutes de bus, nous descendons. Marine nous enjoint à marcher rapidement et en file indienne. Il faut devancer l'arrivée éventuelle de la police. En cinq minutes nous rejoignons ledit lieu. « Soutiens », nous[428] aidons les habitant·es trainant leurs valises à enjamber une murette, puis traversons le grand parc de cet ancien EHPAD. Pendant que les habitant·es disparaissent à l'intérieur du bâtiment pour s'installer, nous restons à l'extérieur pour protéger l'espace entouré de barrières, au cas où la police arriverait et procèderait à une tentative d'expulsion immédiate.

Du haut du balcon à l'étage, une femme déjà présente sur le bâtiment convoité par Marine et Clara nous interpelle. Elle est là pour rendre visite aux deux hommes qu'elle a « mis ici » dit-elle, voilà déjà plusieurs mois : deux personnes sans domicile, dont l'une en situation de migration. Elle est en colère de voir toutes ces personnes qui s'installent et de constater que le squat ne sera plus « discret ». L'ambiance se tend encore un peu plus, la cohabitation s'annonce délicate. Deux manières d'envisager le squat se confrontent à cet endroit-là : en faire un lieu d'habitation discret ou un squat revendiqué. Aux enjeux de pouvoir et de quête territoriale entre habitant·es des marges, les différends se cristallisent surtout autour de l'expulsion. Pour les habitant·es discrets, faire du squat un lieu de mobilisation collective est perçu comme un risque d'être plus rapidement délogés. *A contrario*, les militantes à la tête de ce nouveau collectif, Partout chez Elles, défendent la visibilisation du squat comment une manière de « rendre visible » (des termes employés de manière

[428] Embarquée, je suis à ce moment-là un « soutien » parmi les autres. Ma posture de chercheuse est alors uniquement connue par Denise, Pascal et Lucette. Marine avait déjà eu connaissance de cette information au *Gars Rage*, puisque je dévoilais d'emblée ma posture mais la rareté de nos échanges verbaux n'en faisait pas une certitude.

récurrente par ces militant·es) à la fois une cause politique et des personnes – migrantes – autrement largement invisibilisées. D'un point de vue tactique, faire du squat un lieu de mobilisation est aussi perçu par ces militantes et les « migrant·es » avec elles, comme une possibilité d'hébergement pour un nombre de personnes plus conséquent d'une part et comme une forme de protection d'autre part. Face aux « inégalités de l'illégalité » (Bouillon, 2003), la présence militante et plus largement de soutiens, s'avère en effet être un rempart (relatif) contre les expulsions ne respectant pas la procédure légale d'évacuation – qualifiées d' « expulsions illégales » ou « sauvages » par mes interlocuteur·ices militant·es, qui retournent ainsi, loi à l'appui, le stigmate de l'illégalité de l'occupation.

Des personnes continuent à arriver, j'en reconnais quelques unes rencontrées dans d'autres squats, dans des associations et lors de manifestations et mobilisations. Nous sommes une trentaine de « soutiens » sur la journée, pour environ cinquante habitant·es, dont une trentaine d'enfants. Aux côtés de Marine et Clara, Chloé et Margot, deux autres femmes ayant rejoint le collectif, distribuent des attestations de témoin qu'elles ont pris le soin d'imprimer. Ces deux dernières ont alors entre 35 et 40 ans, sont toutes deux mères de famille et découvrent le « milieu squats ». L'une vit en maison avec son mari et leurs trois enfants et travaille pour une entreprise de sensibilisation aux enjeux environnementaux. L'autre réside en appartement avec son compagnon et leur fils en bas âge, est sans emploi mais graphiste de métier. Elles ne sont pas engagées dans une « carrière militante » ni bénévole dans des associations. Touchées par le destin de ces femmes et enfants, elles entendent parler, à l'époque, du *Squid* et du squat pour femmes (Les *Mères Veilleuses*), commencent à s'y rendre de temps en temps pour comprendre comment elles pourraient apporter leur aide. La bonne entente qui se développe entre elles, Marine et Clara, les convainc de participer à ce nouveau collectif, Partout chez Elles. Elles sont donc, ce 13 juin 2020, face à nous sur la terrasse de *L'Éclaircie* et nous donnent quelques indications précises pour nous guider : en plus de renseigner nos identités, nous devons faire un récit antidaté de l'installation de ces personnes dont nous avons été témoin. L'objectif est clair, il s'agit d'accumuler des preuves d'une occupation des lieux de plus de 48h – délai à partir duquel la loi, en principe, interdit toute expulsion sans procédure légale. L'expérience de Marine et ses compétences se donnent à voir sous nos yeux. Elle semble avoir une totale maîtrise de la situation – du moins c'est ce qu'elle laisse paraitre. Elle appelle la police en se faisant passer pour une riveraine inquiète de constater du mouvement dans l'ancien EHPAD. Elle espère ainsi que des agent·es viennent au plus vite constater l'occupation, tant que les « soutiens » sont encore là, au cas où les choses tournent mal. Les heures défilent, les enfants s'amusent et ont hâte de pouvoir courir dans le parc, qui sera désormais « leur jardin » mais reste pour le moment un espace inaccessible de l'autre côté des grilles censées les protéger de toute intrusion indésirable,

de toute menace. Le squat, pour une durée encore incertaine, constitue un nouveau refuge autant qu'un espace d'enfermement duquel sortir comporte un risque, réel ou imaginé mais basé sur l'expérience du partage d'une forme de vie placée sous la menace.

Après s'être rapidement installé·es, dans un confort pour le moment spartiate, les habitant·es nous rejoignent. Une fillette d'environ 5 ans me tend un livre pour je le lui lise. Elle me raconte que « [sa] chambre elle est bien » et qu'avant elle vivait aussi « dans un squat ». Les enfants sollicitent beaucoup Marine, lui posent des questions de toutes sortes. Un garçon vient la voir, tout sourire : sa chambre « est bien » à lui aussi, surtout parce qu' « on peut [y] jouer à cache-cache ! ». Je devine ici les prémices de ce que j'observe ensuite dans les mois qui s'écoulent jusqu'à l'expulsion, relativement aux rôles de ces enfants dans la fabrique des liens (Razy, Alvarado Solís et de Suremain, 2024). Ils et elles créent leurs propres relations de parenté électives en devenant « copains·ines », s'appelant pour certain·es « frères » et « sœurs », et le truchement d'une quotidienneté dans laquelle ils et elles jouent chez les un·es et les autres, dans les pièces collectives et dans le parc extérieur. Ces enfants créent du lien non seulement entre eux et elles mais entre leurs parents respectifs, notamment autour d'occasions spéciales tels que les anniversaires et Nöel. Je devine aussi le rôle fondamental que jouent ces enfants dans la fabrique et l'entretien des liens avec la société majoritaire. Ils et elles deviennent, contextuellement, des passeur·euses de nourriture et autres objets qu'ils et elles font circuler à la demande de leurs parents. Certain·es de ces enfants sont aussi sollicité·es, à la fois par leurs parents, par Marine, par d'autres personnes qui viennent sur place pour contribuer à la vie du lieu et à sa défense, pour jouer un rôle de traducteur·ices. Ils et elles sont un des *leitmotivs* qui entraine une participation accrue de personnes « soutiens », soucieux·ses du « bien-être » de ces enfants considéré·es comme particulièrement vulnérables et « à protéger ». La présence active de ces enfants renseigne ainsi sur leur rôle d'acteur·ices, tant dans le réseau formé par et autour d'eux et elles et de leurs parents, que dans la transmission aux adultes, qui vivent sur place et ne parlent pas ou peu le français, de certaines informations clés concernant les évolutions du « dossier » de *L'Éclaircie*.

Avant mon départ, Marine m'alpague : « rejoins le collectif ! ». J'accepte. Les membres de ce collectif « 100% féminin » m'expliquent par bribes les raisons de la naissance de ce squat : Marine et Clara vivaient ensemble à temps partiel aux *Mères Veilleuses*, le squat pour femmes (seules et avec enfants, « migrantes » pour la plupart), y jouant un rôle de gérantes. Marine était aussi la référente du squat pour familles (« migrantes » de fait) la *Maison Blanche*. Les deux bâtiments, situés entre la gare et le marché des Capucins, allaient bientôt devoir être quittés. Le premier, propriété d'un particulier, ferait l'objet d'une expulsion suite à une longue procédure. Le second, propriété du CCAS de Bordeaux, avait fait l'objet d'une négociation entre les militantes et les propriétaires. Les

membres du *Squid* avaient « promis », selon Marine, de quitter le bâtiment entre l'été et l'automne à venir. Respecter leur engagement auprès du CCAS a une visée tactique qui s'ancre dans la construction d'une « confiance » de longue date et dans la perspective des besoins à venir. Marine fréquente des décideur·euses à l'échelle locale, échange avec ces personnes, par téléphone souvent, en rendez-vous physiques parfois, et n'hésite pas à les solliciter en fonction des besoins. Elle connait les acteur·ices qui, de façon large, jouent un rôle dans la vie et le devenir des squats et de leurs habitant·es (« migrant·es » particulièrement) : militant·es et bénévoles (pour la « cause des migrant·es », du squat, des femmes, de l'accès à la santé, l'éducation…), élu·es, travailleur·es sociaux·ales, avocat·es, huissier·ères. Les compétences relationnelles (Bouillon, 2009) qu'elle a développées au fil de sa carrière militante et de squatteuse lui permettent de savoir qui solliciter en fonction des types de besoins, comment s'adresser à ces personnes, sur quels registres jouer. Ainsi, tel·le élu·e est connu·e pour être « sensible » ou « plus humain·e que d'autres », tel·le autre, pour avoir un passé militant. Les liens et les modalités de communications en sont ainsi modulés. Le registre émotionnel et les affects sont partis prenantes de l'existence des squats. Autrement dit, pour suivre les propos de Marine, elle *«* s'adapte à qui [elle] a en face » et n'hésite pas à « faire la faux-cul », en fonction de ses objectifs, dans ses relations avec l'ensemble des acteur·ices précédemment évoqué·es qu'elle fréquente. Vis-à-vis du CCAS, l'enjeu de ne pas briser la relation s'illustre par le lien d'interdépendance qui d'une certaine manière les attache. Le CCAS est propriétaire de plusieurs bâtiments que les militant·es réquisitionnent au fil de leur activité et joue un rôle clé dans l'accompagnement social des personnes que ces dernier·ères « hébergent » dans « leurs » squats (domiciliation, accompagnement dans les démarches administratives, aides financières ponctuelles, relogement éventuel). De part et d'autre, militant·es, décideur·euses, travailleur·es sociaux·ales, « migrant·es », ont un intérêt à ce que la relation de confiance ne soit pas (trop) entachée. Ceci est d'autant plus vrai que *L'Éclaircie* est aussi une propriété du CCAS de Bordeaux, depuis 1920. À l'époque, Marguerite Deutsch de la Meurthe, veuve d'un puissant industriel du secteur pétrolier et mécène, réalise en effet un leg au bureau de bienfaisance de la ville de Bordeaux, ancêtre du CCAS. Dans sa lettre manuscrite (que Marine a pu se procurer sur internet, suite à des conversations avec des élu·es locaux·les d'opposition et des membres de deux associations qui militent contre le projet de rénovation urbaine qui touche ce bâtiment et qui lui ont raconté l'histoire du lieu), la philanthrope stipule que le bâtiment devra être utilisé pour accueillir « des femmes françaises, légitimement mariées de préférence […] » et leurs enfants. Une surprenante coïncidence qui amuse Marine. Dans la fabrique de la mobilisation contre l'expulsion et pour la défense de ses habitantes (particulièrement les femmes et leurs enfants donc), la question du leg occupera une place névralgique.

En réquisitionnant ce bâtiment, Marine et les autres membres du collectif mettent ainsi les pieds sur un terrain stratégique autour duquel des conflits locaux avaient déjà émergé. En revanche, avant l'occupation, elles n'avaient pas connaissance de l'affaire du leg et de la présence associative et militante locale que leur occupation allait engendrer. Dans le travail d'anticipation des expulsions des *Mères Veilleuses* et de la Maison Blanche, Marine et Clara avaient fait du repérage de bâtiments vides : longues marches à travers la métropole et plans cadastraux sont parmi les techniques classiques. Pour ce nouveau lieu réquisitionné, Marine avait passé du temps à naviguer sur une cartographie en ligne. La nécessité était de trouver un endroit suffisamment grand pour accueillir les habitant·es des squats prochainement expulsés et de nouveaux·lles à venir. À ce moment-là, la militante désirait « se mettre au vert », ce qui dans sa bouche signifie des envies de campagne. Fatiguée d'une vie en centre-ville, elle s'est alors sentie attirée par cette étendue verdâtre qui se dessinait sur la carte. Gradignan, ville réputée pour être le « poumon vert » de la métropole bordelaise, serait la destination. Son choix était ainsi fait, peut-être moins celui des habitant·es « migrant·es » devant déménager encore une fois, plus loin des services administratifs et des lieux d'ancrages constituant des habitudes rassurantes à l'intérieur d'un parcours d'installation cabossé et incertain.

Figure 12. *L'Éclaircie*, entourée d'un parc



Au rez-de-chaussée : espaces collectifs et chambres simples pour les femmes avec et sans enfants. À l'étage, les familles plus nombreuses, Issam, Akin et Marine.

Crédit photo : Sarah Marchiset

5.2.2 Emménager, réaménager.

Ainsi, *L'Éclaircie* – dont le nom a été choisi en concertation entre les militantes et les habitant·es, puis peint en grandes lettres colorées par ces dernier·ères sur les volets roulant des fenêtres de l'étage – avait été pensé comme un squat dont la visée première serait l'habitation et le devenait effectivement dès les premières minutes qui suivait l'entrée dans le bâtiment.

Face à la taille et à l'état délabré du bâtiment, les membres du collectif – Marine surtout – décident initialement d'ouvrir une unique partie : « l'aile gauche », celle jugée en meilleur état. Au cours des 13 mois d'existence du squat, quelques personnes le quittent, beaucoup s'y installent. La plupart sont déboutées de l'asile, certaines en recours, d'autres sous OQTF. Sur le temps le plus long, *L'Éclaircie* recense deux familles arméniennes, une sierra-léonaise, trois albanaises, une algérienne, quatre géorgienne, une nigériane, ainsi que trois femmes d'Afrique de l'Ouest que je croise relativement peu et deux femmes françaises. Ces personnes-là sont les habitant·es « officiel·les » du squat, dont le collectif prend publiquement la défense, surtout au moment qui précède l'expulsion, dans la temporalité de négociation des relogements. Au fil du temps, le squat connait bien des métamorphoses. Revendiqué par le collectif comme squat « pour femmes et familles », le bâtiment est aussi habité par d'autres personnes. À la présence des hommes déjà là, s'ajoute celles d'autres hommes introduits dans les lieux par ces derniers. Dès le départ, Issam, un habitant au statut ambivalent occupe une chambre. Il se présente et est initialement présenté comme un bénévole participant à la gestion du squat. Marine avait fait sa connaissance « dans le milieu ». Petit à petit, il occupera un tout autre rôle jusqu'à devenir l' « ennemi n°1 », de Marine principalement et de plusieurs habitant·es (des femmes surtout). Ces dernier·ères chercheront à se débarrasser de lui, sans succès. Aux côtés d'Issam, Clara et son compagnon sont les gérant·es « officiel·les » du squat et vivent sur place. Marine avait décidé de « passer le flambeau » à d'autres personnes qu'elle considère « engagées » et d'aller vivre ailleurs. Une fatigue militante commençait à la gagner, elle souhaitait, comme elle le formulait, « s'occuper d'elle ». Des conflits à répétition à *L'Éclaircie* et le départ précipité de Clara et de son compagnon, la conduisent cependant à venir s'installer « dans le bât' » assez rapidement.

La partie centrale et l'aile droite, que le collectif entendait condamner en attendant d'y faire quelques travaux de rénovation, se font rapidement réquisitionner par d'autres habitant·es. La partie centrale devient celle « des familles géorgiennes » et l'aile gauche devient le « squat de Nigérians », ensuite renommé *La Vie est Belle*. Ces différentes zones d'un même bâtiment sont traitées en entités séparées à la fois par les militant·es et les pouvoirs publics. Le collectif Partout chez Elles œuvre uniquement pour *L'Éclaircie* et Marine entretient cette distinction : il en va, là

encore, d'enjeux tactiques dans la relation entretenue avec le CCAS. Mon interlocutrice veut préserver ce lien institutionnel qui lui permet de jouir d'une forme de reconnaissance. Dans l'aile droite, un homme s'impose en *leader*, gérant des lieux. Marine se sent en minorité du point de vue du genre et affirme la nécessité de se « faire respecter », quitte à prétendre avoir obtenu l'accord légal du CCAS d'occuper les lieux et d'en être la légitime référente. Au bout de quelques mois, aux habitant·es de l'aile droite, elle tend une fausse convention d'occupation précaire. Les rumeurs font du squat « de Nigérian·es » un lieu de potentielles violences : les habitant·es seraient contraint·es de payer un loyer au gérant, les femmes s'y prostitueraient, les hommes s'y alcooliseraient particulièrement. Ces liens supposés de dépendance et d'exploitation par le logement (Bouillon, 2003) qui échapperaient au contrôle des engagé·es et des pouvoirs publics donnent à penser, la encore, le système de morale qui se construit autour de la « bonne » manière de militer et de se lier aux personnes migrantes dites « hébergées ». Les pratiques de l'homme devenu « gérant » de l'aile gauche du bâtiment seraient potentiellement « malhonnêtes », « dégueulasses ». Le conditionnel est d'or. Marine me dit que « le CCAS pense ça ». Au-delà d'une véracité éventuelle[429] de propos formulés comme accusations – morales – dans la bouche des personnes extérieures au lieu, la circulation de la rumeur met en scène la concentration des stigmates réunis en un même lieu devenu symbole des illégalismes et des immoralités. La majorité des habitant·es sont des hommes, seuls, Noirs, « migrants », originaires du Nigeria[430]. Dans la continuité des pratiques de négociations de convention d'occupation précaire que Marine savait mener grâce à son expérience avec le *Squid*, une nouvelle tentative de coopération est en cours avec le CCAS. Or, me rapporte la militante, c'est justement la présence nouvelle de ce squat « de Nigérian·es » qui sert de justification de refus de la part du propriétaire des lieux qui aurait formulé la crainte d'encourager des pratiques de prostitution en signant une convention d'occupation. Cette situation provoque la colère de Marine, qui se sent abandonnée par la municipalité de Bordeaux et ses élu·es qu'elle estime « prétendument de gauche » et de qui elle attendait davantage. Elle se dit déçue et affirme « qu'au moins avec la droite, on savait à quoi s'attendre ! ». On observe ainsi un continuum entre une pluralité de liens inattendus : institutionnels, auto-gestionnaires, de « solidarité » avec les « migrant·es » qui entretiennent eux et elles-mêmes leurs propres liens dans et en dehors du squat, et dans une dynamique transnationale.

[429] Je n'ai pas enquêté dans ces lieux et n'ai pas pu vérifier la véracité de ces propos.

[430] Si la catégorie de « migrants » est porteuse d'un stigmate – entendu au sens goffmanien d'une construction sociale (Goffman, 1975) –, celle de « migrants nigérians » semble l'être encore davantage. C'est ce que reflètent bien des discours de mes interlocuteur·ices associant violences et Nigérians (ou Nigéria) comme une évidence. Un rapport est peut-être à faire avec les discours relayés dans la presse, où « les Nigérians » sont associés à des termes tels que « gangs », « squats », « prostitution » et « violences » ou « réseaux mafieux ». Si derrière les termes se logent des phénomènes sociaux documentés, ces derniers forment aussi des représentations sociales stéréotypées et discriminatoires, dans lesquelles les médias jouent un rôle (Jodelet, 1989 ; 2011), au service de la construction d'une altérité imaginée d'un point de vue exogène. Les Nigérians deviennent une figure problématique. Sur ce point, la lecture des travaux sur la figure du Tsigane puis celle du Rom peut être éclairante. Voir notamment ceux de Céline Bergeon (2011).

Ces différents liens qui se reconfigurent au fil du temps s'enchevêtrent et se conjuguent aux dynamiques de (sur)vie des personnes exilées dans lesquelles des personnes établies prennent part de manière variable. En essayent de trouver une « juste distance » (probablement réciproque) dans leurs manières d'être en relation, les élu·es, les autres personnes employées par les institutions (comme le CCAS), et les engagé·es (comme Marine), font de leurs liens une manière de maintenir la paix sociale – cette dernière entretenant une relation dialectique avec la violence (Goodale, 2006).

En parallèle aux déceptions de Marine vis-à-vis du lien institutionnel avec « la gauche », les premières semaines d'occupation sont marquées par des visites récurrentes de la police qui fait des rondes sur place et des menaces d'expulsions « sauvages » à la demande du Maire de Gradignan pour qui le squat, en plein centre-ville, fait tache. Marine lance alors régulièrement des appels à l'aide sur les réseaux sociaux et publie les enregistrements qu'elle réalise lors des tentatives d'intimidations policières et la visite du Maire. C'est dans ce climat particulièrement tendu que les habitant·es prennent leurs marques, deviennent voisin·nes et doivent cohabiter.

À *L'Éclaircie*, chaque femme ou famille habite un appartement dont elle détient la clé. C'est Marine qui décide de l'attribution des appartements. Elle fait ses choix en fonction de la taille des lieux et du nombre de personne par famille. Les studios sont destinés aux femme seules ou avec un enfant, les deux à trois pièces sont réservés aux familles plus grandes. Chaque appartement a sa salle d'eau et son toilette – sans eau courante. À l'étage, chaque appartement dispose de son balcon. Marine vit seule et s'octroie un deux pièces dans l'angle du bâtiment. Elle dispose de l'une des plus grandes terrasses. À défaut de « s'occuper d'elle » et de suivre son désir de campagne, elle s'autorise la jouissance d'un plus grand « confort » et le justifie par la quantité de travail et de responsabilités qu'elle endosse en vivant sur place. Les espaces intimes sont donc nombreux. Au rez-de-chaussée, de grandes pièces sont aménagées en espaces communs dans lesquels se déroulent les réunions politiques de défense du squat, les réunions habitantes pour organiser la vie collective (gestion du ménage des parties communes, des conflits, préparation d'événements festifs…), les activités et les cours proposés par des bénévoles[431] et les événements festifs en soutien au squat (repas, concert, stands tenus par des associations intervenant auprès des femmes – « migrantes » ou non[432]) ainsi que quelques anniversaires d'enfants habitants et fête de Noël – la terrasse et le jardin en constituent la continuité les jours de beau temps. Pour les personnes qui ne disposent pas de matériel de cuisine – ce qui est le cas de la quasi-totalité des familles dans les premières semaines du squat – une cuisine

[431] Un cinéaste propose par exemple des ateliers vidéo aux personnes volontaires et des cours de français sont proposés par différent·es bénévoles – des habitant·es de Gradignan notamment, dont des (ancien·nes) professeur·es de français.
[432] Parmi lesquelles des esthéticiennes bénévoles proposant des massages, manucures (…), une ONG de lutte contre les violences faites aux femmes (contre l'excision notamment) ou encore, le Planning familial.

collective est immédiatement aménagée. Elle est nichée dans une petite pièce en bas et se compose d'une cuisinière à quatre plaques que les habitant·es doivent se partager. Aucune règle n'est définie, les femmes descendent régulièrement pour signifier leur intention de cuisiner à celle(s) qui occupent les plaques. Toutes ne partagent pas une langue commune mais réussissent à se comprendre par leurs gestuelles. Un réfrigérateur est à disposition en bas mais rares sont les personnes qui l'utilisent, de peur de se faire voler leurs denrées et pour éviter que n'éclatent des conflits. Une partie du mobilier est déjà sur place lorsque les (futur·es) habitant·es investissent les lieux, comme autant de traces du passé renseignant sur les usages de l'espace lorsqu'il était encore un EHPAD : des étagères et des tables surtout, nettoyées puis réemployées pour stocker des livres, de la vaisselle, des jeux… De nombreux bien circulent d'un endroit à l'autre. Ainsi, ce qui n'était pas déjà là est « importé » : des particuliers, des associations, proposent de déposer des affaires (meubles, ustensiles de cuisine, vêtements, matériel scolaire…) en fonction des « besoins » exprimés par les habitant·es et relayés sur les réseaux sociaux par les membres du collectif (Chloé, particulièrement, gère la page *Facebook* de Partout chez Elles). Sur les listes mails et groupes *WhatsApp* du plus vaste réseau des « solidarités » à l'égard des personnes exilées et des squats, les informations circulent également (Kozinets, 2009). Des personnes signalent la disponibilité de bien à céder : un·e tel·le a hérité d'un lit, d'un gazinière, d'un micro-ondes, de couettes, d'un vélo (…) et demande sur ces différents groupes de communication si cela « intéresse » (une personne, un lieu de vie, une association…). Une forme d'économie circulaire (Florin et Garret, 2020) se donne ainsi à voir à partir des squats où j'ai enquêté.

Face à l'absence d'eau courante, Marine se met en contact rapide avec l'association Tripotes et Mascagnes : des bénévoles professionnels du bâtiment viennent installer un point d'eau dehors sur la terrasse et branchent l'électricité. Des toiles sont tendues depuis le bâtiment pour protéger de la pluie. Là aussi, les usager·ères se relaient, pour laver leur nourriture et faire leur vaisselle, remplir des bouteilles, des sceaux et autres récipients d'eau qu'ils et elles ramènent ensuite dans leurs appartements. Cette eau leur sert non seulement à boire mais également à tirer la chasse d'eau manuellement, puisque chaque appartement est équipé d'un toilette (en plus des quelques toilettes et douches collectifs, assez peu utilisés). Les dons alimentaires et les denrées issues des « récups » sont déposés et en principe distribués par une membre du collectif – à la demande appuyée de Marine – dans ces pièces communes : Margot en a la charge, je l'accompagne régulièrement. Une petite pièce du bas fait l'objet de bien des désirs et conflits : le « magasin », dans lequel est entreposée la nourriture « sèche » dont la répartition se fait régulièrement, sous la gouvernance d'une personne jugée « de confiance » par Marine. La pièce est placée sous verrou. Seul·es quelques « privilégié·es » en détiennent la clé (j'y reviendrai dans le chapitre 6).

Dans le squat, Marine occupe une place de « cheffe » aux yeux des habitant·es : plusieurs de mes interlocutrices emploient ce terme et expriment clairement « compter sur elle » à plusieurs niveaux : la gestion du quotidien (qui comprend de nombreux aspects parmi lesquels l'acheminement de denrées alimentaires, la gestion des conflits, l'amélioration de l'habitabilité, le tout en assurant la coordination avec les acteur·ices du réseaux des solidarités locales), l'aide administrative (qui se matérialise principalement par une orientation vers d'autres personnes ressources), la protection face à la menace de l'expulsion qui va de pair avec la lutte pour la défense du squat et la gestion de la question du relogement post-expulsion (dans la coopération, la négociation, le conflit, avec les acteur·ices concerné·es par ces problématiques). En parallèle, les habitant·es mobilisent d'autres ressources et réseaux développés en autonomie vis-à-vis de Marine. Les pratiques d'entraides entre habitant·es font aussi partie de la vie quotidienne du squat.

Au bout de plusieurs mois, des points d'eau sont mis en place sur les balcons de chaque appartement à l'étage, avec l'aide des mêmes bénévoles spécialistes du bâtiment. L'habitabilité du squat est ainsi améliorée pas à pas. Pour autant, Ana souligne qu'avec ou sans eau courante, l'appartement de deux pièces où elle a emménagé avec son époux Giorgi et leurs deux enfants, est pour elle « un palace » dans lequel elle peut « vivre en famille », ce qui contraste particulièrement avec leur expérience précédant leur arrivée, où Ana et son nouveau-né étaient hébergés à la maternité tandis que Giorgi et leur fille en bas âge dormaient dans leur voiture, sur le parking de l'hôpital (chapitre 4). La précarité des lieux semble ainsi s'adoucir face à l'importance de se sentir à l'abri avec ses proches et de pouvoir recréer un espace dans lequel se réparer – autant physiquement que psychologiquement.

Au fil de mes visites, lorsque les habitant·es m'accueillent dans leurs espaces intimes, je découvre et observe les manières dont chacun·e s'approprie les pièces habitées, passant du « vivable » à l'intime et au chaleureux. Plus qu'une simple pause dans leur parcours migratoire, qui s'avère être un véritable parcours du combattant, le squat peut être un réel « espace de résidence » (Bouillon, 2007) que les habitant·es rendent propres à eux et elles (Serfaty-Garzon, 2003a) et auquel elles s'attachent (Bergeon, 2014). C'est ce que révèlent de manière très explicite les paroles d'Ana, lorsqu'elle me dit : « Je voulais [lui] donner une âme. J'aime beaucoup cette maison ».

En aménageant leurs appartements, les occupant·es exercent diverses compétences : artistiques, d'aménagement, de bricolages… C'est le cas de la quasi-totalité des familles, qui ont décoré, peint, meublé, agencé les espaces où elles vivent. Chez Farida, on trouve, dans l'entrée, un porte-clés mural à l'effigie de sa terre natale, sur lequel est gravé « Souvenirs de Kabylie ». Devant la porte d'entrée de Matilda sont suspendus des branches de lauriers et un fer à cheval qu'elle me

décrit comme « porte-bonheur traditionnels Albanais ». Ana et Giorgi ont peint sur un mur plusieurs colombes, symbole d'une liberté qu'ils souhaitent retrouver. Ainsi, souvent, la décoration donne un double sens à l'appropriation, en permettant à la fois d'être chez soi dans l'ici et le maintenant et de se remémorer, dans un vent de nostalgie, un chez-soi d'avant. Elle participe aussi à la création du cocon à l'intérieur duquel la famille peut tout à la fois se reposer, se divertir, cuisiner, manger, recevoir… dans les limites propres à la taille de l'appartement et qui imposent de repenser la ou les pièces en espaces multifonctionnels. En effet, une pièce est souvent à la fois la chambre à coucher, le salon et la cuisine. Dans les appartements les plus petits, les lits, recouverts de couvertures, sont aussi les meubles sur lesquels les invité·es s'assoient pour venir boire un café. La marge de manœuvre de chaque famille sur la manière de façonner un espace propre est aussi fortement liée aux moyens (financiers, matériels, humains) dont celle-ci dispose. Ces moyens dépendent, entre autres critères, des réseaux de solidarités développés ; des liens amicaux et familiaux mobilisables sur place ; des compétences des membres de la famille, y compris en termes de « compétences précaires » (Bouillon, 2009) développées à travers l'expérience du squat. La présence éventuelle de revenus ponctuels est également déterminante. Les écarts constatés ont pour effet de donner à voir des niveaux de vie disparates parmi les familles à l'intérieur du squat. La cuisine illustre assez bien les tensions entre re-création d'un « chez-soi » et disparités de moyens parmi les habitant·es.

Figure 13 : À gauche, chez Ana, à droite, chez Salome



Crédit photo : Sarah Marchiset

5.2.3 Habiter, cuisiner[433]

Dans le squat, l'alimentation se situe au carrefour entre possibilité de recréer un « chez-soi » dans l'intimité et obligations liées à la vie en collectif : deux facettes qui comportent chacune des dimensions de liberté et de contrainte, nouées entre elles. Elles s'expriment dans les manières d'habiter le squat au quotidien, puisque la nourriture est un des éléments qui donnent le rythme : l'approvisionnement dans et en dehors du squat, la distribution ou répartition des denrées entre les habitant·es, la préparation des repas, la commensalité, la gestion des déchets… Entre échelle individuelle et collective, la question alimentaire cadence les journées et avec elles, l'existence de ceux et celles qui y vivent.

Au quotidien, les personnes de ce squat que j'ai suivies jonglent entre plusieurs circuits d'approvisionnement et expérimentent – en lien avec la disparité des moyens et les temporalités – différentes possibilités de se nourrir. Lorsque les revenus ne sont pas ou trop peu disponibles, ces personnes continuent majoritairement de dépendre de l'aide alimentaire. La différence significative est qu'il est désormais possible, non seulement de cuisiner, mais de cuisiner *pour soi* et, au fil des améliorations des conditions de vie dans le squat, de conserver. On a vu plus haut que les pièces communes sont les premières à être collectivement meublées et équipées du point de vue alimentaire. Il s'agit de permettre à tous·tes les habitant·es de se faire à manger, en premier lieu. Dès que possible, les habitant·es choisissent en revanche d'investir préférentiellement les espaces intimes : chacun·e cuisine « chez soi ». Au contraire des lieux de vie comme le *Gars Rage*, où la cuisine est uniquement collective, ici, l'alimentation fait partie intégrante de la dynamique d'appropriation individuelle et familiale de l'espace. Les dons de plaques électriques, de matériel pour cuisiner et de réfrigérateurs sont en cela déterminants pour recréer un *home*. Pouvoir cuisiner chez soi, c'est retrouver la liberté de ne plus faire l'objet d'une surveillance qui ne dit pas toujours son nom lorsque la cuisine est collective : temps passé derrière les fourneaux, choix de la préparation, horaires des repas, choix des convives… Le contraste est frappant à *L'Éclaircie* entre le moment où les habitant·es doivent partager une cuisine commune et celui où chacun·e dispose, dans son espace privé, de la possibilité de faire à manger et sa vaisselle. Ces temporalités de partage obligatoire de l'espace du culinaire cristallisent autant les tensions qu'elles révèlent des affinités : elles (re)lient et font l'objet de séparation. Ainsi, Farida et Matilda s'entendent bien. Elles sont considérées par Marine et les autres membres du collectif comme les « mamans » du squat, celles sur qui s'appuyer le plus pour aider à la gestion de la propreté du bâtiment, à l'apaisement de conflits. Elles ne parlent pas la même langue : Farida parle arabe et français de manière fluide tandis

[433] Ce sous-titre est une référence au tome 2 de *L'invention du quotidien*, ouvrage de Michel de Certeau, Luce Giard et Pierre Mayol, dont la première édition a été publiée en 1980.

que Matilda parle albanais et est en cours d'apprentissage du français. Cela ne les empêche pas de s'apprécier. Elles s'invitent à boire le café, se sourient, réussissent à se comprendre *a priori* suffisamment pour discuter, rire, échanger des marques d'affection réciproques qui passent par le corps : une main sur l'épaule en passant, par exemple. Au point d'eau collectif, elles font leur vaisselle ensemble, en profitent pour parler. Elles entretiennent ainsi de bons rapports de voisinage. Je constate par contre qu'une autre habitante, Mimoza, se tient à l'écart. Elle habite un « deux pièces » avec son mari et leurs trois enfants. La famille vient d'Albanie. Sa vaisselle sale dans les mains, elle regarde de loin l'échange entre Matilda et Farida. Elle attend que les deux femmes aient terminé pour y aller à son tour. Elle se fait discrète. Les bruits de couloirs m'informent des conflits entre ces femmes : Mimoza fait l'objet de moqueries de la part de certaines habitantes qui la trouvent « bizarre », l'accusent de comportements égoïstes portant préjudice au plus grand nombre : « trop » prendre de nourriture, utiliser « trop » longtemps l'eau, se plaindre… Je comprendrai au fur et à mesure que ces accusations sont très fréquentes et loin de ne concerner que Mimoza : la question alimentaire est, avec celle des nuisances sonores, au cœur des frictions entre cohabitant·es.

Ainsi, avant de poursuivre sur les aliments qui mijotent dans les marmites familiales, dans les appartements individuels et/ou sur ces réchauds communs, remontons le fil de ces aliments jusqu'au moment où les habitant·es en deviennent « propriétaires ». Cela nous mène aux moments de distributions alimentaires à *L'Éclaircie*. Ces derniers illustrent assez bien les situations de tensions dans lesquelles s'entrechoquent « solidarités », entraides, conflits, goûts, préférences et ruses, au cœur du champ de bataille de l'accès à l'alimentation.

Des restes en concurrences.

Comme beaucoup des familles et selon les temporalités, Ana cuisine essentiellement à partir des denrées acheminées dans le squat : en majeure partie des invendus de supermarchés. Plusieurs fois par semaine, des dons alimentaires arrivent en effet sur place. Ils sont déposés, sur les tables des salles communes au rez-de-chaussée du bâtiment, par différentes personnes et structures, selon les périodes. Pendant la Covid, des bénévoles d'associations telles que le Pain de l'Amitié (que j'évoquais dans le chapitre 4) et le Collectif Bienvenue (que j'évoquais dans le chapitre 3) viennent environ une fois par semaine avec de petits camions chargés de nourriture. Tout au long de l'année, des personnes ayant sympathisé avec Marine et quelques habitant·es déposent aussi, de temps à autres, un peu à manger. Margot gère quant à elle les « récups » au nom du collectif, dans un *Carrefour City*, deux à trois fois par semaine. Ces aliments à la fraîcheur variable, souvent en fin de vie, sont distribués sur le champ, la plupart du temps par Margot que j'accompagne régulièrement.

Nous tentons de répartir la nourriture parmi les habitant·es, sur demande initiale de Marine qui aspire ainsi à limiter les conflits, déjà expérimentés dans d'autres lieux de vie. Certain·es habitant·es demandent eux et elles aussi à ce que des distributions soient réalisées par des personnes qui, je le comprends en discutant avec Farida, représentent une forme de légitimité et d'autorité : celles et ceux qui ne sont pas des habitant·es « migrant·es » et jouissent d'un statut qui, de fait, est hiérarchiquement au-dessus. Lorsque je demande à Farida de m'expliciter un peu plus pourquoi la distribution alimentaire prend une tournure différente selon la présence ou l'absence de tierces personnes, elle me dit simplement que sans « nous » les disputes seront inévitables.

Ces scènes de distribution me mettent toujours mal à l'aise. Je les observe en me mettant un peu en retrait. Il arrive que Marine ou certain·es habitant·es me demandent de participer à la distribution, voire de l'orchestrer. D'un geste mal assuré, je donne alors un coup de main sans conviction, tout en bafouillant que je ne sais pas mieux qu'eux et elles comment m'y prendre. En réalité, personne n'est à l'aise avec l'acte de distribution que tous et toutes jugent autant nécessaire que violent. Je me retrouve ainsi « prise » (Favret Saada, 1990) dans des liens de distributions et me sent devenir complice sans le vouloir d'un système d'aide alimentaire qui suscite en moi, dans ces moments spécifiques de distributions autour des tables de *L'Éclaircie*, un profond dégoût. Me retrouver dans la posture de celle qui est censée décider de quelles denrées déclassées va rejoindre les étagères de quelles familles m'était presque insupportable et me rendait difficile de regarder dans les yeux ces personnes avec qui je partageais par ailleurs des repas, buvais des cafés, avais des conversations intimes… La distance symbolique qui tout à coup s'instaurait entre nous semblait nous enfermer dans des rôles qui n'étaient pas les nôtres. Je n'avais pas envie d'exercer la « charité » et pourtant je distribuais quand même les rebuts du jour, expérimentant de l'intérieur les ficelles de la distribution dans le squat en suivant le mouvement instauré par Margot, qui découvrait elle-même, à tâtons, cette fonction de distribution. Elle choisit d'installer les aliments sur les tables pour faciliter la visualisation de ces denrées disparates. Elle les répartit par « familles » (légumes ; viandes ; desserts…) et « sous-familles » (carottes, tomates… ; porc, poulet, viande *halal*… ; yaourts, compotes…). Les habitantes – les femmes sont surreprésentées – sont côte à côte autour des tables. Elles lèvent les mains puis les tendent, pour signifier leur intérêt et récupérer les denrées désignées. Il n'est pas rare que des disputes éclatent. La tension est palpable. Il s'agit avant tout de ramener à manger pour sa famille, les enfants en priorité, dans le *home*. Pour autant, l'entraide s'exprime aussi autour de la table et dans les couloirs du bâtiment. Les femmes encore chez elles (ce sont surtout les mères de famille qui gèrent l'approvisionnement de leur foyer) sont hélées par celles déjà là. Certaines se privent pour laisser la primeur à d'autres. Cela est le cas lorsque des denrées sont convoitées mais en quantité (très) limitée (il peut s'agir de tomates, de clémentines, de biscuits, de

poulet, de yaourts…) : certaines femmes décident de laisser leur part à telle ou telle autre famille, en fonction de la composition de celles-ci : la priorité est faite, là aussi, aux enfants. Souvent, des femmes récupèrent également des denrées pour les absentes, selon les affinités créées. Ainsi, Matilda et Elira (toutes deux albanaises et voisines de palier) ont pris l'habitude de fonctionner ensemble et si l'une d'elles ne peut être présente, l'autre prend « sa part » et la lui donne plus tard. Elira, qui vit avec son mari et leur fille de cinq ans, se dit particulièrement soucieuse du sort des enfants les plus jeunes. Elle se prend d'affection pour le bébé d'Ana et Giorgi et entreprend de sauvegarder le maximum de denrées possible lorsque ces dernier·ères sont absent·es. Les deux femmes se parlent peu (l'une parle anglais et géorgien, l'autre l'albanais et quelques rudiments de français) mais elles prononcent leurs prénoms respectifs avec affection et se lient ainsi à travers des petits pots pour bébé, des couches et quelques vêtements que des gens de passage déposent sans que les habitant·es puissent l'anticiper.

À l'image de l'aide alimentaire dans sa globalité, ces distributions sont irrégulières, tant dans la fréquence que le contenu. Elles ne suffisent pas à remplir les besoins des habitant·es, encore moins leurs envies. Souvent, j'observe des décalages entre le type de denrées proposées et celles effectivement consommées. Fruits et légumes que les client·es des supermarchés comme *Carrefour* trouvent habituellement en « bon » état (calibrés, frais, inentamés…) et agencés dans une scénographie commerciale pensée pour encourager les achats, sont ici abîmés, parfois déjà pourris. Ils se bousculent parmi quelques yaourts, pâtes à tarte, paquets de jambon, plats préparés… La famille de Farida, qui ne consomme de la viande que lorsqu'elle est *halal*, s'estime souvent lésée. Beaucoup d'habitant·es, musulman·es, ne consomment pas de porc. Or, parmi les viandes que l'on retrouve le plus au milieu des restes et des surplus, c'est bien celle du cochon qui arrive en tête, avec son jambon blanc, ses pâtés et autres déclinaisons, rarement victimes de leur succès, y compris auprès des habitant·es d'obédience catholique, qui ne le consomment pas forcément sous ces formats-là. Souvent, des pâtisseries et autres sucreries (cakes, brownies, quatre-quarts…) débarquent en « format familial » mais rarement en nombre suffisant d'exemplaires pour satisfaire toutes les familles. Margot se saisit dans ce cas d'un couteau pour tenter de diviser l'objet convoité par les parents, pour leurs enfants (parfois présent·es lors des distributions), en parts égales puis, finalement, répartir les miettes. Plusieurs personnes finissent par refuser leur part, refusant du même coup le ridicule de la situation qui se lit sur certains visages. Ana fait « non » de la main, de la tête ou avec les mots, essayant dans un français approximatif de préciser qu'elle laisse sa part à d'autres. Elle préfère ainsi éviter des disputes qui pourraient mettre à mal des liens de voisinage déjà peu évidents du fait de la promiscuité imposées et de leur mise en concurrence face aux denrées alimentaires qui arrivent dans le squat.

La tâche de distribution « équitable » des restes se complique d'autant plus lorsque nous faisons face à un carton où se bousculent trois tomates, six poivrons, dix carottes, deux citrons, quatre sachets de salades et neuf oignons... à partager entre les plus ou moins 40 mangeur·euses. Empoignant les restes un par un, Margot s'égosille : « Tomaaaates, qui veut des tomaaates ? » et tente parfois des descriptions de plats « frais » tout prêts (taboulé au poulet rôti, « *pasta box* », salades composées individuelles) et de sandwichs, nullement familiers aux mangeur·euses potentiel·les, qui généralement les refusent en faisant la moue. Margot utilise la gestuelle, essaie de parler en anglais à des personnes qui ne le comprennent pas et augmente le timbre de sa voix, probablement sans s'en apercevoir. Le résultat n'est généralement pas très concluant pour les habitant·es qui, de toute manière, se retrouvent face à des denrées déclassées (considérées comme telles lorsqu'elles sont déjà périmées et/ou très entamées), en quantité limitée, qu'elles et ils ne peuvent pas ou très peu choisir et qui rarement correspondent à leurs besoins, habitudes et envies alimentaires. Pour autant, en position de « receveur·euses » à ce moment-là, rares sont celles et ceux qui formuleront des critiques frontales – dans une langue que Margot et moi comprenons en tous cas. Au contraire, après avoir récupéré quelques denrées, les habitant·es disparaissent rapidement dans les couloirs pour rentrer chez elles et eux, après avoir formulé des « mercis » à l'allure convenue, qui me mettent tout aussi mal à l'aise, peut-être parce qu'ils sonnent comme une formule obligatoire, illustrant du même coup l'asymétrie structurelle de la relation de distribution. Pour Margot, la mission est remplie. Le malaise qu'elle peut ressentir est en quelque sorte compensé par le sentiment que lui procure son action : elle a la sensation d'au moins essayer de « faire quelque chose », pour aider celles et ceux qui se trouvent dans une situation de précarité provoquée par le traitement politique de leur présence. Alors, même si « cette bouffe est dégueulasse » et qu'elle se questionne sur la vertuosité de notre modèle alimentaire, elle se dit qu'il est toujours mieux de redistribuer les invendus que de laisser ces personnes avec encore moins de nourriture : elle imagine leurs placards et réfrigérateurs tristement et peu remplis. C'est à l'issue d'une de ces fins de journées où nous enchaînons « récup » à *Carrefour* et distribution que, dans le trajet en voiture, elle me confie que la situation de ces familles en squat la touche particulièrement parce qu'elle fait écho à son histoire familiale : petite, elle vécut quelques temps avec sa mère dans un squat, ne s'en souvient pas mais le porte en elle et en fait un *leitmotiv* pour agir. En cela, son engagement bénévole, même en étant minoritaire par rapport à d'autres, est déjà, estime-t-elle, une façon non seulement d'exprimer un désaccord profond avec le climat dominant d'hostilité envers les personnes en situation d'exil (Vandevoordt, Verschragen, 2019) mais aussi de s'engager contre la paupérisation dont elle aussi a été victime.

Face à cette nourriture aléatoire et souvent peu satisfaisante, certain·es habitant·es craignent pour leur santé. Celles et ceux qui ont des besoins alimentaires spécifiques surtout, en lien avec des problématiques comme le diabète, des troubles digestifs, des allergies ou intolérances. À chacune de mes visites, lorsque je demande à Matilda si « ça va ? », elle me répond toujours avec une moue mitigée et un ton las que « ça va… » et ajoute systématiquement le mot « stress » pour qualifier son état. Chez elle, Matilda me montre ses ordonnances médicales, parfois étale les nombreux médicaments qu'elle doit prendre pour sa tension et d'autres problématiques que je ne suis pas certaine de comprendre. Après un énième malaise provoqué, estime-t-elle, par « trop de stress », elle est conduite à l'hôpital. À son retour au squat, elle m'accueille et m'affirme que le docteur lui a dit qu'il « fallait arrêter le stress », au risque de mettre sa vie en danger. Matilda en sort encore plus stressée. Elle ajoute que le médecin lui a dit qu'il fallait faire attention à son alimentation à cause de son cholestérol : manger moins gras, moins sucré, moins salé, et davantage de légumes. Le discours fait directement écho aux messages sanitaires de l'INPES diffusés par le gouvernement dans les espaces publicitaires (Crenn et *al.*, 2007). Matilda, en mangeuse dépendant quasi-totalement de l'aide alimentaire pour se nourrir, se retrouve ainsi objet d'injonctions contradictoires : « bien » se nourrir, dans une injonction de santé obligeant à « l'optimisation de soi » (Dalgalarrondo et Fournier, 2019 ; Duboys de Labarre et Crenn, 2019) et devoir se contenter sans rechigner d'une aide alimentaire qui ne permet pas de répondre aux enjeux dudit « bien manger ». Ces injonctions marquent d'autant plus la pauvreté et le mépris social dont font l'objet les personnes précarisées (Paturel, Marajo-Petitzon, Chiffoleau, 2015). Même à l'intérieur de squats « gérés » par des militant·es qui se revendiquent « anarchistes », l'ambivalence des pratiques de solidarisation est évidente. À *L'Éclaircie*, Marine perd vite patience face aux mangeur·euses qui, selon elle, « font la fine bouche », tandis qu'elle valorise l'importance du choix. Étant elle-même partiellement mangeuse des rebuts collectés, elle se sent obligée de devoir, elle aussi, s'en contenter. Cela met en évidence à la fois la priorité accordée à la satisfaction de la faim sur les questions de « qualité » (Stanziani, 2005 ; Duboys de Labarre et Crenn, *op. cit.*) et l'ancrage de l'idéologie anti-gaspillage promue par les autorités dans les enjeux de solidarités alimentaires (Paturel et Bricas, 2019 ; Bonzi, 2021) et incorporée par les militant·es : il est honteux selon elles et eux de jeter de la nourriture encore comestible, dans une société d'abondance où tout le monde ne mange pas à sa faim (Delavigne et Montagne, 2008). C'est d'ailleurs ce qui pousse Margot à emporter chez elle des boîtes de sushis récupéré à *Carrefour* délaissées par les habitant·es de *L'Éclaircie* tandis qu'elle me précise : « en temps normal, j'achète jamais ça ! » en raison de la « mauvaise qualité » qu'elle associe à cette nourriture (industrielle) objet de soupçons en laquelle elle a du mal à faire confiance (Jourdan et Hobbis, 2013). Alors, dans les placards et le réfrigérateur de Matilda, que trouve-t-on ? Se

superposent boîtes de conserve, plats cuisinés industriels, baguettes molles, chocolats et biscuits en pagaille, saucisses de type « knacki » à la volaille, sodas. Quelques légumes frais se bousculent en fonction des arrivages. Difficile en l'état de réussir à se sustenter en remplissant les objectifs de « santé » avancés par le médecin, que Matilda essaie de s'approprier en les ajustant à la disponibilité alimentaire mais également à ses habitudes : s'il faut manger plus de légumes, comme le médecin lui a expliqué, la tarte surgelé « chèvre épinard » qu'elle a récupérée à l'association « Saint Vincent de Paul », non loin du squat, fera selon elle l'affaire et elle continuera à utiliser environ un litre d'huile de friture par semaine – notamment pour cuire des légumes. Du reste, sa « santé » semble faire l'objet d'une inquiétude médicale centrée sur son alimentation. Cela montre que la nourriture fait l'objet de bien des normes qui entrent en concurrence (Lhuissier, 2006) : Matilda et le médecin, qui ne partagent pas les mêmes parcours biographiques et possèdent des savoirs, savoir-faire, croyances et expériences distinctes, se sont probablement « bâti[·es] des "certitudes diététiques" très différentes » (*Ibid.*). Par ailleurs, le prisme nutritionnel et diététique des majoritaires sociologiques (ici du médecin) occulte l'existence des contraintes budgétaires de la pauvreté (Andrieu et *al.*, 2006). Il tendrait également à essentialiser des « goûts » prétendument propres aux franges populaires de la population (Régnier, Lhuissier et Gojard, 2009) et plus encore, aux personnes venues de pays étrangers dits « des Suds » dont les « cuisines » sont perçues comme « grasses », « lourdes » et finalement peu en adéquation avec les normes de santé véhiculées en France, lorsqu'elles ne font pas l'objet d'un attrait exotique (Hassoun et Raulon, 1995 ; Régnier, 2004) ou ethnique, patrimonialisable (Crenn, 2020a).

Ces problématiques d'accès à une alimentation correspondant aux prescriptions de « santé » ont tendance à être mises de côté par les militant·es et bénévoles qui ont déjà le sentiment d'être débordé·es par l'ampleur des besoins globaux face à l'inhospitalité publique. Ces personnes, comme Margot, qui cherchent à accompagner les habitant·es du squat « du mieux qu'elles peuvent », font elles-mêmes face aux difficultés inhérentes au fonctionnement de l'aide alimentaire et se retrouvent, comme je l'ai été, « prises » dans un fonctionnement qui les dépassent. Elles font alors, comme le verbalise Margot, comme elles peuvent avec leurs propres impératifs : « j'ai trois enfants, je travaille 40 heures par semaine… Je fais ce que je peux… ».

Une fois la distribution achevée, sur les tables et dans les étagères autour s'amassent les derniers rebuts, ceux des restes et des surplus. Ils stagnent dans la pièce plusieurs jours, parfois semaines, au cas où ils trouveraient finalement preneur·euses. Aux confins d'un bâtiment rendu vivable mais délabré, des produits en grande partie issue de l'agro-industrie poursuivent leur chemin vers la putréfaction. Dans « les ruines du capitalisme » (Tsing, 2015), ce sont aussi des camemberts à la pelle, des potimarrons par dizaine, des boîtes de chocolat de Noël *Lindt* en février, des poches

poubelles remplis de pains mous, d'énormes sacs de farine qui, faute de solution pour la reconditionner, finissent souillés par les rats qui semblent s'en délecter. Ensuite seulement, ces rebuts iront s'agglomérer dans les grands conteneurs poubelles qui servent à la gestion des déchets du squat. Ils y resteront plusieurs jours et souvent bien des semaines en attendant le passage, irrégulier et insuffisant, des éboueurs, illustrant dans le même temps une stratégie politique municipale consistant à « créer une pollution qui, par la suite, justifiera [parmi d'autres motifs] l'évacuation du site » (Olivera, 2015). Dans cette ville « poumon vert » de la métropole bordelaise, la majorité municipale ne veut surtout pas créer de liens avec celles et ceux qui sont considéré·es par l'édile comme des fauteur·euses de « trouble à l'ordre public » (selon ses propres termes lors du procès du squat au tribunal administratif en octobre 2020). Créer son chez-soi c'est ainsi composer quotidiennement avec cet environnement que les habitant·es passent du temps à entretenir et dont ils et elles prennent soin, sans en avoir la maîtrise pleine et entière. C'est, composer avec les restes, les surplus et tout un tas de mammifères rongeurs omnivores participant à la fabrique du stigmate des lieux et avec eux, de leurs habitant·es. C'est, autant que possible, essayer de remettre de l'ordre et du goût dans le chaos.

Les cuisines du « goût bricolé »

À *L'Éclaircie*, mes sens sont souvent sollicités, interpellés, attirés, parfois interloqués par les bruits des cuisines et le mélange d'odeurs qui s'échappent par les fenêtres, passent sous les portes d'entrée et se frayent un chemin à travers les fissures ou les trous parsemant les murs du bâtiment. Certains des mets ainsi préparés dans les entrailles du squat recueillent l'approbation quasi-unanime des habitant·es et des visiteur·euses, ami·es et/ou « soutiens ». Les *khachapuris* d'Ana comptent parmi ceux-là. C'est pourquoi je propose que l'on aille ensemble à leur rencontre, au fil d'un récit ethnographique. Cela nous offrira une voie d'accès à une meilleure appréhension de ce qui se joue et ce qui se noue, selon les contextes, autour et à partir d'un plat (re)composé et recréé dans un contexte de nécessité (Étien et Tibère, 2013). En continuant à me saisir de la force compréhensive de l'interprétation du singulier (Beaud, 1996), cet exemple situé me permet ici de proposer une réflexion sur la centralité alimentaire dans le tissage de liens intra et extra-familiaux, dans le processus d'installation.

Tandis que nous avons rendez-vous pour discuter de la « vie quotidienne dans le squat » (c'est en ces termes que je lui propose un « entretien »), Ana veut m'apprendre à cuisinier ces pains fourrés au fromage qu'elle qualifie de géorgiens. Ils avaient initié notre rencontre quelques mois plus tôt. La famille venait d'emménager, Ana se présentait à moi en me proposant de goûter sa préparation, dans la cuisine collective. Désormais chez elle, où elle dispose d'une plaque électrique

à deux feux, les mains dans la farine, nous entamons une conversation dans laquelle les *khachapuris* jouent le premier rôle. Un bol contient la pâte qu'elle a préparé à l'avance pour lui laisser le temps de lever. Un autre récipient accueille de la mozzarella « à cuisiner » qu'elle a déjà émiettée, pour en garnir la pâte, avant de l'étaler à la main. En même temps qu'elle surveille leur cuisson, pour s'assurer de les retourner au bon moment dans la poêle généreusement huilée, je la questionne sur les ingrédients et les ustensiles que nous employons. Je découvre alors le bricolage culinaire que pratique mon hôte afin de continuer à cuisiner un met avec lequel elle me raconte avoir grandi. Par la nourriture, les mots et la gestuelle qui l'accompagne, Ana commence déjà à me parler d'elle. Parce qu'elle (re)compose principalement avec la nourriture issue des dons alimentaires, Ana remplace le *sulguni* (un fromage au lait de vache à pâte cuite), normalement utilisé pour garnir la pâte des *khachapuris*, par la mozzarella, qu'elle estime suffisamment proche en termes de saveur et de texture. Ce fromage-là est parfois présent sur la table où sont fournis les aliments de récupération. Essentielle à la préparation, la levure boulangère est quant à elle aux abonnées absentes de l'aide alimentaire. Ana l'achète lorsque cela lui est possible. Pendant quelques mois, elle peut aussi en faire la demande via des listes de course destinées à un groupe de trois à quatre personnes retraitées vivant non loin du squat, qui proposent d'apporter un soutien alimentaire hebdomadaire aux habitant·es après avoir consulté Marine. En effet, cette dernière fait la jonction entre les habitant·es et certaines personnes extérieures qui souhaitent « aider » mais ne savent pas comment s'y prendre. Le nombre d'habitant·es et la difficulté de pouvoir communiquer avec tous et toutes (du fait du non-partage d'une langue commune avec l'ensemble des résident·es) conduit visiblement ce groupe à estimer que Marine sera la mieux placée, parce qu'elle vit sur place au quotidien avec toutes ces familles, pour les aiguiller, leur dire ce qui serait le « mieux » : ont-ils et elles « besoin » de vêtements, d'argent, de nourriture, de meubles… ? Marine passe voir chaque femme de *L'Éclaircie* pour leur proposer de lui donner des « listes de course » qu'elle transmet ensuite au groupe de retraité·es qui font les courses à tour de rôle en puisant dans leur compte en banque personnel – me raconte Marine. Je ne les rencontre pas : ils et elles s'organisent avec la « gérante » du squat (également perçue, reconnue comme telle par les personnes extérieures au squat), qui s'occupe ensuite de livrer la nourriture à chaque famille. Ainsi, les habitant·es ne connaissent pas non plus celles et ceux qui leur achète de temps en temps, pendant quelques mois, les denrées qu'ils et elles notent sur des morceaux de papier. L'initiative prend fin après que les retraité·es en question constatent finalement que le budget que nécessitent ces achats dépassent leurs possibilités financières. Les habitant·es formulent alors des reproches et s'accusent mutuellement d'avoir « trop » fournis les listes : « ça n'a pas duré parce que les listes de souhaits

("*wish list*") de certaines personnes sont devenues trop grosses, irréalistes, coûteuses… » (Ana, après avoir mangé les *khachapuris*, dans son salon-cuisine).

La cuisine d'Ana – et souvent, celle de mes autres interlocuteur·ices – est ainsi une cuisine où il s'agit de négocier entre ce qui est disponible et ce qui ne l'est pas, dans un système de balance entre dépendance (partielle, parfois totale) à l'aide alimentaire et possibilités d'achats. L'accessibilité des produits est à la fois une question de finances, de disponibilité dans le paysage alimentaire local, et de réseaux. Le *sulguni*, par exemple, peut s'acheter dans des épiceries dites « russes » ou « des Balkans » mais coûte trop cher pour le budget de la famille[434]. Ana le remplace sans trop de difficulté, appréciant le résultat d'un *khachapuri* reformulé (Crenn, Hassoun et Medina, 2010) à base de mozzarella. *A contrario*, la sauce *tkemali* (sauce aigre à base de prunes sauvages), qui sert généralement d'accompagnement des viandes mais qu'Ana utilise aussi bien pour étaler sur sa part de *khachapuri*, est un produit qu'elle n'avait pas pu remanger depuis son départ de Géorgie – n'ayant pas trouvé d'ingrédients équivalents lui permettant d'en retrouver le goût si particulier qui pour elle n'a nul autre pareil –, jusqu'à ce que sa famille restée là-bas lui en envoie un pot.

Devant moi, Ana considère cuisiner « géorgien » lorsqu'elle prépare des plats qu'elle identifie comme tels et avec lesquels elle s'est construit une identification à la fois nationale (le *khachapuri* notamment) et régionale (la recette du *khachapuri* varie selon les régions du pays – celui qu'elle prépare est le *khachapuri imeruli* – qu'elle m'explique être le plus « commun » et celui qu'elle préfère). Ces plats-là sont ceux qu'elle choisit de partager avec moi et de manière générale, avec ses hôtes, les gens de passage à *L'Éclaircie* et régulièrement ses voisin·es. Le *khachapuri* en est l'exemple le plus parlant, tant de par la fréquence à laquelle elle le prépare, qu'au regard du discours qu'elle tient à son sujet. Bien après l'expulsion de *L'Éclaircie* (qui a eu lieu le 21 juillet 2021), un jour où je lui demande si elle peut m'expliquer ce que le *khachapuri* évoque pour elle, Ana m'écrit :

> J'ai appris à le faire avec ma grand-mère. Quand j'étais étudiante, j'avais l'habitude de le préparer moi-même… ! Ici, en France, pour moi, ce n'est peut-être pas qu'une « nourriture géorgienne ». J'y mets ce qui me manque dedans… Je le cuisine avec plaisir, mais aussi, j'y mets mes souvenirs, mes envies d'être là-bas… Je pense, je pense qu'avec cette nourriture, je veux combler le mal du pays…

Ainsi, ce plat est également conducteur d'un sentiment d'appartenance familiale qu'Ana entend préserver. Elle le déguste aux côtés de son mari, qui ne tarit pas d'éloges à son égard et rappelle son amour pour ce mets. Tandis qu'elle allaite toujours son petit garçon, Ana porte de

[434] À la recherche du *sulguni*, j'entrais dans une épicerie russe en 2021 – ledit fromage étant introuvable dans les supermarchés majoritaires. La portion de 400g coutait 5€ : un luxe pour mes interlocuteur·ices.

temps en temps à la bouche du bébé quelques morceaux de *khachapuri*. Sa fille, bientôt en âge d'entrer à l'école, en mange quant à elle de larges parts avec gourmandise. La préparation de ce plat, devenu « totem » (Calvo, 1982) ou « national » (Hubert, 2000) en migration, est utilisé par Ana comme une mémoire de la Géorgie et une manière d'entretenir le lien symbolique, émotionnel, affectif, à son pays natal, et le lien de filiation à distance avec ses proches qui y vivent toujours ou y sont décédé·es. Nichée au cœur du travail domestique, la cuisine d'Ana – celle qu'elle pense et raconte comme étant géorgienne en tous cas – m'a semblé faire partie intégrante d'une mémoire familiale (Muxel, 1996) dont mon interlocutrice se fait la « passeuse » (Adell, 2011b ; Ciarcia, 2011 ; Crenn, 2020a) dans l'ordinaire de la vie de sa maisonnée. En transmettant à ses enfants (et en perpétuant) sa « géorgianité », Ana continue le processus par lequel la mémoire de sa grand-mère et celle de son pays est transmise à ses descendants. Elle assure ainsi la fabrique du lien transgénérationnel, qui se fait à la fois transtemporel et transnational. Par un objet que l'on peut regarder comme un « matrimoine » (Bauer, 2009) pour en souligner le rôle des femmes, elle relie les vivant·es et les mort·es, les proches physiquement présent·es et ceux et celles qui sont éloigné·es.

Par « le corps des affects » (Diasio et Vinel, 2012), par le faire, le dire et le ressentir, Ana créée ainsi de la parenté. Elle alimente (au sens propre comme au sens figuré) les liens entre celles et ceux qui vivent ensemble (elle, son mari, leurs enfants), celles et ceux qui ne se connaissent pas (son fils né en France, sa propre mère), se connaitront peut-être un jour (*idem*), où ne pourront jamais se rencontrer (ses enfants, sa grand-mère). Les sentiments, les affects qu'Ana dit « mettre » dans ses *khachapuris*, ne sont-ils pas à recontextualiser dans l'expérience familiale de l'exil ? L'angoisse de la perte (Adell, *op. cit.*), de ce qui est déjà perdu ou pensé comme étant perdu, ne donne-t-elle pas encore plus de vigueur à la mémoire que la jeune femme (à la fois petite-fille, fille, épouse, mère…) cherche à perpétuer à travers ses gestes, ses mots et l'ambiance qu'elle crée autour de cette « nourriture de l'âme » (Hubert, 2006) ?

Aussi, cette question de la transmission (Berliner, 2010) d'un héritage culinaire se pare-t-elle d'une importance singulière dans le contexte migratoire, celui-ci mettant la filiation à l'épreuve (Cucciniello, 2022). Dans la migration, le sentiment de déliaison dû à l'éloignement, à l'absence physique, à des liens distendus, s'enchâsse en effet avec un certain nombre de défis quotidiens, tels que j'ai pu en être témoin à *L'Éclaircie*, mais qui nécessiteraient une investigation sur le plus long terme pour en explorer toutes les dimensions et évolutions au fil du temps. L'anthropologue et psychologue Raffaela Cuccinielo (*op. cit.* : 344) parle de « choix existentiels quotidiens » liés à l'éducation des enfants : « quelle langue transmettre à l'enfant, quelles règles de comportement, quelles valeurs éducatives, culturelles, religieuses, sauvegarder, et lesquelles

abandonner au profit de celles du pays d'accueil ? » (*Ibid.*). La chercheure évoque à la suite la « pression sociale et institutionnelle » et l' « injonction à l'intégration », auxquelles les personnes migrantes se confrontent dans la société majoritaire. En effet, j'ai remarqué des formes de troubles qui semblaient s'insinuer entre les membres de certaines familles que j'ai côtoyées dans et en dehors du squat, surtout lorsque les enfants sont scolarisé·es, passent la majorité de leur temps à converser en français et paraissent, pour certain·es, mieux le maîtriser que les langues parlées par leurs parents. Ainsi écoutais-je Drita (une petite fille de 6 ans en 2021, née en Albanie, arrivée en France lorsqu'elle est encore en bas-âge et scolarisée en France depuis ses 3 ans), me dire, tandis que ses parents étaient à côté de nous, qu' « ils ne comprennent rien ». Elle montrait un léger agacement. Dans ce contexte, la question du partage et de la transmission d'un héritage culinaire m'a semblé agir comme une manière, pour certains parents – les mères surtout – d'insuffler de la continuité dans un « champ relationnel discontinu qui caractérise les situations migratoires » (Fogel, 2007). Dans des situations où le retour dans le lieu dit « d'origine » est impossible ou pensé comme tel (*Ibid.*) par les parents, certains plats sont ainsi investis d'une valeur particulière. Ils tracent un continuum, tant dans les pratiques que les imaginaires, entre le passé, le présent et le futur, à travers les êtres et les terres auxquelles un lien cherche à être maintenu, voire sublimé. Cette continuité des liens (Dos Santos, 2017) de filiation avec les proches à distance est aussi permise par la « connexion » (Diminescu, 2022) que ces personnes migrantes en cours d'installation maintiennent grâce au téléphone et à internet, lorsque le mouvement de va-et-vient entre la France et le pays dit « d'origine » n'est pas (ou pas encore) possible. En effet, en s'envoyant des messages sur *WhatsApp*, parfois des vidéos et des photos de plats autrefois partagés dans la même pièce ou le même jardin, et se donnant rendez-vous par téléphone, parfois grâce à des appels vidéo, les liens avec les proches habitant loin sont maintenus, entretenus. Cette « connexion » permet ainsi de continuer à manger ensemble, mais à distance. Ce processus de maintien des liens pris dans un éloignement géographique passe aussi par *Facebook*, réseau social où certaines personnes publient par exemple des « *stories* » (des publications éphémères contenant des photos, des vidéos, du texte, de la musique…) dans lesquelles (et par lesquelles) elles partagent de temps en temps des recettes et des extraits choisis de leur quotidienneté.

Ce processus de « culturation » (Cuche, 2010) n'est pourtant en rien synonyme de « permanence ». On l'a vu, les *khachapuris* dans lesquels Ana me dit mettre toute sa nostalgie et son amour, recouvrent des pratiques profondément dynamiques. Objets d'une « idéologie de la compensation » (Bastide, 1970 ; Crenn, Hassoun et Medina, 2010) dans le contexte migratoire d'éloignement des proches et de la terre natale, les *khachapuris* d'Ana sont tout à la fois source d'une fierté tirée de sa capacité à s'adapter à son « milieu » : ici, la dépendance partielle à l'aide alimentaire

et le fait de ne pas disposer de four à *L'Éclaircie*. En effet, elle suggère même avoir amélioré son « héritage » de ce « plat traditionnel géorgien » en effectuant sa cuisson à la poêle. Ce sont peut-être aussi les contours d'un « héritage-projet » (Raulin, Cuche, Kuczynski, et Razy, 2009) qui se dessinent à travers la cuisine qu'Ana continue à faire vivre et qu'elle transmet à son tour, en nourrissant les corps et les imaginaires de ses enfants. En employant la recette de sa grand-mère, Ana se positionne, dans son individualité, à l'intérieur de la société bordelaise dans laquelle elle est venue chercher refuge. Son savoir-faire relie une histoire individuelle à une histoire collective dans l'installation. Mais le *khachauri* d'Ana peut aussi être regardé comme un objet social révélateur des relations entretenues, dans les cercles les plus intimes jusqu'aux zones plus ouvertement publiques (Garabuau-Moussaoui et Desjeux, 2000). Il permet d'incarner son appartenance, de la revendiquer, de la mettre en scène et, dans le squat, de se faire une place : son *khachapuri* circule, de balcon en balcon, de porte en porte et fait lien entre les habitant·es-mangeur·euses et avec les visiteur·euses (ami·es et/ou soutiens) – eux et elles aussi conquis·es par ce pain géorgien au fromage. Ana me confie « savoir » que « les gens aiment [ses] *khachapuris* » et en fait un objet de fierté nationale par lequel elle obtient de la reconnaissance. Aussi, contribue-t-elle à la mise en circulation d'un plat pensé comme géorgien dans le lieu de vie où de nombreuses personnes habitantes de la métropole bordelaise et « papiérisées » se rendent avec plus ou moins de récurrence. Ne participe-t-elle pas alors, à une échelle micro-locale au sein de la société française, à la construction d'une dimension patrimoniale (Adell, *op. cit.*) par le bas de la gastronomie géorgienne[435], faisant d'elle une « femme-patrimoine[436] » (*Ibid.*) ? Quoi qu'il en soit, je remarque au long des mois de vie commune et de résistance qui s'écoulent à *L'Éclaircie*, que sa « géorgianité » lui permet de faire du lien autant avec la société majoritaire qu'avec la « société des voisins » (Morel, 2005).

Dans des moments de frictions entre les habitant·es – ce qui arrive somme toute assez fréquemment –, ce plat semble même incarner une sorte de pouvoir pacificateur. Ainsi, Matilda qui râle souvent contre « les géorgiennes » qu'elle accuse d'être parfois trop bruyantes, de boire de l'alcool, d'écouter de la musique tard… accepte tout sourire la part de *khachapuri* qu'Ana lui tend depuis chez elle (les deux femmes sont voisines de pallier). La nourriture fait, ici, pleinement partie de la construction et de la préservation des liens de voisinage (*Ibid.*) et *in fine* d'une entente, *a minima* cordiale, entre ces personnes. Malgré leurs différends, elles composent ensemble et se soutiennent au quotidien dans la perspective d'une communauté de destin : les habitant·es ont pour la plupart déjà expérimenté des expulsions et savent qu'ils et elles seront obligé·es de quitter le *home* investi à

[435] Mes interlocutrices géorgiennes vivant à *L'Éclaircie* me présentent « la cuisine géorgienne » comme une gastronomie qui n'a rien à envier à la « cuisine française ».
[436] J'adapte ici l'expression de Nicolas Adell (2011) qui parle, lui, d' « hommes-patrimoines ».

L'Éclaircie pour en recréer un autre ailleurs. Ces personnes partagent ainsi une angoisse viscérale liée à l'incertitude relative au prochain lieu de résidence. Cela ressort dans de nombreuses conversations auxquelles je prends part, sans doute parce que je suis identifiée comme un « soutien » et une personne ayant une maîtrise potentiellement supérieure à la leur des rouages administratifs concernant l'expulsion et les éventuelles « solutions » de relogement. La menace d'expulsion de *L'Éclaircie* a d'ailleurs été si présente, presque surplombante dans nos échanges, qu'elle semble avoir par moment laissé penser que la question alimentaire était là encore un sujet qui méritait une moindre attention, une investigation qui laissaient mes interlocutrices (c'est, après tout, essentiellement avec les femmes que je discutais de cela) dubitatives. C'est avec la temporalité de la Covid que des discours plus critiques ont émergé.

« Manger ? Ce n'est pas un problème ! »

L'exemple du *khachapuri* montre comment, dans la contrainte de la disponibilité alimentaire, des habitant·es de *L'Éclaircie* se recréent des espaces de liberté, de créativités en migration par le culinaire. Pourtant, les expériences d'insatisfaction manifeste du point de vue de la nourriture restent récurrentes mais peu racontées. La plupart des personnes avec qui je discute dans le squat affirment que manger « ce n'est pas un problème » : même lorsqu'ils et elles passent des semaines, parfois des mois, sans pouvoir réellement combler leur faim ni satisfaire leurs goûts, les habitant·es savent qu'il est peu probable qu'ils et elles se retrouvent dans une situation d'indisponibilité totale de l'alimentation. Même si, comme l'exprime Salome, des disputes éclatent pour de la nourriture dans un contexte sa disponibilité limitée met les mangeur·euses en concurrence, manger n'est-il vraiment pas un *problème* ?

Fin mars 2021, à l'aube du troisième confinement lié à la gestion politique de la Covid, je croise Mariam et ses deux fils à bord du bus pour Gradignan. Cette famille arménienne vit à l'étage de *L'Éclaircie*, nous nous croisons rarement et avons des difficultés à dialoguer. En effet, faute de parler la même langue, la conversation est limitée. Je comprends en revanche qu'elle me parle d'alimentation dans une colère sourde, comme d'un « problème ». Elle ne parle que quelques mots de français mais fait partie des rares personnes qui l'expriment aussi clairement. C'est surtout envers ses enfants que son inquiétude se dirige. À ce moment-là, Mariam est en situation de dépendance totale à l'aide alimentaire. Elle est « non papiérisée », sous OQTF, sans travail, sans ressources financières. Elle est domiciliée à Mérignac où elle résidait précédemment et, comme beaucoup d'autres habitant·es, ne veut pas changer de lieu de domiciliation. Là-bas, elle a ses repères, de bonnes relations avec des travailleur·es sociaux·ales et bénéficie d'un réseau de soutien formé par des professeur·es et des parents d'élèves, dans les collèges où sont scolarisés ses fils. Ces liens de

soutien sont particulièrement précieux pour cette famille et l'école occupe une place centrale dans la perspective d'un relogement éventuel post-expulsion. En effet, ces personnes se mobilisent, sollicitent Marine pour connaitre l'avancée du « dossier » : elles essaient d'anticiper l'expulsion et veulent éviter au maximum à cette famille de dormir à la rue, ce qui passe par des lettres écrites aux pouvoirs publics (notamment au Maire de Mérignac) pour leur demander de prendre position publiquement contre l'expulsion et, le cas échéant, de recenser des bâtiments vides de leur patrimoine pour y proposer un relogement à cette famille. En entretenant la proximité avec ces personnes devenues « clés », Mariam veut aussi assurer une continuité, un point d'ancrage à ses enfants en leur permettant de poursuivre leur scolarité au même endroit malgré l'éloignement géographique. Ce choix tactique s'explique aussi en raison de la difficulté à se projeter sur un temps long à *L'Éclaircie*, puisque le squat sera expulsé tôt ou tard : « en juin je ne sais pas où on habitera ». Elle le sait, comme l'ensemble des résident·es de *L'Éclaircie* parce que Marine s'applique à leur communiquer ces informations capitales, en faisant parfois du porte-à-porte ou lors des quelques réunions organisées, généralement avec des « soutiens » et pour organiser la mobilisation contre l'expulsion. Dans ces cas-là, les enfants sont parfois appelés par les parents pour traduire une version simplifiée d'un langage juridico-administratif particulièrement complexe.

Les relations difficiles avec la municipalité de Gradignan et son CCAS ainsi que le sentiment d'être, depuis le squat, « loin de tout », sont des arguments supplémentaires. À côté de la dimension administrative, scolaire et sociale, Mariam continue aussi de récupérer des colis alimentaires dans l'association où elle est inscrite, à Mérignac. Les déplacements impliqués sont chronophages. À titre d'exemple, entre *L'Éclaircie* et le CCAS de Mérignac, il faut compter environ 1h30 de transports, entre bus et tramway. À cette contrainte s'ajoute la peur – parfois panique – des contrôles des titres de transports, d'autant plus qu'il arrive que la police soit présente aux côtés des contrôleur·euses. Les « problèmes » se répondent alors les uns les autres, selon un principe de vases communicants. La difficulté d'accès à l'aide alimentaire renforce la dimension de violence de cette situation de dépendance. Elle s'accompagne parfois d'un repli contraint sur les denrées directement apportées dans le squat. Or, au moment de cette conversation, Mariam me dit qu'il y a moins de nourriture dans le squat en ce moment. Elle n'est pas la seule à le souligner. Les semaines passent et les étagères ne se remplissent plus autant. Voilà un effet paradoxal de la fin des confinements. Pendant les deux premiers[437], les livraisons de nourriture de la part des associations redoublaient. Désormais elles se sont estompées, laissant les habitant·es en quête de satisfaction.

[437] Le premier confinement se déroule du 17 mars au 11 mai 2020, le deuxième du 30 octobre au 15 décembre 2020, le dernier, du 3 avril au 3 mai 2021.

La pandémie et la gestion politique de ladite « crise », permet de mettre en lumière des difficultés déjà existantes mais qui s'en trouvent amplifiées. C'est ainsi à la lumière d'une situation globale de superposition de situations critiques (Fassin, 2023), qui embrassent les politiques migratoires, du logement et agri-alimentaires (dont découlent les choix politiques de l'aide alimentaire), qu'il est possible de revisiter la réponse à cette question rhétorique de savoir si l'alimentation est un problème. Partager une forme de vie caractérisée par l'« irrégularité », en squat, avec peu de revenus entrainant une dépendance à l'aide alimentaire, est synonyme d'alimentations qui posent des problèmes à plusieurs égards.

Conclusion du chapitre 5.

Ce chapitre montre que la vie en squat fait partie, de manière assez commune (le squat comme quasi-invariable des parcours migratoires), des processus d'installation à l'œuvre, eux-mêmes symboles de l'ancrage territorial des « migrant·es » dans le bordelais. Les expériences quotidiennes des militant·es, gens de passage et « migrant·es » résidant dans ces lieux de vie illustrent le déploiement d'une zone grise de l'accueil (Roche, 2021) où se déploient des liens pluriels de coopération, de résistances, d'amitié, de fraternité, de soutien mais aussi de compétition : les places sont chères à l'intérieur de squats qui atteignent des états de saturation (Bergeon et Hoyez, 2015) et où certain·es, à l'image des hommes du *Gars Rage*, doivent faire leurs preuves face aux « gérant·es » pour avoir accès à la possibilité de s'approprier davantage le bâtiment. La nourriture illustre aussi bien le domaine de la concurrence face aux restes (les invendus des supermarchés) peu satisfaisants et parfois en quantité insuffisante. Pourtant, on a vu comment, en parallèle, l'alimentation participe pleinement des arts d'habiter et de cohabiter : elle nourrit non seulement les corps mais les liens entre toutes ces personnes qui vivent ensemble, et ceux avec les proches laissés derrière soi. Elle établit aussi des relations de réconfort au lieu habité qui peut devenir, comme pour Ana, un « palace », alors même que le squat fait l'objet de représentations fortement négatives et reste majoritairement un objet de relégation.

Contre les idées reçues, les squats ne sont pas que des lieux « moches » (Chauvier, 2011b), insalubres et/ou violents, contrairement aux discours véhiculés par certain·es décideur·euses politiques et médias – à l'instar des bidonvilles étudiés par Colette Pétonnet dans les années 1960. Au *Gars Rage* et à *L'Éclaircie*, nombre d'habitant·es racontent la « famille » qu'ils et elles ont eu le sentiment de former malgré les disputes, la gêne provoquée par la promiscuité et parfois le manque voire l'absence d'intimité. Cela en conduit même certain·es comme Ana, Babacar, Farida, Sekou et d'autres, à parler de la métropole bordelaise comme d'une ville « sans racisme », de la « meilleure

ville » dans laquelle ces personnes éprouvent le désir de résider malgré les expulsions déjà subies et celles à venir. Ainsi, en dépit des conflits, mésententes, frustrations, les cohabitant·es créent des moments où ils et elles se sentent agir en commun en s'entraidant, en partageant la nourriture, en se faisant découvrir des recettes, en allant danser en ville et draguer dans les bars. Le pouvoir fédérateur de l'alimentation, lors des *Chorbas* du *Gars Rage*, quand les *khachapuris* d'Ana circulent à *L'Éclaircie*, et à l'extérieur dans la ville, permet de créer un lien symbolique qui prend une épaisseur particulière en contexte d'exil. Finalement, le sentiment de partager des expériences communes (en lien avec la migration et avec les épreuves de l'installation) mais aussi de résister ensemble (y compris avec des majoritaires sociologiques) contre l'inhospitalité publique, semble faire naître des formes de « communautés accidentelles » (Marchiset, Techoueyres et Crenn, *à paraitre*). Le terme de « communauté » fait ici référence aux travaux du sociologue Ferdinand Tönnies (1887) qui distingue *gemeinschaft* (communauté), caractérisé par la dissolution des individus dans le collectif, et *gesellschaft* (société), où les individus prévalent sur le tout. Tönnies utilise des mots comme « famille » pour décrire le sens de communauté, tandis qu'il associe l'état d'hostilité et d'égoïsme à la société. Sur le terrain, j'ai observé une conception hybride de la « communauté ». En d'autres termes, la « famille » formée peut aussi être vécue comme une contrainte, parfois particulièrement pesante. C'est cet aspect que je chercherai à approfondir dans le chapitre suivant.

Chapitre 6. Vivre ? Quand les liens sont ébranlés

Je vais poursuivre, dans ce dernier chapitre, l'investigation des arts de cohabiter, des défis de la vie commune en squats et de ceux qui (re)font surface lorsque les habitant·es sont sommé·es de quitter leur logement, sous l'angle du vacillement des processus de solidarisation et des créativités qui se produisent dans l'urgence. Dans l'exercice de la vie quotidienne à l'intérieur de bâtiments en-partage jusqu'à l'imminence de l'expulsion (Bergeon et Hoyez, 2015), puis dans la sorte de chaos que représente la temporalité d' « évacuation » du squat et ce qui lui succède, je continuerai à interroger les liens que j'ai observés, qui m'ont été racontés et auxquels j'ai pris part. Je baserai mon propos sur deux cas de figures : *L'Éclaircie* et le *Fort Life*. C'est dans ce second squat, comme je l'ai déjà évoqué, que le groupe d'hommes « responsables » a emménagé après l'expulsion du *Gars Rage*. Ils y cohabitent avec des jeunes dits « mineurs » (par les gérant·es du *Squid* et les « responsables » qui reprennent, devant moi, cette dénomination) et, pendant plusieurs mois, avec Franck. Les configurations résidentielles et relationnelles de ces deux lieux de vie sont différentes : l'architecture des bâtiments, leur emplacement géographique, les tensions qu'ils suscitent vis-à-vis des propriétaires et des projets d'aménagement urbains dont ils font l'objet, divergent. Dans l'un, vit une majorité de familles dans des « appartements » individuels tandis que dans l'autre, des hommes (adultes) partagent à deux ou à trois des chambres et des jeunes garçons dorment dans des *sleepings*[438]. La dimension d'habitation est toutefois centrale dans ces deux lieux – bien que la situation du *Fort Life*, nous le verrons, mérite davantage de nuance, surtout du point de vue des jeunes, qui ont l'obligation de respecter des horaires d'entrée et de sortie (un peu sur le même modèle d'accueil que pour les « hébergés » nocturnes du *Gars Rage*, comme on l'a vu dans le chapitre 5). Ces squats ont aussi en commun d'être « administrés » ou « gérés » par un collectif porteur de revendications anarchistes (de par leurs *leader·euses* en tous cas) mais converti à l'accueil des personnes sans domicile – de fait exilées – et dont un·e membre vit sur place.

La spécificité des situations de cohabitation que j'ai étudiées repose sur l'ambigüité et la non-linéarité du projet de vivre ensemble des personnes résidant dans les squats enquêtés et sur les formes de hiérarchies qui se dessinent en leur sein. Dans la tension entre utopie libertaire de la société qui passe par le paradigme de l'auto-gestion et la « cause des migrant·es » (Stavo-Debauge, 2014 ; Spera, 2019), je m'intéresse ici aux manifestations concrètes des difficultés de composer avec des tiers dans l'espace habité par certain·es et, nous le verrons, traversé par d'autres. Par tiers,

[438] Je décrirai plus en détails le *Fort Life* dans le développement du présent chapitre.

j'entends, à la suite de Marc Breviglieri (2006 : 47), « sur un plan empirique celui qui n'est pas d'emblée lié[e]s avec l'habitant par un lien de proximité (amical ou familial). Sur un plan théorique, le tiers concerne un état temporel de la personne où elle en vient à envisager la cohabitation dans ses principes et sous un angle général ». Le (ou la) tiers est ainsi, poursuit l'auteur, « celui qu'on sollicite ou qui s'avance vers les autres cohabitants en s'ouvrant à la raison et au compte. Il est celui qui est pris à témoin dans une dispute, qui rappelle à l'ordre […] » et peut donc être, précise-t-il, « n'importe lequel des cohabitants » (*Ibid.*)[439].

Nous entrerons, pour commencer, dans la quotidienneté du *Fort Life*, où s'est manifesté le sentiment d'un esseulement pour les habitants, qui deviennent nostalgique des *Chorbas* du *Gars Rage*. Face à une situation de gradation de violences, nous verrons comment ces derniers entament des processus d'infra-résistances (Scott, 2009). Je poursuivrai ensuite la réflexion en décortiquant les manifestations de rapports de pouvoir à *L'Éclaircie*, à partir de l'alimentation. La question des inégalités de genre et de la pesanteur ressentie par des femmes habitant dans ce squat occupera une troisième partie. Enfin, je terminerai ce chapitre par une ethnographie du processus de l'expulsion à partir du cas de *L'Éclaircie* – de son imminence aux jours puis semaines qui passent – et des effets sur les sociabilités qui existaient et se trouvent ainsi mises à l'épreuve.

6.1 Une rupture dans l'utopie

Le récit qui va suivre prend racine dans les moments qui précèdent l'expulsion du *Gars Rage*, à l'instant où je découvre une autre facette du *Squid*, semant le trouble dans l'utopie concrète incarnée par les *Chorbas sans frontières*. Il se poursuit avec le jour de l'expulsion inattendue et la brèche de résistance commune que cet événement a ouverte. Ceci nous conduira au cœur de nouvelles quotidiennetés au *Fort Life*, marquant un contraste fort avec les expériences d'existences et de résistances en-partage précédemment vécues par ces hommes.

6.1.1 « Je suis chez moi ici ! »

Pendant cette journée de *Chorba sans frontières* au *Gars Rage*, en cuisine, Babacar m'introduit auprès de Kaba, un homme d'environ 30 ans récemment arrivé de Guinée Conakry. Il est lui aussi devenu « responsable ». Babacar a l'air malicieux quand il lui dit « c'est ma sœur » en me désignant. Un peu plus tard il me raconte que sa sœur aînée, qui vit à Dakar, s'appelle Sarah, elle aussi. Le fait que nous soyons homonymes semble l'amuser. Affairé·es à notre commune tâche, nous trions, épluchons, coupons tout un tas de légumes récupérés le jour même dans un supermarché. Kaba détaille des champignons avec une gestuelle précise, rapide. Nous faisons connaissance tandis qu'il me guide dans la découpe des fongiques. Il ne me parle pas de son exil et je ne lui pose pas de

[439] Voir également Marc Breviglieri et *al.* (2003).

question sur le sujet. Il me raconte qu'il aime cuisiner et le fait presque tous les jours à la Banque Alimentaire, où il m'invite à aller. Nous sommes entouré·es d'Omar et Ilyes, qui, comme à l'habitude, prennent en main la préparation du couscous, et de Moussa et de ma collègue Isabelle Techoueyres, qui aident à la découpe. Des gens viennent, repartent, aident en cuisine, s'assoient pour discuter… Bref, l'ambiance est, comme à chaque fois, joyeuse, décontractée, musicale, jusqu'au moment où nous entendons des voix s'élever à quelques mètres de nous. Jo et Samuel (qui m'avait parlé la première fois où j'étais venue et que je n'avais pas revu depuis) en sont venus aux mains. Les deux hommes sont sur la terrasse, ils se crient dessus, je ne comprends pas ce qu'ils disent. Plusieurs personnes les séparent. Tout se passe en quelques minutes. Je devine Samuel qui marche d'un pas claudiquant avec une béquille et quitte le squat sous les ordres de Jo. Il avait évoqué une blessure à la jambe lorsque nous avions discuté – j'imagine que celle-ci n'a pas encore pu être soignée. Nous voyons Jo apparaitre à son tour. Face à lui nous sommes tous et toutes silencieux·ses. Je reste interdite devant cette scène tandis que les hommes qui m'entourent ne semblent pas si surpris de ce qui vient de se produire. Visiblement très en colère, Jo s'avance en hurlant : « Je suis chez moi ici ! Comme Marine, Franck et Paul ! ». Il continue : « Je me mets à feu et à sang pour eux ![440] ». « Eux », désigne les personnes que Jo et Marine racontent « héberger ». Tout à coup, je me demande quel est le sens de cette modalité d'accueil et du rôle de « responsable » qu'il vante par ailleurs. Les cartes du « chez-soi » paraissent, en tous cas, rebattues. Il s'approche encore un peu plus jusqu'à arriver à mon niveau. Marine est à ses côtés, deux autres bénévoles extérieur·es au squat également – des « potes » que Jo a rencontrés à la ZAD de Notre-Dame-des-Landes. Tout en essayant de se maîtriser, Jo nous raconte son épuisement et répète qu'il dédie la majeure partie de son temps « aux réfugiés » et qu'il dort très peu. Il nous dit qu'il a en lui « beaucoup de violence » mais qu'il « fait un travail sur [lui] pour s'apaiser », puis réaffirme que chaque personne qui nuirait au calme des lieux et au bien-être de tous et toutes sera expulsée. Il rappelle les « principes de base » de « leurs » squats : respect, non-violence pour ne pas, dit-il, que ça soit « la loi du plus fort ». Je ne parviens pas à savoir ce que Samuel avait fait mais Jo est ferme : il était nécessaire que ce dernier soit mis dehors. L'ambiance est devenue glaciale. Ilyes tente un peu d'humour pour détendre l'atmosphère après le départ de Jo. À la manière dont ils me disent que « c'est Jo », je comprends que mes interlocuteurs sont en quelque sorte habitués aux accès de colère du « chef ».

Extrait de Journal de terrain, 25 juin 2019.

***

Cet extrait de mon journal de terrain marque le moment où un trouble manifeste s'est insinué dans la manière dont je regardais la forme d' « utopie » qui m'était contée et à laquelle je prenais plaisir à participer. Ainsi, à s'en tenir aux paroles du *leader* du *Squid*, mes interlocuteurs dits « responsables » n'étaient donc pas « chez eux » et étaient, de fait, susceptibles d'être éjectés du squat selon des critères relativement obscurs. La puissance de cette hiérarchie me semblait d'autant plus surprenante que Jo ne vivait pas sur place, pas plus que Paul, Marine et Franck – ce dernier faisant toutefois l'exception puisqu'il a commencé à ce moment-là à dormir de plus en plus souvent au *Gars Rage*, à la demande de Jo. Franck, qui prend son rôle à cœur, verbalise beaucoup d'admiration pour la personne de Jo :

[440] Je note au passage le lapsus de Jo, qui emploie une expression peu appropriée mais révélatrice de la violence qu'il essaie, en vain, de contenir.

> Lui c'est un vrai militant. Il est vraiment dans la lutte. Il se bat becs et ongles pour une cause. Il milite pour une cause et fait du social en même temps. C'est un "social-militant". C'est lui qui a tout monté. C'est un personnage haut en couleurs, qui a fait quelque chose d'énorme.

Ainsi, se dit-il « fier » de participer à ce « social-militantisme » alors même qu'il ne se pensait pas lui-même « militant » : c'est dans la conversation, après avoir réfléchi sur son parcours au *Squid*, qu'il me dit en souriant : « Finalement je suis peut-être militant moi aussi ! Militant malgré moi ! ». Au *Gars Rage*, il me dit qu'il est présent « pour les gars » et, avant toute chose, pour « donner un coup de main ». Marchant dans les pas de Jo, il tient le même discours qui laisse planer une forme d'ambigüité sur les « statuts » et la place faite aux personnes qui vivent ou sont de passage dans les squats du *Squid* : « c'est leur bâtiment » ; « on les héberge » ; « ils ne font pas les règles et doivent s'y plier ».

Une semaine après l'altercation à laquelle j'avais assisté au *Gars Rage*, tandis que je m'y rendais de nouveau, comme chaque mardi, pour la *Chorba*, je trouvai la porte du squat fermée. J'appelai alors Paul, puisqu'il était habituellement présent, pour savoir ce qu'il se passait. Il était étonné que personne n'ait ouvert la porte. Rapidement, il arrive sur place pour le faire. Il me dit alors qu' « en ce moment c'est un peu compliqué ». Visiblement, Samuel était revenu au *Gars Rage* après la dispute à laquelle j'avais assisté. Paul me raconte que la veille, une bagarre, plus sévère que la précédente, a de nouveau éclaté entre les deux hommes et que ces derniers ont terminé au poste de police. Jo, me dit-il, a été libéré avant Samuel, ce que j'entends comme une des illustrations concrètes des inégalités ethno-raciales (Safi, 2013) : les « migrants », racisés, sont plus fréquemment et plus sévèrement contrôlés, interpellés et criminalisés (Fassin, 2015) que les Blancs avec des papiers. Apparemment, des policiers sont venus sur place pour interroger les témoins. Ce jour-là, l'ambiance est particulièrement lourde. Mes habituels complices ont l'air inquiets. Ils me disent à demi-mots qu'ils craignent pour eux-mêmes et sont peinés de savoir que leur cohabitant, et ami pour certains, s'est fait retenir au poste de police. Cela les renvoie à la fragilité de leur présence en France, surtout pour ceux qui sont déboutés de leur demande d'asile et pour les dublinés. Face à cette montée d'angoisse, ils préfèrent ne pas faire de vagues : rester discrets pour se protéger. Dans la conversation, Paul me dit son désaccord avec certaines pratiques jugées « autoritaires » de Jo et précise qu'il a pris position face à ce dernier pour manifester son opinion divergente – suite à quoi, Jo lui aurait demandé de quitter, lui aussi, le *Squid*.

Sept jours plus tard, les résidents du squat se faisaient expulser. Les membres du *Squid* (« gérant·es », « responsables »), les passagers nocturnes et les bénévoles habitué·es à venir au *Gars*

Rage sont pris·es de court. D'ordinaire, les militant·es du *Squid* réussissent un minimum à anticiper l'expulsion, à préparer leur défense et pensent en amont à réaliser d'autres réquisitions pour compenser l'absence quasi-généralisée de solution d'hébergement pérenne par les pouvoirs publics. Cette fois-là, ils et elles n'étaient pas au courant et dénoncent une pratique d'expulsion qu'ils et elles disent « illégale ».

Si Jo considère être « chez lui » dans ce squat désormais « évacué », davantage que Thierno, Ilyes, Babacar et les autres « responsables » qui pourtant, comme le souligne Babacar « sont le *Squid* » (« pas de *Squid* sans nous hein ! me lance-t-il, amer de la tournure que prennent les choses à partir du moment où Samuel est mis dehors par Jo), le *leader* essaie en revanche de fédérer de nouveau dans la temporalité d'expulsion. Il est question pour lui, à ce moment-là, d'essayer de réunir le maximum de personnes pour protester contre cette expulsion et celles qui ont cours durant cette année 2019 (comme je l'écrivais dans le propos introductif du présent document). Bien que sur le déclin en raison des conflits récents, le *Squid* poursuit son entreprise d'hébergement en transférant prioritairement les « responsables » du *Gars Rage* dans le squat du *Fort Life*. Ces derniers sont également enjoints par les membres militant·es restant du collectif (Jo, Marine, Ben notamment) à protester à leurs côtés.

Plusieurs de mes interlocuteurs « responsables » verbalisent leur écœurement d'être ainsi mis à la rue par les pouvoirs publics. Le jour de l'expulsion, Kaba arrive sur place en fin d'après-midi. Nous sommes côte à côte, il regarde la porte du *Gars Rage* fermée et se désole du spectacle. C'est à ce moment-là qu'il me raconte, le visage dirigé vers le sol, des bribes de son parcours migratoire. Il fait le parallèle entre ses conditions de (sur)vie en France, son sentiment d'être « maltraité » par l'État et les difficultés qu'il a dû traverser sur la route. Les larmes aux yeux, avec colère, il met des mots sur son profond dégoût : « J'ai traversé le désert et marché sur les corps de mes frères, morts. Tout ça pour ça ». Les mots me manquent pour lui témoigner mon empathie. Un homme assez jeune, résident nocturne, que je vois pour la première fois, vient me parler à plusieurs reprises en anglais. Il me dit venir du Ghana. Il me répète à quel point sa vie « ici » est difficile et qu'il veut à tout prix rentrer « chez lui ». Moussa, lui, me dit qu'il en a assez et qu'il aimerait pouvoir rentrer au Mali. À ma question, certainement naïve de savoir pourquoi il ne le fait pas, il me répond avec conviction que cela lui est impossible : « je ne serais plus un homme ». Il met le doigt sur l'épineuse question des « retournés »[441], ceux qui décident de rentrer dans le pays d'origine tandis que leur projet migratoire peut être vécu et/ou perçu par les proches restés au pays, comme un « échec » (Daum, 2002 ; Gueye et Mballo, 2023). En poursuivant son entreprise de tentative

[441] Ce terme est *a priori* plutôt employé en Guinée Conakry. Un reportage Arte réalisé par Hammady Chérif Bah et Jean Pascal Bublex (2022) a été publié à ce sujet : https://www.arte.tv/fr/videos/108191-000-A/guinee-les-retournes/.

d'installation en Europe, il préserve ainsi à la fois l'estime qu'il peut avoir de lui-même et ses liens transnationaux (Le Gall, 2005 ; Razy et Baby-Collin, 2011 ; Fogel, 2023) – ces deux éléments étant, de ce fait, imbriqués.

Certains des habitants étaient au travail ou en formation lorsqu'ils ont appris que leur lieu de vie ne serait plus. C'est le cas de Sekou. Il me raconte, *a posteriori* :

> J'étais là-bas [en formation BAFA à Villenave d'Ornon]. On m'a appelé, dit qu'ils ont fermé… J'ai tout laissé ! Je suis sorti avec une culotte [un short] comme ça, une culotte, avec mon sac, avec mes papiers. […] J'ai appelé – en ce temps j'étais en contact avec Greg [le fondateur d'Ovale Citoyen où Sekou joue au rugby] – j'ai appelé Greg, il me dit : "t'inquiète, faut pas quitter ton travail comme ça, reste là-bas on va gérer". Je suis revenu le soir… Y avait rien. Ils [les militant·es] ont dit qu'ils [les petites mains de l'expulsion] ont tout pris, ils ont mis dans un camion…

Par expérience, Sekou avait l'habitude de ne jamais sortir du squat sans ses affaires les plus importantes – ses papiers surtout. D'autres n'ont pas eu cette « chance ». Face au bâtiment désormais inaccessible, des hommes s'inquiètent, surtout pour leurs documents indispensables dans le cadre du projet de régularisation et pour leurs médicaments. Certains finiront par les retrouver, d'autres devront apprendre à s'en passer. Au terme de plusieurs jours, les militant·es parviennent à récupérer du mobilier et les denrées alimentaires qui se sont conservées : les produits secs (boîtes de conserve, épices, féculents…) seulement, puisqu'une fois l'électricité coupée dans le bâtiment les congélateurs ne remplissaient plus leur rôle et plusieurs kilos de nourriture ont dû être jetés. Comme souvent dans les processus d'expulsion, quelques affaires sont apportées dans des espaces de stockage, généralement en dehors de Bordeaux et difficilement accessibles. Les « migrants » qui souhaitent récupérer leurs biens sont alors encore plus dépendants des « soutiens » qui accepteront de faire les allers et retours avec leur véhicule. Beaucoup des habitants expulsés sont habitués à faire le deuil de la plupart de leurs affaires. Un sac à dos contient l'essentiel, ceux qui disposent d'endroits ressources peuvent éventuellement stocker certaines affaires ailleurs (chez des tiers de confiance). Les vêtements sont réduits à l'essentiel, le superflu fait l'objet d'une redéfinition au rabais. Le mobilier – selon mes observations – n'appartient pas aux personnes migrantes qui s'en accommodent, l'utilisent pour agencer l'espace, le décorent… mais l'abandonnent sur place. Comme l'écrivait Abdelmalek Sayad (1980 : 93) au sujet des foyers de travailleurs : « un "immigré avec des meubles" reste difficilement pensable ».

Le bâtiment est placé sous surveillance et l'interdiction d'y pénétrer reste formelle. Le soir-même de l'expulsion, des bénévoles et militant·es habitué·es à venir lors des *Chorbas*, des voisin·es,

des personnes mises au courant par le bouche-à-oreille, viennent passer un moment sur place pour manifester leur soutien. Certain·es apportent à manger. Une table est installée, sur laquelle des denrées alimentaires sont disposées. Une sorte de pique-nique s'improvise. La rue et ses trottoirs se vident petit à petit mais un groupe reste. Matelas et sacs de couchage sont posés au sol. Ce sont surtout les militant·es du *Squid* et les « migrants » qui dorment sur place. C'est le cas de Babacar qui raconte ainsi son engagement :

> On a dormi dehors, deux ou trois jours. […] C'était pour montrer la solidarité, pour soutenir, parce qu'eux [les militants] ils voulaient montrer qu'il y a une soixantaine de personnes à la rue. Et, pour trouver une solution à ça, il faut leur montrer [aux pouvoirs publics] qu'il y a une soixantaine de personne qui vivaient ici […]. Parce que tant qu'il y a un combat, pour soutenir, ou bien pour faire quelque chose, bon, moi je fais partie. Parce que […] moi je suis venu, j'ai trouvé le *Squid* sur place. […] c'était une opportunité, ça m'a aidé quoi […]. Donc si c'est pour les autres, moi je vais [participer].

Ainsi, parce qu'ils doivent encaisser l'expulsion, une poignée de « responsables » et d'autres hommes qui dormaient presque quotidiennement au *Gars Rage* trouvent du sens dans le mouvement impulsé par les militant·es du *Squid*, les premiers jours. Ils se dispersent ensuite progressivement tandis que Jo, Marine, Ben, Clara et quelques personnes que je ne connais pas établissent un camp dans la flèche de Saint-Michel. Ben le regrette : « les personnes hébergées ne sont pas là. On devrait être beaucoup plus nombreux ! ». La combinaison entre haute visibilisation, précarité de l'installation, illégalité et présence policière semble ne pas jouer en la faveur d'une présence des personnes engagées dans un projet de régularisation. Aussi, les tensions que j'ai relatées plus haut, précédant l'expulsion, avaient fait naître chez mes interlocuteurs « responsables » le désir croissant de se maintenir à distance de ce collectif – de Jo surtout. Ils se replient donc au *Fort Life*, essayant tant bien que mal de retrouver un rythme et de créer de nouveaux repères dans ce bâtiment qui sera désormais leur nouvelle résidence. Le quotidien allait s'y révéler très différent, à plusieurs égards.

6.1.2 Emménager « au *Fort* »

Avant d'être laissé à l'abandon puis réquisitionné par le *Squid*, ce beau bâtiment municipal construit au début du XXème siècle, tentaculaire (il s'étend sur plusieurs centaines de mètres carrés), fut tour à tour un commissariat de police, un centre des impôts, un hospice, une auberge de

jeunesse, puis abritait l'atelier informatique municipal[442]. Au cours de son existence, le *Fort Life* connait plusieurs métamorphoses du point de vue de sa fonction, de ses habitants, des usages de l'espace et de son état de salubrité (comme je l'ai déjà évoqué dans les chapitres 2 et 5[443]). Au moment de l'expulsion du *Gars Rage*, plusieurs dizaines de « mijeurs » sont hébergés au *Fort Life* (chapitre 2). Ils viennent tous d'Afrique Sub-saharienne, beaucoup sont originaires de Guinée Conakry (Rigoni et Crenn, 2020 ; Keller, 2024). Le collectif du *Squid* affiche, sur sa page *Facebook*, une capacité d'hébergement de 80 places. Au cours de l'année 2019 et jusqu'au début de la Covid en 2020, leur nombre fluctue au rythme des arrivées et des départs, déterminé par la prise en charge éventuelle de ces derniers par les autorités compétentes. Les personnes qui désirent se faire reconnaitre mineures sont nombreuses à passer par le squat. C'est une fois arrivées à Bordeaux que beaucoup découvrent aussi l'existence de ce lieu. Sur *Facebook*, le collectif affiche publiquement que toute personne mineure peut venir les rencontrer pour avoir accès à un hébergement au *Fort Life*, dans la limite de leurs possibilités d'accueil. Des personnes écrivent des messages publics ou privés au collectif en leur demandant s'ils peuvent diriger les mineurs qu'ils rencontrent (dans le cadre associatif, professionnel ou dans l'espace public) vers eux. De fait, *via* ces publications, le collectif et son squat pour mineurs deviennent, pendant plusieurs mois, une plateforme d'accueil informelle quasi-incontournable face au vide qui caractérise alors l'offre d'hébergement pour ce « public » ni officiellement mineur, ni majeur. Le réseau de solidarités s'étend également à une échelle translocale. Ceci a déjà été montré dans la recherche sur les squats[444] : des militant·es et des squats sont en connexion à l'intérieur de la ville, entre les villes et même au-delà du seul territoire national, à l'échelle européenne. Le réseau formé par les squats militants est aussi en lien avec d'autres

[442] Il est aujourd'hui devenu un « tiers lieu » nommé *La ManuCo*. Ouvert fin 2022, ce lieu fait suite à un projet de requalification urbaine porté conjointement par la mairie de Bordeaux et InCité, « Société d'Economie Mixte » qui « construit et gère un patrimoine de logements, commerces et activités tertiaires » (https://www.incite-bordeaux.fr/a-propos/). Des étudiant·es de l'IUT Bordeaux Montaigne ont réalisé un travail d'archives et une exposition photographique dans ce lieu, au sujet des fonctions successives de ce bâtiment municipal : https://lamanuco.fr/page/pole-evenementiel-animations-et-espaces. Sur le site internet de *La ManuCo*, cet espace est décrit comme « tiers-lieu totem et vitrine de l'ESS [Economie Sociale et Solidaire] ». Au cœur du projet, figure « la cohésion sociale et le vivre ensemble au sein de Saint-Michel ». Il est intéressant de noter que sur le site internet, les différentes fonctions du bâtiment au fil du temps sont listées, à l'exception du squat. Ce « tiers lieu » abrite notamment un restaurant dans lesquels les mangeur·euses sont invité·es à « déguster une cuisine du monde pleine de couleurs et de saveurs ! » (Voir le site internet du restaurant : https://mariecurry.fr/le-restaurant/). En ligne avec les préoccupations politiques de la municipalité, le restaurant affiche un engagement « pour une cuisine inclusive et éco-responsable » soutenant « l'inclusion sociale » *via* l'embauche de femmes « réfugiées et issues de l'immigration ». Les cuisines de femmes « (im)migrantes » en situation régulière est ainsi porteuse d'un exotisme (Raulin, 2000) vendeur qui sert aussi à la valorisation de l'image d'un quartier toujours en mutation et rempli de contrastes. À l'opposé, les cuisines des anciens habitants du *Fort Life*, assimilés squatteurs et « migrants », ne correspondaient pas à l'image positive de l'étranger et à l'exotisme (commercial et touristique) recherché.

[443] Pour rappel : au moment de l'ouverture courant 2018, le bâtiment, m'explique Marine, était destiné à l'accueil d'hommes majeurs. Des mineurs étaient alors hébergés dans le premier bâtiment du collectif, au *Squid*. Après que ce dernier ait brûlé, les militant·es ont décidé de « faire déménager les majeurs » au *Gars Rage* tout juste ouvert, et de « transférer les mineurs au *Fort* ». Le bâtiment, alors propriété de la municipalité, était jugé « beaucoup plus propre, sympa » selon Marine.

[444] Voir notamment l'article de Thomas Aguilera et Florence Bouillon (2013).

acteur·ices mobilisé·es sur des causes qui ne sont pas directement celles du squat (chapitre 2). À Bordeaux, le caractère translocal de la mobilisation auprès de ces jeunes venus de pays étrangers non-européens s'illustre dans la connexion qui s'opère entre des militant·es qui ne se connaissent pas directement mais entrent en interaction notamment par les réseaux sociaux. Les publications du *Squid* sont par exemple suivies par des personnes engagées à Bayonne auprès des mineurs en transit, en provenance d'Espagne. Elles s'assurent auprès du collectif bordelais de la possibilité d'héberger ceux qui décident de poursuivre leur route jusqu'en Gironde (Déaux, 2021 ; Damome et *al.*, 2023 ; Michalon et Sommer-Houdeville, 2024).

Figure 14 : Devanture du *Fort Life*



Crédit photo : Sarah Marchiset

Dans le *Fort Life*, un grand espace commun est aménagé. Télévision, DVD, bibliothèque, jeux de société, billard, canapés… Le lieu est pensé par les militant·es comme un « espace détente », de convivialité, également fait pour la rencontre et l'organisation d'activités parmi lesquelles : cours de français, atelier d'écriture, de slams… Les premiers mois de l'occupation, le squat n'offre pas de cuisine pour les mineurs qui doivent prendre leur repas à l'extérieur (chapitre 4). La nuit, ils dorment dans les pièces aménagées en *sleeping* : des matelas sont entreposés au sol dans une grande salle, à l'étage. Le jour, ils doivent quitter le squat (comme devaient le faire les personnes « hébergées », non « responsables », au *Gars Rage*).

Dans ce bâtiment qui regorge de pièces de différentes tailles, Sekou, Babacar, Thierno, Ilyes, Samba, Ali (pour ceux que j'y côtoie le plus sur la durée) s'installent dans les étages en se répartissant dans des chambres qu'ils partagent à deux ou trois et selon leurs affinités. Des salles de bain (peu fonctionnelles) et des cuisines font aussi partie du paysage de ce squat. Une cabine de douche de chantier est installée dans la cour. L'eau courante est disponible de façon aléatoire. Souvent froide, elle coule généralement par minces filets. Les habitants font des stocks lorsqu'elle s'écoule un peu mieux, en remplissant des bouteilles en plastique. Ils s'en servent surtout pour cuisiner. L'électricité fonctionne. Elle participe au confort des lieux : spartiate mais travaillé pour être amélioré dans la mesure du possible. Contrairement au *Gars Rage*, les hommes ne sont pas contraints aux seules cuisines collectives pour s'alimenter dans le squat. La possibilité, pour chacun, de créer un « chez-soi » est matériellement différente : ils y jouissent *a priori* d'une moindre promiscuité et d'un accès nouveau à l'intimité – toutefois négociée puisqu'aucun ne dispose d'une pièce à lui seul.

Dans le couloir où je me rends le plus souvent au *Fort Life*, d'un côté se succèdent les chambres, de l'autre les cuisines, salle de bain et toilettes. Les habitants ont donné des couleurs aux murs. Malgré les vitres cassées, les courants d'air, les crottes de souris et l'odeur d'humidité persistante, une certaine chaleur se dégage des lieux, et pas uniquement celle qui sort de tous ces radiateurs électriques branchés à pleine puissance durant les longs mois d'hiver. Faits de bric et de broc, décoration et aménagement sont une composition d'objets disparates. De grandes cheminées dans des moulures en marbre ornent la plupart des pièces. Dans les chambres, leurs rebords sont utilisés comme zone de stockage alimentaire et de vaisselle propre ou sale, en complément des étagères de différentes tailles, formes, matériaux, qui sont posées ici et là. De grands tapis habillent les sols, des tissus sont étirés sur les murs, au niveau des vitres. Ils servent autant à protéger du froid qu'à préserver la possibilité d'une intimité, surtout entre les chambres communicantes, seulement séparées par des portes vitrées. Les nombreux réfrigérateurs et les murs sont témoins du passage de ces hommes qui y laissent des messages faits de mots ou de dessins – à l'instar d'Ali qui dessine « son lion » sur le mur de la chambre qu'il occupe pendant six mois et qui symbolise, dit-il, sa force intérieure (voir le film documentaire *There is no time*).

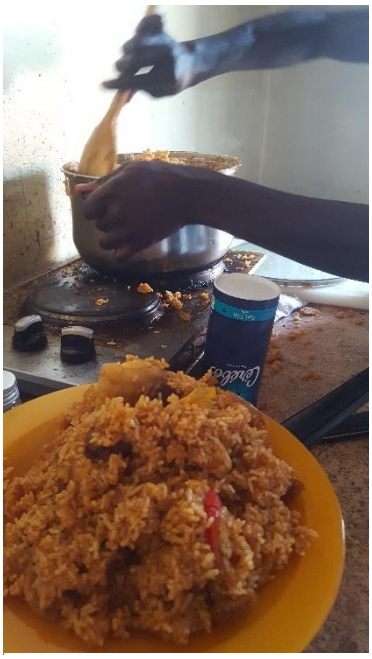
Figure 15 : Ali, sa chambre, « son lion »



Crédit photo : Cécile Quillien

Dans ce squat, Babacar peut trouver une nouvelle manière d'exprimer ses talents culinaires (qu'il exprimait déjà au *Gars Rage* pour « la solidarité » dit-il et dans le restaurant chinois où il travaille – voir chapitre 4). « Avec les amis » (d'autres jeunes hommes dont Samba, qui, pour rappel, est lui aussi un sénégalais d'une vingtaine d'années), ils mettent en commun l'argent disponible pour faire des courses ainsi que les ingrédients avec lesquels Babacar prépare des « plats sénégalais ». Contrairement aux *Chorbas* du *Gars Rage*, il ne s'agit plus de devoir composer uniquement avec les denrées récupérées et déposées par des tiers, ni de faire une cuisine qui doivent avant tout permettre de nourrir le plus grand nombre. Babacar me dit partager une chambre avec un de ses amis : un « frère » choisi, rencontré au *Gars Rage*, avec qui le lien d'amitié (Bidart, 1997 ; 2010) s'est forgé dans la quotidienneté squattée. Elle se situe dans un espace du bâtiment où il n'y a pas de cuisine. Pour contourner la contrainte, il a posé une plaque électrique au sol, entre un matelas et le mur. La cuisine la plus proche (dans laquelle il cuisine aussi parfois) nécessite de traverser un couloir, le *sleeping* où dorment les mineurs, de descendre un escalier pour atteindre le rez-de-chaussée, de retraverser un couloir, puis de monter un autre escalier pour atteindre la partie du bâtiment dans laquelle vivent d'autres hommes et où deux cuisines sont fonctionnelles. Accroupi, il touille les ingrédients dans la marmite : oignons, ail, poivrons, tomates, bouillon de cubes *Maggi*, morceaux de bœuf et trippes,

Figure 16 : Le *thiebou yapp* de Babacar



Crédit photo : Sarah Marchiset

de bœuf elles aussi. Le riz brisé, cuit à part, rejoint ensuite le reste de la préparation. Il m'a invité à venir partager le *thiebou yapp* (littéralement « riz à la viande » en wolof) qu'il prépare souvent. À ce moment-là, il est celui qui sait cuisiner et permet à ses cohabitants de retrouver un goût familier, à la fois grâce à ses compétences culinaires héritées de sa mère et de sa sœur et parce qu'il a les moyens financiers de faire les courses nécessaires grâce à son emploi.

Contrairement au *Gars Rage*, mes interlocuteurs pouvaient ainsi, en ces lieux, m'inviter « chez eux » et régulièrement, je me rendais dans leurs chambres où ils m'offraient l'hospitalité. Nous partagions thé, café, repas. Thierno me proposa même une fois de regarder *Thelma et Louise*, un film qu'il avait récemment découvert et emprunté à la bibliothèque, grâce à la télévision et au lecteur DVD qu'il avait disposés dans sa chambre. Le matériel électronique rejoint ainsi la liste des nombreux objets qui circulent d'une pièce à l'autre, d'un squat à l'autre, en ayant été déposés sur place par des personnes qui ont pris connaissance (par le bouche-à-oreille ou les réseaux sociaux souvent) de « besoins » divers. Ils participent à augmenter le confort des habitants.

Figure 17 : La chambre de Thierno et Sekou. Le linteau d'une cheminée témoin de l'aménagement « bricolé » d'une pièce qui fait aussi office de garde-manger.



Crédit Photo : Cécile Quillien

Pourtant, peu à peu, le poids du statut de « responsable » s'est fait plus important. À la gestion « classique » du bâtiment selon les règles du collectif (propreté, surveillance de la porte aux horaires d'entrée et de sortie), s'est greffé un autre aspect de cette « responsabilité » : en tant que « majeurs », ils devaient désormais encadrer les « mineurs » et répondre aux commandements de la hiérarchie.

6.1.3 Devoir encadrer les mineurs

Dans cette temporalité de fin du *Gars Rage* et, de fait, des *Chorbas*, les rumeurs concernant les « violences » de Jo ont eu raison du *Squid*. J'ai observé en effet un mouvement de désolidarisation de la plupart des acteur·ices qui étaient auparavant aux côtés des militant·es du collectif et des habitants du squat. Pour les hommes qui partent vivre au *Fort Life*, cette rupture marque un tournant : « Quand on a fermé là-bas… pffff… c'était mort ! » me lance Sekou tandis qu'il vit « au *Fort* » depuis un peu plus d'une année. Dire que « c'était mort », renvoie à la montée d'un sentiment de relatif isolement vis-à-vis de l'expérience précédente – sentiment aussi verbalisé par Thierno, Babacar, Samba et plusieurs autres de mes interlocuteurs. En effet, au *Fort Life*, la quotidienneté est marquée par le sceau d'un repli progressif sur un entre-soi non choisi. Les habitants verbalisent alors d'autant plus leur regret des *Chorbas*, qu'ils racontent avec nostalgie comme une « belle époque », comme on l'a vu dans le chapitre précédent. Dans ce nouveau domicile, ils se sentent esseulés et ce sentiment s'amplifie à mesure qu'augmente le poids ressenti de devoir agir sous la surveillance des membres restants du *Squid*. À ce moment-là Marine n'a pas encore quitté le collectif mais est principalement investie aux *Mères Veilleuses*. Les habitants évoquent surtout la présence qu'ils jugent problématique de Franck venu vivre sur place à la demande de Jo, pour « remettre de l'ordre » (selon les propos de Franck) et celle de Jo, fréquemment de passage dans les lieux.

À la gestion « classique » du bâtiment vient se greffer un autre aspect du statut de « responsables » désormais imposé à mes interlocuteurs : en tant que « majeurs », ces hommes devront « encadrer les mineurs » accueillis. On devine chez les militant·es une intention d'accompagnement social qui s'inspire des lieux d'accueil institutionnels tout en voulant s'en distancier. Dans un entretien que je mène avec Marine après que celle-ci a quitté le *Squid*, elle m'explique ainsi le fonctionnement du *Fort Life* en faisant référence à ses expériences passées d'éducatrice. Elle met en avant le poids de l'institution comme une justification des pratiques militantes cherchant à s'émanciper d'un cadre jugé contraignant. Dans la pratique, c'est en revanche le flou qui domine. Sans éducateur·ice ni maîtresse de maison[445] dans le squat, ce sont donc les majeurs « responsables » qui sont censés répondre aux besoins de leurs cadets. Au centre de leur mission imposée par le haut (les *leader·euses* du *Squid*) : le « respect des horaires ». Les militant·es (Jo et Marine en tête de liste) décident en effet d'imposer aux jeunes de sortir du squat durant la journée. Entre 8h et 9h le matin, les portes s'ouvrent et les jeunes doivent quitter les lieux. Les premiers mois, ils n'ont l'autorisation de rentrer qu'à 18h. Après de nombreuses manifestations de colère des principaux concernés et l'appui de bénévoles (extérieurs au squat mais étant au contact

[445] Contrairement aux structures d'accueil institutionnelles du type « MECS » (Maisons d'Enfants à Caractère Social).

régulier de ces jeunes « migrants »), les militant·es décident d'assouplir les règles et autorisent finalement l'ouverture des portes en début d'après-midi. Les arguments justifiant leur politique sont de plusieurs ordres. Educatif d'une part : Marine affirme que ces jeunes ne doivent pas « s'habituer à ne rien faire ». Ce n'est pas d'oisiveté dont elle me parle, mais de la nécessité, selon elle, qu'ils apprennent à maîtriser la ville, à se débrouiller et à ne pas sombrer en s'enfermant dans un mal-être potentiel. Son discours fait écho à celui de nombreuses autres personnes dans le cadre de l'accueil à domicile : ces « migrant·es » « accueilli·es » doivent se conformer aux décisions de majoritaires sociologiques occupant la position de l'accueillant·e convaincu·e des bienfaits psychologiques et physiques de la débrouille, lorsque celle-ci est définie dans le cadre de l'accueil performé par ces dernier·ères. En arrière-plan, c'est bien le caractère profondément inégalitaire de ces relations qui ressort, ainsi que la violence d'une injonction qui accompagne le soupçon d'un « mauvais » comportement. Dans un autre registre, les arguments justifiant les horaires d'exclusion du squat sont d'ordre sanitaire-sécuritaire : les lieux nécessiteraient d'être quittés pour que les responsables puissent nettoyer en toute tranquillité et pour limiter l'usure et la saleté produite par la présence de toutes ces personnes sur le temps long. Ceci est surtout le reflet du caractère inadapté des lieux dans la configuration qui était la leur au moment de ma recherche, pour proposer un accueil fonctionnel sur la durée. Les militant·es craignent surtout les débordements et espèrent ainsi limiter les risques : ceux liés à l'émergence éventuelle de conflits que Marine estime lourds à gérer et à des usages des lieux représentant un danger potentiel pour les vies de ces personnes qui résident dans ce bâtiment. La peur de l'incendie, celle de l'usage de drogues, de violences physiques sont nommées. En corrélation avec cet aspect sanitaire-sécuritaire, un dernier argument concerne les responsables : Marine m'explique que « l'équipe [les « responsables »] elle a besoin de souffler. Et que si t'as du monde tout le temps, H24 dans le bât, tu souffles jamais ». Elle qui comparait ce qu'elle estime être son « rôle » (et celui de ses autres camarades militant·es) à celui d'une « travailleure sociale » (chapitre 2), n'inclut pas les « responsables » dans cette comparaison. Pourtant, à y regarder de près, ces habitants sont sommés de se conduire selon les règles décidées par les *leader·euses* du collectif et doivent, de fait, « encadrer les mineurs », ne serait-ce qu'en les réveillant, les mettant dehors puis en les accueillant de nouveau, en fonction des horaires d'ouverture et de fermeture du squat qu'ils ne maîtrisent pas. Ne sont-ils pas alors en train d'accomplir un travail gratuit (Simonet, 2018) au cœur même du système informel de l'accueil ? Je rappelle ici que ce squat est une propriété de la municipalité avec laquelle une convention d'occupation était alors en négociation, pour qu'un collectif (le *Squid*) s'occupe de la mise à l'abri des « mineurs » en attendant leur éventuelle « prise en charge » par les services compétents en la matière. Ainsi, ces hommes « migrants » « responsables » deviennent-ils des travailleurs non

reconnus dans un contexte de manque flagrant de moyens d'accueil : ils sont, pendant plusieurs mois, les petites mains d'un accompagnement de personnes « mijeures » qui se font refouler par le SAEMNA faute de places suffisantes dans les locaux visant à héberger ces jeunes. Ils emploient ainsi leur rôle de « guides » (voir chapitre 4 et 5) pour orienter ces « petits » (comme Thierno les nomme) avec qui une parenté élective se tisse, dans la ville. Ils leur donnent des adresses clés pour faire passer le temps durant ces longues journées à errer en attendant de pouvoir retourner dans le squat. Mais, surtout, ils exécutent les commandements de leur « hiérarchie » et se font le relais de mises à la rue quotidiennes souvent difficiles à vivre, surtout en plein hiver, les week-ends, lorsque les lieux où passer le temps (bibliothèques, Restos du Cœur, Cabane à Gratter…) sont fermés. On voit ainsi comment la « responsabilité » de l'hospitalité apparait comme un objet ruisselant, retombant entre les mains de « migrants », eux-mêmes en mal d'accueil.

Visiblement mécontents du « travail » des majeurs dans le squat, les *leader·euses* proposent à Franck d'aller s'installer au *Fort Life* pour qu'il puisse jouer le rôle de gérant et faire « respecter les règles ». En haut de l'échelle sociale à l'intérieur du squat, ce dernier habite, seul, une chambre aussi spacieuse que celles que les autres habitants partagent pourtant à plusieurs. « J'ai souvent des consignes », raconte Franck : « les règles, faire tourner bien le bâtiment… même les majeurs, ils font un peu n'importe quoi ». Le tableau est clair, sa mission est de redresser le squat. En interne, ce sont alors des hiérarchies statutaires qui se recomposent : Jo est le plus haut décisionnaire (le « chef » ainsi nommé avec admiration par Franck et avec ironie par mes interlocuteurs exilés), suivi de Franck, « gérant » du bâtiment, sous les « consignes » du *leader*, puis les « responsables » et enfin, les « mineurs ». Les allers et venues de Jo dans le squat résonnent, pour Sekou et les autres « responsables », comme une forme de surveillance et un moyen d'asseoir son pouvoir. Le groupe des majeurs, qui auparavant habitaient seuls dans le squat avec les mineurs, se retrouve ainsi sous une double surveillance : Franck se fait l'œil de Jo. Il lui rapporte notamment les « mauvais » comportements des habitants et essaie d'appliquer à la lettre les ordres et les recommandations formulées par celui qui est devenu son supérieur hiérarchique. Lorsqu'un habitant « migrant » est accusé de mal se comporter, de ne pas respecter les règles et de mettre en péril l'ordre à l'intérieur du squat, Franck me raconte qu'il « doi[t] leur mettre des croix » et qu' « au bout de cinq croix, c'est l'expulsion ». Il confie faire des entorses au règlement la plupart du temps, car être responsable de l'expulsion de ceux qu'il dit considérer comme « des frères » serait pour lui trop lourd à porter. Cela n'empêche pas des mises à la rue progressives de plusieurs « responsables » ayant obtenu cinq croix. À son échelle, Franck joue avec les règles tout en adoptant une posture de quasi vénération face au *leader*.

Mes interlocuteurs résidant au *Fort Life* regrettent quant à eux l'arrivée de Franck. Ils considèrent, comme me le dit Babacar, qu'une fois installé dans ce squat, « ce n'était plus le même Franck qu'au *Gars Rage* ! ». Sekou relate quant à lui le commencement des « embrouilles » :

> [Avant son arrivée] c'était les mêmes ordres. Mais par exemple, quand vous vivez en société, si y a pas d'organisation, c'est pas bon. Moi l'organisation j'aime, quand, comment dirais-je […] Faut encadrer, c'est normal. […] Au début, Franck n'était pas là, c'était bien. Quand il est venu, il a commencé à faire des embrouilles même avec les mineurs. […] il a mis beaucoup de personnes dehors !

Tous mes interlocuteurs n'ont pas exactement la même lecture du rôle de Franck, ni les mêmes relations avec lui. En revanche, de manière générale, les opinions convergent au sujet de la présence des militant·es occupant des fonctions de « chef·fes ». Les hommes que je côtoie le moins se font le relais du discours militant officiel – le discours public et assez lisse, similaire à un entretien journalistique, sans évoquer les rapports de domination à l'intérieur du squat. Ceux que je connais le plus se font en revanche critiques et réflexifs lors de nos conversations, comme les propos de Babacar, rapportés dans le chapitre 5, en témoignaient. Celui-ci expliquait que Franck habitait dans le squat pour « régler les choses », c'est-à-dire les conflits entre habitants. Il proposait ainsi une analyse de cette hiérarchie pas tant en termes d'origine géographique ou de couleur de peau, que pour des raisons statutaires : « Il est français » disait-il à la suite. À cet enjeu statutaire, se greffe le degré de légitimité habitante construit par les membres initiaux du *Squid* : ils et elles construisent une forme de mythe en racontant 1) être « chez eux/elles », 2) être hébergeur·euses et 3) avoir le pouvoir d'édicter des règles et de décider qui entre et qui est exclu de « leurs » squats.

Face à eux et elles, les personnes exilées arrivant dans ces squats – ici donc, les hommes habitants au *Fort Life* – disent ainsi respecter les « règles » au départ, comme le soulignait Babacar. Leur apprentissage sur le tas de l' « illégalisme sectoriel » (Péchu, 2010) que représente le squat, auquel ils participent *a minima* en habitant sur place, ne suffit cependant pas à provoquer une rupture radicale dans leurs manières de se comporter vis-à-vis des militant·es. Babacar parle d' « obligation à respecter les règles » même lorsqu'il comprend qu'il n'est pas « chez » les militant·es (Marine, Jo et les autres) et fait le lien avec le fait de ne pas connaitre la ville et de ne pas avoir « d'autres solutions que le squat ». C'est donc leur statut administratif et le manque d'accueil de la part des pouvoirs publics qui semblent davantage les maintenir dans une posture subalterne vis-à-vis des personnes qui agissent en légitimes gestionnaires des lieux. Même opposés au mode de fonctionnement imposé, ils restent en situation de dépendance partielle à ces personnes jouant un rôle ambigu et contrasté. Les personnes comme Jo, Marine et Franck restent celles qui,

à un moment donné, proposent de mettre en œuvre un « accueil » certes imparfait mais qui est, dans certaines temporalités, la seule alternative à la rue.

6.1.4 L'escalade de la violence

11 octobre 2020. Sekou est en colère. Il me reçoit de façon assez solennelle dans sa chambre au *Fort Life*. Nous sommes assis l'un en face de l'autre, j'allume l'enregistreur. Il me semble qu'il parvient à l'oublier assez rapidement. Il a réfléchi à ma demande d'entretien et s'il a accepté, c'est pour pouvoir témoigner de ce qu'il vit depuis son arrivée à Bordeaux et jusque dans les squats du *Squid*. Rapidement, Sekou ne me parle pas que de lui mais emploie abondamment le « nous », pour désigner (selon ses termes) « les migrants », « les gens de différentes nationalités » qui, précise-il, « n'ont pas de droits [en France] ». Il décrit les relations de pouvoir à l'intérieur du bâtiment. Son animosité se dirige d'abord contre Jo :

> Il veut toujours te faire des ordres ! "Fais ça, fais ça, fais ça". Et puis, il veut pas que toi tu fasses, comment dirais-je… par exemple, tu as un rendez-vous, il veut pas que tu y ailles […] C'est pour cela que les gens ont dit qu'il est violent […]. Il pense qu'ici c'est sa maison. Quand tu es là il veut jamais te laisser tranquille. À chaque fois il t'appelle : "Viens faire ça" […]. Peut-être, comme il voit qu'on est là, en situation, il profite. C'est pas bon ! […] C'est pour ça que les gens qui étaient dans le *Squid* ont tous quitté. […] Y avait beaucoup de choses qu'on pouvait pas accepter mais fallait accepter encore. Parce que tu n'as pas le choix hein. […] un jour il est venu, il dit qu'on va faire la peinture. Moi je n'ai jamais fait la peinture. […] Il t'oblige. […] il dit "je veux pas qu'une goutte de peinture tombe sur le sol !". […] Il nous a même insulté. Moi aussi je l'ai insulté ce jour-là. […] mais à chaque fois c'est comme ça. À chaque fois c'est comme ça ! Mais on n'a pas le choix… Si on sort de là, on va dans les assos, ils vont dire : "appelez 115". 115, je pense que c'est pour les gens qui sont de passage. […] moi ça fait trois ans que je suis là. Tu vas au 115, tu dors, tu rentres qu'à 20h, tu sors, 7h. 115, moi je pense c'est pour les gens de passage, deux jours, trois jours tu restes là-bas. J'ai été au début mais… Quand tu as un bon squat, là où y a pas de bordel, où c'est calme, c'est mieux que là-bas […].

Au même moment, l'alimentation se fait rare. Le premier confinement est passé, le *Squid* n'a plus vraiment d'existence. Les membres des associations (le Secours Catholique, le Diacre de la Pastorale des Migrants) et autres voisin·es ne passent presque plus déposer de la nourriture. Sekou peut en acheter un peu parce qu'il « se débrouille » de temps en temps – ce qui signifie qu'il travaille sans contrat ou avec les papiers d'un tiers, en général dans le secteur du bâtiment. En revanche,

certains n'ont aucune source de revenus. En tant que joueurs de rugby avec Ovale Citoyen, l'association leur fournissait des colis alimentaires pendant les confinements. Le Pain de l'amitié[446] venait leur déposer des chèques de service. Mais le déconfinement s'est là aussi accompagné d'une rupture dans l'approvisionnement « à domicile ». Ces personnes que j'ai rencontrées et qui vivent au *Fort Life* me disent être directement touchées. Elles ont le sentiment d'être oubliées, à l'exception de Jo et de Franck, par qui elles aimeraient l'être davantage. Lorsque je demande à Sekou s'il peut avoir des moments de tranquillité dans sa chambre, sa colère repart de plus belle :

> Jamais, jamais ! Même si tu es dans la chambre, tu parles au téléphone, puis "boum, boum, boum, boum". Une fois même ça m'est arrivé, je parlais avec ma maman. Franck est rentré directement, il a gueulé. Ma mère : "c'est qui, qui te parle comme ça ?!". J'ai même raccroché parce que je ne voulais pas qu'elle entende. Ce jour-là j'étais fâché ! Tu n'as pas de respect.

Les rapports de pouvoir dans le squat s'insinuent ainsi jusque dans l'intimité. La possibilité de se sentir chez-soi est entravée par l'absence de moyen de fermer sa porte à clé et par l'impossibilité de contrer l'irruption dans l'espace intime d'une des personnes se considérant comme gérante du lieu. À tout moment, selon mes interlocuteurs, *leader* ou gérant peuvent faire leur entrée, imposer leur présence, infantiliser les habitants, leur donner des ordres et les oppresser en les menaçant d'expulsion. Par ailleurs, la volonté de « surveiller » qui entre dans le squat, justifiée par les militant·es comme une manière de préserver la paix dans les lieux de vie, prend, elle aussi, des allures répressives. Ainsi, j'apprends au détour d'une de mes visites, en croisant Franck, que les résidents ont l'interdiction formelle de faire entrer des femmes dans leurs chambres. C'est alors jusque dans la chambre à coucher que les « migrants » font l'objet d'une surveillance, d'un contrôle, d'une menace – ici incarnée par ceux qui revendiquent leur « solidarité ». Franck se veut en revanche rassurant et me dit que « parce que c'est [moi, Sarah], y a pas de souci ». Je mets cela sur le compte de la sympathie qu'il éprouve à mon égard : nous avons passé du temps ensemble lors des *Chorbas*, il m'a maintes fois signifié son amitié et je lui rappelle au passage que l'objet initial de ma présence est lié à ma recherche – chose à laquelle il semble accorder du crédit. Il me semble cependant que Franck était lui aussi heureux de pouvoir discuter avec une personne extérieure au squat, m'inviter à découvrir sa chambre et me confier les difficultés qu'il éprouvait au quotidien dans son rôle de « gérant ». À plusieurs reprises je l'ai vu se mettre en colère, hurler, faire des gestes brusques à l'égard de ceux contre qui il était en énervé parce que, dit-il, « ils ne respectent pas les règles ». La notion de « respect », articulée aux carrières de survie (Bourgois, 2001) dans lesquelles sont

[446] J'ai évoqué cette association catholique d'aide alimentaire qui fournit des repas dans les chapitres 4 et 5.

finalement embarqué·es non seulement les personnes en quête d'un statut administratif « régulier » mais certain·es personnes qui se disent engagées à leurs côtés, apparait ainsi centrale. Au *Fort Life*, ce « respect » est constitutif des relations entre les différents habitants et constitutif des manières dont ils se lient et se délient.

Un jour, je fus moi aussi dans une situation de conflit avec Franck. J'arrivais au squat un dimanche de novembre 2019 en fin de matinée, le temps était pluvieux et froid. Je m'apprêtais à frapper à la porte et à appeler Thierno à qui je venais rendre visite, pour signaler ma présence. Un groupe de mineurs s'abritaient sous l'auvent du bâtiment d'en face. En me voyant prête à entrer, eux qui étaient obligés de rester dehors jusqu'à ce que les portes réouvrent, se sont insurgés. Souleymane (dont je rencontrai plus tard la sœur à Conakry) était l'un d'eux. Face à moi, il déroulait avec fureur la liste de ce qui n'allait pas dans leurs conditions de vie : être forcés à passer la journée dehors, dormir dans un endroit où « les rats nous montent dessus ! Ils nous mordent ! ». Il poursuivait en criant et me racontait que Franck les avait empêchés de se faire à manger pendant plusieurs jours (peu de temps avant, une cuisine avait été installée au rez-de-chaussée, pour que les mineurs puissent préparer leurs repas). Prise à partie, face à ces jeunes tremblotants en attendant l'ouverture des portes, je m'emportais moi aussi. Je m'énervais face à Franck. Je ne me souviens plus exactement du contenu de notre houleux échange. Mais, finalement, il avait accepté de laisser entrer les jeunes, « exceptionnellement ». Je comprenais alors le poids du règlement que Franck portait sur ses épaules. Sans formation, sans savoir comment s'y prendre, il s'était retrouvé là parce que, dit-il : « Je peux pas vivre sans le social. J'ai trouvé ici ce qui me manquait. Moi je les considère comme une famille, même s'ils ne me considèrent pas comme ça ». Il continue en disant qu' « au *Fort* malheureusement j'ai un rôle de chef. Parce qu'on [Jo] m'a demandé de l'être ». Essayant d'appliquer des règles qu'il n'a pas participé à édifier, Franck craignait lui-même les réactions de Jo si ce dernier apprenait son « laxisme ». Le « chef malgré lui » s'emporte, régulièrement.

Face à la violence de ces rapports de pouvoir, de ces liens d'autorité et de dépendance, les habitants « migrants » vivent des situations que Babacar qualifient de « problématiques », comme ici rapporté par Sekou :

> S'il [Franck] est contre toi, s'il n'est pas content de toi, il cherche la petite embrouille. Il veut que tu le touches [le pousses ou le frappes] comme ça, parce que Jo dit que si tu touches avec quelqu'un, tu sors. Même ici une fois […] devant les mineurs […] il m'a tapé – ouf ! – deux, trois fois… Je me suis ressaisi !

Les corps des habitants sont ainsi « pris » dans une violence qui s'exprime dans un face à face direct, alors même que Franck affirme considérer « les gars » comme des membres de sa

famille. Cette violence n'est en revanche pas tant physique que symbolique : plus que l'acte lui-même de « se toucher » comme dit Sekou, c'est l'impossibilité de se défendre à la hauteur de son désir qui cristallise les inégalités. « Se ressaisir », c'est exercer un *self-control* sous contrainte, puisque rendre la violence physique, autrement dit se battre, c'est prendre le risque de mettre en péril la régularisation à laquelle ces personnes espèrent accéder un jour. Ces hommes savent par expérience (surtout suite à l'altercation ayant opposée Jo et Samuel) que si la police pénètre dans le squat dans le cadre d'une dispute aux allures dramatiques, ils (en tant que « migrants », pour certains « sans-papiers ») ne seront pas logés à la même enseigne que Jo ou Franck, tous deux Blancs et français.

L'escalade de la violence, c'est aussi celle qui se situe dans les relations aux mineurs. Désormais présent, Franck veille à ce que les majeurs fassent « respecter les horaires ». Entre majeurs et mineurs, les liens d'entraide se manifestent dans la souplesse avec laquelle les premiers essaient de faire appliquer des règles qu'ils n'ont pas choisies et avec lesquelles ils ne sont pas en accord. Ceci est en revanche entravé par l'autoritarisme de Franck et Jo qui se déploie dans le squat. Babacar témoigne :

> Avec Franck, on a eu un problème sérieux. Le problème, c'était que y avait un petit, il avait un rendez-vous administratif. Il avait oublié son récépissé. Donc il est sorti à 9h et même pas huit minutes après, il est revenu. À ce moment je faisais le nettoyage. Donc il m'a dit : "s'il vous plaît, vous pouvez me permettre de rentrer, parce que j'ai un rendez-vous important, je dois prendre mon récépissé". Je sais que c'est important, parce que je suis en procédure ! […] Donc je lui ouvre la porte. Et Franck […] il a crié : "Non, non ! Tu ne dois pas faire ça, parce que la règle c'est la règle !".

Cet extrait d'entretien montre un tout autre aspect des processus de solidarisation, révélant leur dimension d'empêchement dans les parcours de (sur)vies des « migrants ». Franck, à travers sa décision, entrave en effet très probablement le bon déroulé du rendez-vous administratif dudit « petit ». Probablement trop peu outillé ni spécifiquement (in)formé sur les parcours administratifs des personnes exilées (contrairement à d'autres comme Marine) pour réaliser la portée de son acte, Franck tient coûte que coûte à « respecter la règle » imposée par le haut, laissant ses cohabitants dans l'incompréhension. Dans un contexte où l'État se décharge des « solidarités », en les laissant reposer sur les épaules de celles et ceux qui en assument le rôle sans en avoir les moyens ni la formation professionnelle, les « migrants » se retrouvent à devoir faire face à des comportements qui risquent de saboter leur parcours de régularisation.

Babacar pointe les incohérences :

> Je lui ai dit [à Franck] : "Même à l'administration on tolère les retards. À chaque fois il sort, il respecte les règles mais juste il a oublié son papier". […] Mais Franck met la pression : "Sortez, sortez !". Mais on n'a qu'une toilette. C'est plus de 50 personnes à la maison […] Donc tu peux pas les obliger à sortir à 9h zéro-zéro, ça c'est impossible. Moi c'est le premier point que j'ai souligné mais après, ils n'ont pas écouté.

Aussi, en étirant l'analyse dans le temps et dans l'espace, entre les murs du *Fort Life* jusqu'au creux des services administratifs desquels dépendent en partie les conditions d'existence de ces personnes traitées en *outsiders*, ne peut-on pas imaginer une forme de pouvoir de vie et de mort exercé sur ces « migrants » sans domicile ? Le type d'interaction que j'ai rapportées ci-dessus montre en tous cas la dialectique qui se forme entre diminution et augmentation de la « vulnérabilité » des personnes migrantes, dans des situations où les liens aux « aidants » se font davantage entrave qu'entraide.

Discrètement se donnent alors à voir les arts de la résistance dans ces fragments de discours subalternes (Scott, 2009).

6.1.5 Résister aux résistants

Quelques extraits de résistances subalternes ont été donnés à lire dans les pages précédentes, essentiellement par contournement et évitement de la contrainte et donc, de la hiérarchie. On voit comment ces manières de résister s'imbriquent dans la quotidienneté. Elles font même complètement partie de la vie du squat, puisqu'elles poursuivent l'objectif de rendre la cohabitation la moins conflictuelle possible tout en préservant sa place en son sein, dans un contexte où les besoins en logement sont bien supérieurs à l'offre, en squat y compris. Pour preuve, s'il en manquait, l'existence de liste d'attente dans certains de ces lieux de vie, entre les mains des gérants (comme je le mentionnais dans le chapitre 3).

L'observation des résistances des habitants « migrants » exige de prêter attention à une multiplicité de gestes, de mots, qui prennent corps en toute discrétion. Sans les nommer ainsi, Babacar, Sekou et Thierno en font état au fil de nos conversations. Ainsi, suis-je prise à témoin et placée dans la confidence, parmi d'autres oreilles à l'écoute. Les extraits d'entretiens que j'ai insérés jusqu'ici constituent une face de la colère exprimée. Les paroles de Sekou sont particulièrement éloquentes. Toujours face à moi, le jour de notre entretien dans sa chambre, il lâche : « Ils nous disent "responsables" mais nous, on n'est pas responsables, on est sous leurs ordres ! C'est ça qu'ils

disent aux gens ! Quand on te dit responsable, comme toi, comme moi, tu donnes des idées ». Mes interlocuteurs font une lecture critique des manières dont les militant·es gérant·es agissent et réaffirment non seulement leur incompréhension mais le fait qu'ils auraient fait différemment. Tout en saluant l'acte de proposer un accueil dans ce contexte d'inhospitalité politique, ils mettent en exergue ce qui apparait comme une forme d'incompétence militante. Je poursuis avec les propos de Sekou :

> Moi, si j'ouvre une maison, c'est pour aider les gens. Mais quand tu exploites, c'est pas bon ! Nous on a vécu ça mais seulement, à part avec vous comme ça, on peut pas expliquer… On le garde comme ça, dans le cœur. Eh oui. Y en a d'autres qui n'ont pas pu. On n'a pas tous le même tempérament. Y en a beaucoup qui ont fait le tambour avec eux, qui ont quitté, y a longtemps ! Parce que d'autres personnes ne peuvent pas accepter ça. Si tu vois que nous on est restés longtemps… on a fermé les yeux… demande aux anciens ! On a fermé les yeux, on a pardonné beaucoup de choses… oui… si y avait d'autres solutions, ça fait longtemps qu'on aurait quitté ici.

Dans une conversation enregistrée que nous avons, Babacar et moi, tandis que ce dernier a décidé de quitter le *Fort Life* parce qu'il ne supportait plus Franck, mon interlocuteur rejoint les propos de Sekou :

> Si je prends la décision de gérer un squat, tout ce que font les gens, je vais essayer d'accepter quoi. Je vais essayer de les comprendre. Parce qu'ils ont des problèmes, ils sont stressés. C'est eux [les militant·es] qui devraient être en mesure de comprendre les gens. De *nous* comprendre je veux dire [il appuie sur le « nous » dans lequel il regroupe les personnes ayant quitté leur pays natal pour rejoindre l'Europe et ici, Bordeaux]. Parce que déjà le gars on ne sait pas par où il est passé, il a des soucis, des problèmes peut-être dans son pays, on ne sait pas pourquoi, bon, il est stressé, donc il est là, il est dans la merde, il se sent pas bien, peut-être il est malade, il n'est pas normal, ou bien, bon, il a faim, parce que y a beaucoup de gens qui viennent, ils n'ont pas de sous, ils n'ont pas mangé – tu peux rester deux ou trois jours sans rien manger hein !

Ainsi, la réflexivité de Babacar et celle de Sekou, que l'on a déjà perçues dans le chapitre précédent, s'étendent jusqu'à la critique des modalités de cet accueil non-institutionnel qu'ils vivent de l'intérieur. Aussi remettent-ils en question les liens de « solidarité » qui se sont noués entre eux et les militant·es. Sekou poursuit ainsi en s'exclamant : « Il a ouvert la maison-là, c'est pas lui qui l'a construit mais il l'a fait pour aider les gens, c'est bon aussi. Mais faut pas exagérer ! ». Cette dernière

phrase me semble particulièrement importante. Elle contrebalance le discours empreint de jugements moraux que j'entends souvent sur le terrain et jusque dans mon entourage amical. Dans ce discours, la critique est timide et reflète la difficulté de remettre en question le travail militant puisque, « sans eux, sans elles, qui prendrait la charge de l'accueil ? » (pour résumer ainsi les propos tenus par de nombreuses personnes autour de moi). Dans le milieu militant, et notamment entre ouvreur·euses de squat, des conflits sous-jacents forment des groupes distincts mais n'empêchent généralement pas d'autres formes de coopérations plus discrètes. C'est lorsque le niveau de maltraitance soupçonnée ou avérée semble moralement inacceptable, qu'une forme d'ostracisation peut poindre. C'est ce qu'il s'est produit vis-à-vis du *Squid*, lâché par la plupart des militant·es et bénévoles, tandis que les habitants « migrants » continuaient d'habiter « chez eux » et d'être « sous leurs ordres ». L'infrapolitique des habitants « migrants » se joue dans la diffusion du texte caché auprès des oreilles soutenantes qui, éventuellement, pourront participer à la dénonciation publique et proposer une aide dans la recherche de solutions d'hébergement alternatives à l'alternative du squat. Cependant, ces solutions étant rares, il faut souvent bien du temps, et parfois même attendre l'expulsion du squat, avant que ces habitants subalternes ne retrouvent un toit.

Dans cette haute tension entre le fait de disposer d'un toit – fragilement – mais d'y vivre en subordonné, la crainte de la riposte ouverte du point de vue de leur projet de régularisation et les inégalités de la précarité qui dessinent des écarts entre les possibilités de chaque habitant de trouver un habitat alternatif, les manières de résister divergent. Comme le dit Sekou, ceux qui sont restés longtemps ont « fermé les yeux » par manque de choix et d'autres solutions. Je demande à Sekou comment il fait dans cette situation pour « arriver à se sentir à l'aise dans [son] quotidien ». Il me répond :

> Quand Franck il était là, des fois, même si je sais qu'il est fâché contre moi, je m'en fous de ça. Je viens, je sais qu'il est fâché contre moi, mais moi je commence à m'amuser avec lui. […] je sortais dans la semaine, j'avais le temps le dimanche. Le dimanche, quand je fais le nettoyage en bas, les toilettes, des fois… Une fois il avait monté un coup contre moi avec Jo. Il avait dit que moi je ne faisais rien ici. […] mais ce jour-là […] il m'a trouvé en train de nettoyer la salle d'en bas avec les toilettes. Il m'a dit "t'as eu de la chance". Ils s'étaient donné rendez-vous pour me mettre dehors. […] Ce jour-là, je suis allé vers lui, je me suis amusé […].

Sekou « s'amuse » avec Franck. L'usage de la moquerie et du rire ainsi que l'emploi d'une langue incomprise par la hiérarchie (mais cela est valable aussi pour les conflits entre l'ensemble des habitants) sont au fondement de l'*agency* des « migrants » et résonnent comme une manière de

mettre en scène sa résistance. La situation d'interaction autour du nettoyage que relate Sekou montre comment celui-ci joue de manière tactique avec les règles autant qu'avec son interlocuteur.

Supporter les comportements violents des gérants passe aussi par un mouvement d'intellectualisation, par lequel les personnes en situation de subordination vont donner une explication à ce qu'ils vivent à l'intérieur du squat. De manière récurrente, les hommes à qui je rends visite me disent qu' « ils » (les gérants donc) sont « fous » ou que « ça ne va pas dans la tête ». Les mots sont souvent accompagnés d'une gestuelle symbolisant cette folie qu'ils évoquent. Nommer la folie de l'autre, c'est se mettre à distance, se distinguer. C'est marquer la frontière entre Soi (sain d'esprit) et l'Autre (fou). Cette distinction marque également la différence sociale : contraints de vivre en squat, ces hommes, tout en se sentant redevables vis-à-vis de ces personnes qui leur permettent d'habiter quelque part et en considérant que le squat peut être « bon » (surtout vis-à-vis de leur expérience au *Gars Rage*), estiment que le choix de vivre en squat est marginal et déviant. Ainsi, ces gérants deviennent les marginaux, les déviants, tandis qu'eux représentent l'aspiration à la norme (Becker, 1985) – ils nomment, comme je l'ai déjà évoqué, la « normalité » très souvent, vis-à-vis de l'habiter, de la consommation alimentaire et de la jouissance des plaisirs que la ville peut offrir. Sekou l'exprime aussi en rejouant face à moi un dialogue entre lui et Jo, qu'il recontextualise en appuyant sur l'injonction du *leader* de faire de Sekou et des autres habitants « responsables » des militants-squatteurs à son image :

> Jo il veut pas que tu te débrouilles, que tu fasses du bénévolat dans les associations, ça il veut pas. Il veut seulement que tu restes ici ! Il dit même :
>
> - Vous cherchez quoi ? Restez ici ! Allez ouvrir des maisons !
> - Comment nous on fait ?! Nous on n'a pas de droits ici ! Comment on peut faire des choses bizarres comme ça ?! Nous on n'est pas chez nous, on peut pas faire ça !

Sekou poursuit en dévoilant les autres tactiques pour rendre le quotidien plus supportable. Cela implique de quitter le squat le plus souvent possible, sans mettre en danger sa « place » :

> Avant je me débrouillais pas, mais comme j'ai commencé à me débrouiller, je sortais toujours. Au Secours Populaire. Et si c'est pas là-bas, je vais à La Cabane[447]. Parce que quand je suis là, je vois des choses que je n'aime pas…

Il « se débrouille » donc, ce qui prend ici une signification supplémentaire puisque Sekou parle du fait de se rendre dans des associations et pas seulement de travailler sans contrat ou avec

[447] « La Cabane » désigne l'association La Cabane à Gratter (chapitre 4).

les papiers d'un tiers. Lorsque certains milieux intrinsèques à sa « débrouille » sont devenus difficiles à supporter, c'est ainsi vers d'autres qu'il se tourne, utilisant son réseau et les compétences qu'il a développées au fil de son parcours.

À l'intérieur du squat, des actes de résistance passent aussi par le fait de désobéir (Scott, 2009) et d'agir en « clandestin ». De fait, ceux qui ne disposent pas de cuisine à proximité bravent, là encore, l'interdit de cuisiner dans leur chambre (voir Chapitre 5), comme on l'a vu à propos de Babacar qui cuisine sur une plaque électrique posée au sol. Quelques mois avant la fermeture du *Fort Life*, certains hommes commencent même à habiter en quelque sorte en « clandestins ». Lors d'une de mes dernières visites, je constate ainsi que le squat s'est vidé de la plupart des personnes qui y séjournaient. Franck est parti pour s'occuper de problèmes de santé. Les mineurs ont été relogés en hôtels meublés quelques mois plus tôt suite à l'intervention combinée de plusieurs associations[448] (Médecins Sans Frontières, Médecins du Monde, le Collectif Bienvenue, entre autres) et de personnes qui rendaient des visites régulières à ces derniers, ayant publiquement dénoncé les conditions de vie de ceux qu'ils et elles considèrent comme des « enfants à protéger »[449]. Sekou, resté au *Fort Life*, me raconte : « Jo ne sait pas que nous sommes là. Que nous ici on est là. […] il veut pas qu'on reste ici ». Quelque temps auparavant, des conflits ont éclaté, le *leader* a accablé de reproches les habitants du squat. Thierno, lui aussi sur place dans le secret, raconte que l'escalade de la violence s'est produite après une « récup » alimentaire dans un supermarché. D'ordinaire, Jo missionne les « responsables » pour qu'ils s'arrêtent d'abord chez lui (dans le squat où il vit seul), avant d'apporter les restes au *Fort Life*. Cette fois-là, le *leader* ne répond pas, Thierno et ses compagnons rentrent donc directement au squat. Jo accuse Thierno d'avoir voulu le rouler et lui ordonne de quitter le *Fort Life*. Les quelques hommes restants sont ceux qui n'ont pas encore trouvé d'autre solution. Un nouveau « gérant » a été introduit par Jo. Il se prénomme Mathieu et est, selon Sekou, « lui aussi en situation », c'est-à-dire sans solution de logement : un commun qui fait trait d'union entre ces personnes qui cohabitent sans s'être choisies. Ce nouveau gérant, que je rencontre seulement cette fois-là, raconte s'être retrouvé dans la galère suite à une séparation amoureuse. Sa seule « légitimité » à être « gérant » semble reposer sur les critères qui font de lui un « établi » et majoritaire sociologique (Bertheleu, 2007) : Mathieu est français. C'est ce dernier, inconnu des habitants jusqu'alors, qui devient celui qui les autorise à continuer de vivre dans le lieu dans lequel ces hommes ont fabriqué, fragilement, un chez eux. Il assure ainsi ne « rien dire à Jo », à qui il est lui-même subordonné. Mathieu est persuadé que Jo est même payé par les pouvoirs publics pour

[448] Un article du Sud Ouest y fait référence : https://www.sudouest.fr/sante/coronavirus/nouvelle-aquitaine/coronavirus-dans-les-squats-de-bordeaux-l-urgence-sanitaire-2018553.php

[449] Sur la question de l'hébergement des mineurs en Gironde, je renvoie les lecteur·ices aux travaux d'Isabelle Rigoni et Chantal Crenn (2020) ainsi qu'à la thèse de Léa Keller (2024).

« gérer » le *Fort Life*. Ainsi, cet homme que je rencontre à peine et qui cherche à savoir qui je suis en me montrant qu'il incarne « son » rôle de « gérant », me fait part rapidement de ses « difficultés ». A la rupture sentimentale s'additionnent la perte de d'un toit liée, visiblement, à la nécessité de quitter le logement conjugal, et des soucis financiers (Mathieu n'a pas d'emploi au moment où nous nous discutons). « Établi » en comparaison de ses cohabitants qui, eux, n'ont pas de papiers et sont maintenus dans une vulnérabilité structurelle (Quesada, Hart et Bourgois, 2011 ; Fassin, 2018 ; Butler, 2019) qui s'exprime notamment par la question résidentielle (Bouillon, Deboulet, Dietrich-Ragon et Fijalkow, 2019), cet homme est cependant dans une situation précaire. Il est donc moins « établi » que d'autres. Devenir « gérant » d'un squat en y habitant et en surveillant ceux qui sont renvoyés à un statut subalterne et d' « hébergés » susceptibles de devoir quitter les lieux à tout moment, lui permet ainsi d'éviter la rue et lui donne en quelque sorte une nouvelle place dans la société française.

Sekou et ses cohabitants essaient de mobiliser leur réseau pour trouver où habiter après le *Fort Life*. Ils font partie des joueurs de rugby d'Ovale Citoyen. Cela fait déjà un moment qu'ils évoquent l'éventualité d'être hébergés grâce à l'association. Greg, le fondateur « d'Ovale », peut-être pour tenter de les rassurer, mentionne en effet la possibilité de louer un logement *via* l'association, pour héberger quelques-uns de « leurs » joueurs. Ils n'en voient pas la couleur mais Sekou n'est pas surpris : « Ils ont dit ça partout, même devant vous ! [J'étais présente lors d'une réunion dans les locaux de l'association entre Greg et les habitants du *Fort Life* au sujet de leur relogement] Ils ont dit que quand c'est fermé "pour vous, nos joueurs, on va trouver". Mais ils n'ont pas de solution pour nous ». Sekou a la possibilité d'être hébergé chez Paul (un bénévole de la Cimade qu'il a rencontré pendant les *Chorbas*) pendant un mois, tandis que celui-ci part en vacances. Il accepte sa clé mais décide finalement de ne pas y aller car il ne voudrait pas prendre le risque de « perdre [sa] place » au *Fort Life*.

Il y a ainsi ceux qui restent, faute de mieux, et sont en partie suspendus aux promesses et propositions souvent non concrétisées d'autres « solidaires ». Quitter le squat à la journée, comme explique Sekou, est une tactique courante. Certains, comme Thierno, le quittent aussi de temps en temps la nuit, pour souffler et pour tester d'autres solutions. Ce dernier passe ainsi quelques nuits en centre d'hébergement d'urgence pour essayer de voir s'il serait possible de s'y assurer une place. D'autres décident de quitter le squat de manière stricte et définitive. Babacar, comme je l'écrivais plus haut, fait partie de ceux-là. En me racontant le jour où il a quitté le *Fort Life*, il souligne un point déterminant dans son parcours, illustrant son refus de l'autorité et son agentivité dans le même temps. Pour lui, vivre en squat a d'abord été une contrainte (sans autre solution), puis a fait l'objet d'une décision mûrement réfléchie. Ce dernier avait en effet obtenu une place en CADA

mais a préféré, dit-il « être solidaire » avec ceux qui n'en n'ont pas eu la possibilité, et appuie à plusieurs reprises lors de nos conversations sur le fait de favoriser la dynamique collective. Ceci est, dans son discours, corrélé à une critique du système politique d'accueil en France :

> Si j'ai la possibilité d'aider, je préfère aider. Parce que si j'adhère au *Squid* moi, je te rappelle que moi j'avais la possibilité d'aller hein ! Parce que l'OFII m'a proposé un logement à Limoges mais j'avais pas trop envie d'aller. Mais même si c'était à Bordeaux. Parce que je me suis dit qu'ils ne devraient pas attendre qu'il y ait un problème pour donner un logement. Si tu prends deux ou trois personnes, tu leur donnes un logement, ça c'est pas normal ! Tous ceux qui dorment en squat, je peux dire que la majorité c'est des demandeurs d'asile ! Donc c'est pas normal qu'ils restent dehors ! […] dans les normes, c'est l'État qui doit s'occuper de ça, c'est le travail de l'État, dans les normes. Les demandeurs d'asile, pour moi, on n'a pas le droit de rester dehors. Parce que moi j'ai fait l'Italie. J'ai fait l'Allemagne. Mais j'ai vu ça que en France ! Tu viens, tu fais ta demande d'asile, tu pars, tu fais l'entretien avec l'OFII, ils vont te dire pour aller dormir dans un squat. L'OFII m'a dit "pour le moment, tu vas te débrouiller, on n'a pas de place". Ça j'entends seulement ça en France ! J'ai fait l'Italie, j'ai fait l'Allemagne mais… l'accueil de l'État en France, c'est zéro.

Dans ce contexte, et parce qu'il a choisi de vouloir devenir « membre du *staff* », Babacar rejette la prise d'autorité de Franck. Lors d'un énième conflit, écœuré par ces comportements autoritaires, Babacar décide de partir habiter ailleurs. Il rejoint le squat où vivent « les amis », dans le quartier de la gare, sans présence militante. Dans ce contexte, ceux qu'il appelle « les amis » sont les personnes avec lesquelles il a choisi de se lier et de passer du temps. Il fait référence aux repas partagés avec ces jeunes hommes, eux aussi originaires d'Afrique de l'Ouest et en demande d'asile ou déboutés. Il cite les matchs de football qu'ils regardent ensemble dans un *kebab* de quartier. Avec certains d'entre eux, il peut parler en wolof et avoir des discussions politiques – lui qui partage avec moi son intérêt pour le contexte politique sénégalais et suit de près les mouvements sociaux qui se déroulent dans plusieurs pays d'Afrique de l'Ouest.

L'amitié comme lien social (Bidart, 1997 ; 2010) raconté par Babacar se distingue d'autres relations affinitaires. Au *Fort Life* par exemple, il ne se dit pas « ami » avec Thierno, avec qui il entretien davantage un lien aîné-cadet (Abélès et Collard, 1985). Leurs rapports sont cordiaux, les deux hommes s'identifient, se saluent, coopèrent dans leur rôle de « responsables » dans le squat, mais ne partagent que peu de moments ensemble. Ils ne se sont pas « choisis » et éprouvent peut-être peu d'affinités communes. À l'inverse, « les amis » avec qui Babacar me dit cohabiter, d'abord

dans sa chambre au *Fort Life* et après son départ de ce squat, sont des personnes sur lesquelles il estime pouvoir compter et avec qui une confiance permet de souder leur lien électif. Babacar éprouve particulièrement cela dans les moments qu'il juge « difficiles », « les galères ». Il m'en fait notamment le récit lors d'une situation de tentative « d'ouverture d'un squat » (selon ses termes), avec ses mêmes « amis » (j'y reviendrai plus loin dans ce chapitre).

Pourtant, je l'entends parfois nommer « ami·es », « frères », « sœur » d'autres personnes (dont je fais partie) et qui me semblent en quelque sorte moins « proches » de lui. Cela témoigne de la « conjugaison » des liens (Bidart, 2010) qu'un même individu opère dans son quotidien et qui ne surgissent pas brutalement du néant » (Bidart, 1997 : 13). Les expériences vécues et racontées par Babacar permettent par ailleurs de souligner le caractère circonstanciel de certains liens d'amitié, leurs rapports parfois flous avec des liens d'autres types (telles que la « solidarité » et la « fraternité » verbalisées par Franck) et, finalement, la fluidité temporelle de ces derniers.

Dans le squat « géré » par des personnes mieux établies que lui, le « frère » et « ami » que Franck a pu prétendre être autrefois est ainsi devenu celui que Babacar a souhaité rayer de son existence. Cette situation de métamorphose du lien puis de sa rupture illustre les écarts de définitions et de représentations de « l'amitié » (*Ibid.*). Elle montre aussi comment des personnes « non-papiérisées » se trouvent embarquées dans des « solidarités » elles-mêmes entremêlées à d'autres types de liens. En décidant de rompre, Babacar refuse la place que les « gérants » lui assignaient et réaffirme son irréductibilité à son statut d' « irrégulier », au nom du « respect », dit-il. Mon interlocuteur revendique face à moi sa prise de position : plutôt risquer de se retrouver à la rue que continuer à vivre avec Franck, m'explique-t-il. Or, grâce aux amitiés bâties à Bordeaux, en dehors du cadre social définit par les militants, le risque est réduit, puisqu'il part habiter « avec les amis ». De ce fait, il se négocie une place différente dans la société et porte le récit d'une résistance à bas bruit. Ainsi, « ils » (les « migrants » ou les « touristes », comme il dit avec malice) ne sont pas condamnés à être en posture de soumission et ne dépendent pas nécessairement de la présence de militants catégorisés comme « Français » pour (sur)vivre. Ils se font aussi le relais de la circulation des compétences précaires (Bouillon, 2009) développées dans le milieu des squats et de manière plus large au cours de leurs carrières d'exil et de survie. En d'autres termes, ils fondent des liens de transmissions.

Les résistances donnent à voir les manières dont le squat est habité mais aussi quitté : ainsi les liens avec des tiers cohabitants devenus « insupportables » et tyranniques (Breviglieri, 2006) sont-ils rompus. Ces actes rejoignent ceux qui sont le quotidien de beaucoup de « migrant·es » précarisé·es au-delà du seul squat, dans le domaine des « solidarités », alimentaire notamment. En

contexte de dépendance – au moins partielle – à l'aide alimentaire pour (sur)vivre, l'une des dernières façons de résister consiste à refuser, à jeter, à laisser au fond des placards, ou encore à redistribuer à d'autres mangeur·euses. Ces actes apparaissent aussi comme l'une des dernières manières d'agir en citoyen ordinaire (Neveu et Carrel, 2014), dans une société où leur citoyenneté, entendue dans son acception dominante et légale associée à la nationalité et souvent réduite au droit de vote, est niée.

À partir de la vie quotidienne de *L'Éclaircie*, approfondissons à présent la question des rapports de pouvoir tels qu'ils sont mis en exergue par l'alimentation.

6.2 Pouvoirs alimentaires

L'alimentation dans le squat est, comme mentionné dans le chapitre 5, à la fois au fondement de créativités, de ruses, de convivialité, de la fabrique de sentiments d'appartenance. Elle contribue à l'établissement de relations de voisinage, d'entraide… qui favorisent l'ancrage, l'appropriation de l'espace habité qui s'étend du squat à la ville environnante. Les familiarités qui naissent entre des individus aux parcours biographiques très hétérogènes sont au centre des liens quotidiens de cohabitation. On a vu également que la nourriture faisait l'objet de tensions entre habitant·es, lorsque ces dernier·ères sont en situation de précarité économique et en raison de leur mise en concurrence face à la contingence des restes et des surplus en provenance des l'industrie agroalimentaire. On va voir à présent, à partir du cas de *L'Éclaircie*, comment l'alimentation est, dans le même temps, un point où se cristallisent des conflits avec les engagé·es. Ainsi, de la fourche à la fourchette (Corbeau, 1997), le paysage alimentaire (comme je l'ai défini dans le chapitre 3) du squat éclaire aussi les rapports de pouvoir en son sein.

6.2.1 À la conquête de l'huile d'olive

Farida et son mari, Nabil, font partie des habitant·es de *L'Éclaircie* qui disposent de ressources plurielles permettant un niveau de débrouille supérieur à d'autres. Leur maîtrise du français est probablement un avantage leur permettant de s'insérer dans des réseaux divers liés à l'aide alimentaire et de tisser des liens avec des personnes francophones – c'est ce dont témoigne leur engagement bénévole dans des réseaux associatifs tels que le Secours Populaire ou les Restos du Cœur. Dans ces lieux, ils récupèrent aussi des colis alimentaires. Néanmoins, le couple est plus particulièrement investi dans l'association Graines de solidarité[450] que l'on pourrait qualifier de

[450] J'ai évoqué cette association dans le chapitre 2.

« communautaire ». L'essentiel des bénévoles sont d'origine nord-africaine et, pour rappel, le cœur de l'activité est la distribution du couscous sur la place publique ; pendant le mois de ramadan en 2019, quelques femmes bénévoles, dont Farida, venaient le cuisiner au *Gars Rage*. Dans l'association, elle récupère souvent de la nourriture qu'elle ramène dans les lieux successifs où elle a vécu. L'aide alimentaire s'en trouve « améliorée » du fait de leur position de bénévoles dans ces associations. La famille se nourrit aussi grâce à des dons ponctuels de la Mosquée de Pessac : « s'il me manque quelque chose comme on dit, essentiel, de l'huile, savon ou bien… J'écris un message et il [l'immam] vient chaque samedi. La farine, la semoule pour faire la galette, il me ramène ». Les liens noués au fil de leur parcours d'installation sont des ressources essentielles du point de vue alimentaire. « Une dame », me dit-elle, leur offre de temps en temps de la viande *halal*. Ainsi, la famille ne dépend pas uniquement des distributions aléatoires faites dans le squat (chapitre 5). En outre, Nabil et Farida travaillent de temps en temps. Lui, généralement dans le secteur du bâtiment, elle, dans le domaine du service (ménage, garde d'enfants). Farida, fine connaisseuse de ce qu'elle nomme la « cuisine orientale » et cuisinière passionnée, a aussi développé une activité de traiteur, informelle (chapitre 3). Elle tient une page *Facebook* grâce à son smartphone et le forfait internet qu'elle achète régulièrement : *Les délices de Farida*. Elle y publie des photos et vidéos de ses préparations culinaires et propose ses services : « Couscous Farida. Vente de couscous traditionnel oriental. Bordeaux et ses alentours. Légumes et viandes au choix ». Avec l'argent qu'ils gagnent, Farida peut acheter, en faisant particulièrement attention au coût :

> Lorsqu'il me manque quelque chose, vraiment, je pars, j'achète. Comme la semaine dernière, il me manquait des pommes de terre, moi j'attends pas de voir s'il y en aura [dans l'aide alimentaire]. Je suis partie à Saige [un quartier « "réputé pour sa diversité ethnique" » (Rabaud, 2002)[451]] à *Leader Price*, j'ai acheté […]. Dès fois s'il me manque le persil, l'oignon, j'attends pas moi, je pars à Saint-Michel, j'achète et je reviens. J'attends le samedi, à Saint-Michel, le marché, c'est moins cher. J'achète et je reviens.

Les ressources de la famille sont donc nombreuses. Cela contraste avec la famille d'Ana par exemple, qui dépend, comme d'autres, quasi-exclusivement de l'aide alimentaire et notamment de celle qui est directement acheminée dans le squat.

[451] Aude Rabaud cite elle-même une expression, écrit-elle en note de son article paru en 2002, « que l'on peut lire sur la jaquette de la cassette vidéo "Le voyage des émigrants", tournée en 1995, à Saige, dans le cadre du 6e Festival international du fil d'histoire de Pessac, et souvent utilisée lorsqu'il s'agit de caractériser le quartier ». Farida, mon interlocutrice, me dit quant à elle que dans des quartiers comme Saige à Pessac ou Saint-Michel à Bordeaux, il y a « beaucoup d'arabes », commerçants chez lesquels elles trouvent facilement les produits alimentaires qu'elle recherche, pour des prix qu'elle qualifie de « pas chers ».

À *L'Éclaircie* (comme au *Fort Life*), le « magasin » est sous verrou. Ces pièces, dans lesquelles sont stockées les denrées non ou moins périssables, sont sous contrôle de ceux et celles qui en détiennent la clé. À *L'Éclaircie*, c'est Marine qui l'a en sa possession. Dans ce squat « pour femmes et familles », la gérante décide de déléguer la gestion du magasin aux autres membres du collectif – je me retrouve moi-même en possession des clés quelques mois avant l'expulsion. En évaluatrice de la confiance dont sont dignes ou non les habitant·es, Marine décide dans les premiers temps de donner une clé du magasin à Farida. Les deux femmes se côtoient depuis longtemps puisque la famille a vécu dans deux squats précédemment gérés par le *Squid*. Farida est en quelque sorte désignée elle aussi « responsable », pour reprendre les catégories statutaires employées par le *Squid*. Marine décide de lui retirer cette fonction quelques mois plus tard. Elle écrit sur le groupe de communication du collectif qu'il n'est plus possible de lui faire confiance : Farida est soupçonnée de prendre de la nourriture pour la redistribuer à des familles qui n'habitent plus à *L'Éclaircie* et avec qui Marine est en conflit. Nous sommes ici en plein cœur des « batailles de la faim » (Janin et *al.* ; 2021), dans les coulisses des réseaux de l'engagement.

Avant d'être privée des clés du magasin, Farida, à qui une de ses connaissances a livré de l'huile d'olive, décide de l'entreposer dans cette pièce avant de la monter à l'étage, dans son appartement. De là, éclate le scandale. La rumeur (Morin, 1969) circule, les habitant·es sont indigné·es : Farida aurait détourné l'huile d'olive, lésant ainsi les autres habitant·es. Eux et elles devraient se contenter de l' « huile de friture »[452] des colis de l'aide alimentaire, tandis qu'une famille pourrait jouir d'un produit devenu symbole d'un luxe ? D'olive, l'huile est un produit qui était abondamment consommé par la plupart des habitant·es avant qu'ils et elles ne quittent leur pays[453] mais dont ces dernier·ères sont généralement privé·es : elle coûte chère et n'apparait pas dans les étagères de l'aide alimentaire. Ana est en colère, la situation lui semble profondément injuste : « Quand je remarque quelque chose qui n'est pas correct, je ne peux pas me taire ! Elle pense qu'elle est mieux que nous ou quoi ?! Il faut partager, c'est pour tout le monde. Même pour les bébés, l'huile d'olive est meilleure ![454] ». En quête de justice, les habitant·es saisissent Marine. Considérée comme « cheffe » par ces dernier·ères, elle incarne le pouvoir de décision. La réponse de Marine ne se fait pas attendre. Elle se fâche et fait des remontrances à Farida qui ravale à son tour le sentiment d'injustice suscité par la tournure qu'a pris l'affaire. L'huile d'olive sera finalement partagée entre tous les habitant·es. Farida accepte pour, dit-elle, « calmer les esprits ».

[452] Farida la nomme ainsi. Il s'agit généralement d'une huile de tournesol.
[453] Contrairement à la plupart des hommes qui habitent le *Fort Life*. Ces derniers consomment surtout de l'huile de palme (autrement nommée « huile rouge » par mes interlocuteurs). Non disponible dans l'aide alimentaire, ils l'achètent, lorsque cela est possible, dans les épiceries dites « africaines » du quartier des Capucins.
[454] Pour rappel, Mari est mère de deux enfants, dont un nourrisson à ce moment-là.

Ces querelles intestines sont récurrentes, particulièrement infantilisantes et humiliantes : Marine, en « entrepreneuse de morale »[455] (Becker, 1985) épuisée, crie, menace et tient des discours culpabilisants face à des comportements qu'elle juge inacceptables et contraires à sa vision de l'auto-gestion et de la vie en collectif : son « idéal participatif » est ébranlé (Stavo-Debauge, 2014). Pour contourner la contrainte nouvelle, Farida s'organise désormais pour récupérer les aliments qui lui dont destinés à l'extérieur du squat et les rapporter discrètement pour ne pas susciter l'envie, bien que cela soit complexe : « tout le monde voit depuis les balcons ». Dans ces situations, ce qui peut apparaitre comme une forme de soumission ou tout du moins de passivité face au pouvoir, peut être lu comme une manière de résister discrètement (Scott, 2009).

Ainsi, les habitant·es deviennent, selon la situation, des concurrent·es qui surveillent les comportements et les placards des un·es et des autres. « J'ai remarqué, ils [les autres habitant·es] ont beaucoup de choses dans les chambres ! Mais ils veulent tout prendre » se désole Farida qui veut ainsi souligner le contraste qu'elle observe entre la quantité de nourriture stockée dans les placards et les disputes qui éclatent dans les moments de répartition des denrées déposées dans le squat. Un discours qui corrobore celui de Salome, une femme d'un peu moins de trente ans qui vit seule avec son fils âgé d'une dizaine d'années dans une chambre au rez-de-chaussée du bâtiment. Elle a été déboutée de sa demande d'asile suite à son départ de la Géorgie, d'où elle a cherché à fuir son mari qu'elle qualifie de « dangereux ». Les deux femmes sont en conflit ouvert à cause du partage de l'alimentation. Salome fait cependant un pas de côté et me dit qu'elle se regarde agir lors des distributions. Elle observe leurs comportements à tous·tes et dresse un constat qui fait naître chez elle un sentiment de honte. Selon elle, tous·tes les habitant·es sont des accumulateur·ices. Les placards sont pleins, la peur de manquer et l'expérience de la faim les conduisent à se disputer pour la nourriture. Elle va plus loin et me dit qu'ils et elles (elle s'inclut donc dedans) sont « comme des rats de laboratoire ». Elle ne parle pas de coopération – même si celle-ci compose aussi le quotidien – mais du fait de se jeter sur la nourriture quitte à se battre – métaphoriquement du moins. Elle appuie sur cette dimension « animale » à laquelle elle a le sentiment d'être réduite[456].

[455] Dans *Outsiders*, Howard Becker (1985) montre que la norme n'a pas d'existence en dehors des rapports sociaux. Ainsi, norme et déviance sont socialement constuits et prennent sens au cœur des interactions humaines. De ces normes découlent des valeurs que les individus interprètent. Certaines personnes (à l'image de Marine pour ce qui nous intéresse ici) imposent leur vision ou leur interprétation des normes, convaincues de la légitimité de celle-ci. En normalisant sa vision des choses et en l'imposant à ses cohabitant·es, Marine se fait ainsi « entrepreneuse de morale » au sens de Becker. Elle agit dans son intérêt et, affirme-t-elle, dans celui « du groupe », ce qui met en exergue la position dominante qu'elle occupe dans l'espace social du squat.

[456] Cela entre en résonnance avec les propos d'Ali rapportés dans le chapitre 4, sur sa comparaison entre « migrant·es » et « animaux » du point de vue de son ressenti vis-à-vis du traitement qui est fait aux personnes migrantes et qu'il expérimente depuis son départ d'Irak.

Cette affaire « de l'huile d'olive » permet de mettre en lumière les hiérarchies dans le squat, en montrant comment celles-ci s'expriment dans un contexte où des individus, vivant parmi les restes et les surplus, sont en partie tributaires de ces derniers pour s'alimenter et donc, pour vivre. Plus qu'un bien d'exception en soi, l'huile d'olive est un symbole qui fait par ailleurs ressortir la dimension idéologique liée au « sain » nutritionnel. Selon la situation, elle peut laisser la place à d'autres denrées devenues elles aussi d'exception pour un temps donné. C'est la difficulté d'accès à un bien, d'autant plus lorsque son absence est vécue comme un manque, qui rend plus vif le désir, fabrique la concurrence, fait advenir le sentiment d'injustice. De ce fait, elle converge avec l'analyse qu'Edgar Morin (1969) propose au sujet de la « rumeur » : elle est ainsi considérée par le sociologue comme un phénomène sociologique révélateur des peurs et des fantasmes collectifs. En tant que forme de communication informelle, la rumeur se répand. Dans le cas de *L'Éclaircie*, elle circule dans les conversations de couloirs, chez les un·es et les autres et prend une ampleur liée à l'angoisse sociale sous-jacente de ne pas pouvoir se nourrir en quantité suffisante. Celle-ci se fait d'autant plus virulente dans le cas des familles avec enfants : les mères surtout craignent de ne pouvoir répondre aux besoins de leurs enfants. Plus largement, la rumeur autour de l'huile d'olive renvoie au sentiment partagé par mes interlocuteur·ices d'être bien souvent relégué·es à devoir se contenter de miettes de l'hospitalité publique. La rumeur intervient ainsi dans la gestion des craintes et des incertitudes (*Ibid.*).

Dans le découpage de l'espace à l'intérieur du squat, c'est la pièce faisant office de magasin qui, fermée à clé, devient elle-même l'objet du désir et l'espace de la concurrence où s'expriment les hiérarchies. Le magasin sous contrôle rend les habitant·es tributaires de la disponibilité des personnes détenant la clé, pour décider de la distribution des denrées qu'il abrite. Le magasin devient en quelque sorte cet espace pareil au champ de pommes de terre dans la plaine des Sablons à la fin du XVIIIème siècle[457]. La surveillance sous laquelle est placée le garde-manger du squat – qui n'est pas orchestrée dans le but de rendre ce dernier attractif mais au contraire pour en réguler, en contraindre et en limiter l'accès – suscite ainsi le désir des mangeur·euses. Objet de pouvoir et de contrôle, l'alimentation aux mains des gestionnaires se fait manière de gouverner les corps (Fassin et Memmi, 2004).

Des corps gouvernés, surveillés, réprimés, c'est aussi ce qui se produit au *Fort Life* lorsque Franck, cherchant comment « se faire respecter », entend donner une leçon aux mineurs en les

[457] À une époque où la famine sévit, Parmentier présente le tubercule, alors boudé par les Français, comme une solution. Parmi les tactiques qu'il développe pour la populariser, figure la plantation dans ces arpents de terre offerts par Louis XVI. Placées sous surveillance d'hommes armés pendant le jour, les pommes de terre deviennent un objet de désir volé la nuit, lorsque les gardes sont absents (Fumey, 2018 : 33).

« punissant » : « Pendant plus d'une semaine, je leur laisse la cuisine, je leur fais confiance. Mais je veux que ce soit nickel, propre. […] C'était dégueulasse. J'ai pété un câble. Certains rigolaient ». En plus de limiter l'accès à la réserve alimentaire, Franck décide alors de fermer l'accès à la cuisine : « pendant deux ou trois jours, ils allaient se démerder ». Pour s'assurer qu'ils ne puissent pas ruser et réussir à se faire à manger dans le squat, il confisque les bouteilles de gaz qui alimentent les cuisinières.

La nourriture devient ainsi, contextuellement, une arme pour surveiller et punir, pour garder le contrôle et faire régner l'ordre et la hiérarchie dans des squats qui n'ont alors, dans ces moments-là, plus grand-chose d'anarchiste. Dans le large spectre de l'alimentation, c'est aussi la culture de la terre qui prend parfois des habits de pouvoir.

6.2.2 La pression potagère

Face à *L'Éclaircie*, des hectares de jardin servent surtout d'espace de jeu aux enfants. Aux beaux jours, quelques hommes de l' « aile nigériane » y organisent des barbecues. La fête de mariage de celui qui s'est imposé en gérant de ce squat y est même organisée[458]. Dans la fabrique de la mobilisation contre l'expulsion, Marine y imagine des événements ouverts au public. Les premières semaines qui suivent la réquisition, des « banquets » hebdomadaires sont organisés au pied de cet immense espace verdoyant. Ils consistent en une sorte d' « auberge espagnole », selon Marine, Chloé et Margot toutes trois très actives durant les premiers mois suivants la réquisition du squat, visant à fédérer et renforcer la cohésion entre habitant·es, membres du collectif et soutiens extérieurs. Ils sont en revanche rapidement vécus comme une contrainte par les habitantes. Dire que les femmes étaient encouragées à cuisiner par les personnes désignées gérantes à ce moment-là, relèverait de l'euphémisme. Poussées à proposer des mets pour les convives-soutiens venant en nombre aléatoire, les banquets étaient vite devenus une charge supplémentaire alourdissant un quotidien sous pression. La facette d'obligation qui ne dit pas son nom, dissimulant dans le même temps un travail gratuit (Simonet, 2018), exercé sous la contrainte : ces « banquets » ou « auberges espagnoles » signaient en effet une forme d'injonction à la participation (Ion, 1999), entendue ici comme un ensemble de pratiques qui ne se résument pas à l'expression orale mais au « faire ensemble » (Stavo-Debauge, 2014). Cette obligation prend fin lorsque les femmes manifestent leur fatigue auprès de Chloé, avec qui le dialogue semble plus fluide qu'avec Marine : elle n'est pas

[458] Ce « mariage insolite » fait l'objet d'un article dans la presse, sur France 3 : https://france3-regions.francetvinfo.fr/nouvelle-aquitaine/gironde/bordeaux/mariage-dans-un-squat-en-gironde-mary-et-michel-se-sont-dit-oui-1987042.html

considérée comme « cheffe » mais comme une personne « qui aide », au même titre que Margot et moi-même.

De manière générale, une façon de contourner la contrainte réside dans la recherche de personnes clés à qui exprimer les sentiments d'injustices vécues. Dans le squat, cela entre dans le développement de compétences précaires relationnelles (Bouillon, 2009). L'interlocuteur·ice est choisi·e en fonction des relations entretenues, de la thématique qu'il s'agit d'aborder et des attentes vis-à-vis de la résorption d'un conflit. Pour l'huile d'olive, le conflit, entre habitant·es « migrant·es », semblait nécessiter l'intervention de Marine, parce que, dans cette situation, celle-ci est considérée positivement comme « cheffe » et qu'elle est, selon Ana, globalement davantage respectée par les habitant·es, ces derniers ayant « un peu peur » d'elle. En revanche, lorsque les habitant·es craignent la réaction de « la cheffe » et anticipent que celle-ci sera potentiellement en désaccord avec leur demande, ou s'ils et elles sont en conflit avec elle, ce sont d'autres membres du collectif qui sont sollicitées – je suis moi-même appelée par Matilda, fraîchement disputée et menacée par Marine dans la temporalité de haute tension qui précède l'expulsion (j'y reviendrai en dernière partie de ce chapitre). La recherche d'une personne jouant le rôle de « médiatrice » (plusieurs habitant·es emploient ce terme) est ainsi fréquente, au rythme des conflits plus ou moins ouverts ou souterrains qui ponctuent la vie du squat et celles de ses résident·es.

Tenter d'échapper à la contrainte hiérarchique réside aussi dans la possibilité, pour ces familles, de se réfugier chez elles (d'autant plus qu'elles peuvent fermer à clé). La limite est liée à l'éventualité que la hiérarchie cherche à s'imposer en frappant à la porte, potentiellement de manière insistante et combinée à des sollicitations téléphoniques. Loin d'être improbables, ces manières d'agir reflètent la fragilité avec laquelle ces habitant·es « migrant·es » peuvent recréer un espace propre. Faisant chemin commun, fragilité et précarité sont en effet parmi les mots d'ordre de la fabrique du domicile, à une échelle macrosociale et structurelle du point de vue de la politique de la double menace d'expulsion, et à une échelle microsociale et interindividuelle du point de vue des rapports hiérarchiques dans le lieu de vie. En l'espèce, Marine, lors d'une réunion du collectif au domicile de Chloé, précise orchestrer parfois des réaménagements du squat impliquant des déménagements des habitant·es d'un appartement à un autre. Sous couvert d'une logique « pratique » (accueillir le plus grand nombre et répartir les habitants selon la taille des appartements et des familles), la militante confie aussi la visée tactique de la mise en mouvement contrainte des habitant·es : que ces dernier·ères gardent en mémoire « qui décide ». Cette technique de contrôle est récurrente et se retrouve dans certaines formules d'hébergement institutionnel. On retrouve en effet ce poids de la possibilité d'une intrusion hiérarchique dans les CADA (Kobelinsky, 2010). Cela questionne finalement sur le caractère « alternatif » de ces modalités d'hébergement en squat,

dans la mesure où des rapprochements de fonctionnement avec l'institution se dévoilent par l'enquête ethnographique sur le long terme. L'effet concret résulte d'une limitation de la dynamique d'appropriation du domicile.

Entre le dedans et le dehors – mais toujours dans l'enceinte du squat – le poids du contrôle circule et se joue donc différemment. En parallèle de celui qui est exercé par la hiérarchie parmi les personnes qui habitent le squat, ce sont également les rondes policières qui contraignent l'appropriation complète et totale du squat. Ceci est surtout vrai pour le jardin, puisque c'est autour de celui-ci que les voitures de ces dernier·ères circulent. Même si les relations avec les agent·es sont généralement cordiales, l'institution policière reste symbole d'une menace dont les habitant·es cherchent à se protéger. À *L'Éclaircie*, cela passe directement par le fait de se replier « chez-soi » et de moins investir les espaces extérieurs.

Pourtant, Marine ne voit pas les choses de cet œil. Pour la militante, il « faut » faire un potager. Dans ces squats-là, cultiver un jardin remplit davantage une fonction tactique qu'une visée nourricière[459]. Dans le discours public, le potager donne le ton. Il participe à faire du lieu un espace valorisable et prend part à la tactique de déstigmatisation du squat. Il s'agit de donner une image publique d'un lieu entretenu, utile et pouvant servir à une argumentation de lutte contre l'expulsion : expulser reviendrait alors non seulement à mettre des personnes à la rue mais également à défigurer un paysage comestible, dans une temporalité où l'accès à une « bonne » alimentation est politiquement encouragé. En cela, la pratique potagère fait office d'un langage politique et de résistance. En outre, l'idée du potager rejoint celle des « banquets » : la mise au travail des habitant·es par l'alimentation sert à afficher une convivialité, c'est-à-dire une forme d'harmonie à l'intérieur du squat, censée enjoindre les « soutiens » à poursuivre leur engagement dans la mobilisation contre l'expulsion et pour le relogement des résident·es. Or, dans les coulisses du squat, à l'écoute du discours caché qui constitue la cuisine interne de la mobilisation, l'impulsion potagère divulgue une autre facette.

Dès les premières semaines qui suivent l'installation des habitant·es dans le bâtiment, Marine évoque l'idée d'un potager. Des événements d'ouverture du squat au public sont l'occasion de communiquer sur ce désir. Des personnes viennent rendre visite, certaines apportent des outils, des plants, des graines et l'impulsion potagère prend forme dans l'éphémère, au creux d'un petit espace en hauteur, le long des grilles. C'est avant tout la dimension conviviale qui s'exprime dans ces moments où une forme d'en-partage se crée autour de l'alimentation. En arrière-plan, c'est la

[459] Ce n'est pas le cas d'autres squats où la présence militante se limite à des visites. Dans certains squats où vivent des personnes migrantes sans militant·es, des jardins sont cultivés et remplissent avant tout une fonction de loisir et nourricière, d'alternative à l'aide alimentaire.

lutte contre l'expulsion qui déjà se met en mouvement : les membres du collectif publient des photos sur *Facebook*, accompagnées de textes visant à donner la preuve d'un lieu de vie paisible. Au fil des mois, Marine décide qu'il faut passer à l'étape suivante : il faut faire un véritable jardin potager. La militante est déjà épuisée et sur tous les fronts. L'affaire de *L'Éclaircie* prend de l'ampleur dans la mesure où la lutte contre l'expulsion se combine à la question du legs initial et à ce qui en découle. La « cause des migrant·es » et celle du squat se cumulent, entre autres, à la cause d'un quartier – j'y reviendrai dans l'ethnographie de l'expulsion. Marine s'affaire aussi quotidiennement à la négociation d'une convention d'occupation qui n'aboutit finalement jamais, et à celle du relogement des femmes et familles qu'elle prend sous son aile.

Dans ce contexte, la gérante du squat délègue. Connaissant mon appétence pour le jardinage, Marine me demande d'en prendre la charge. J'accepte en prenant quelques précautions et non sans appréhension. Notamment, je lui indique vouloir m'assurer du désir des habitant·es de faire ou non un potager. Mon interlocutrice est catégorique, le jardin devra être fait. Elle me transfère tous ses contacts utiles en la matière, pour le prêt et le don d'outils, de graines, de plants… Mal à l'aise de cette injonction dont je suis la première réceptrice et qui est censée ruisseler à travers moi pour atteindre les habitant·es, je décide tout de même d'enquêter auprès de ces dernier·ères. Les réponses sont mitigées. Quelques femmes affichent une motivation timide, freinée par le prisme de l'expulsion. Farida l'exprime avec lassitude : « tout ce travail pour peut-être ne même pas pouvoir faire la récolte… ». Je décide d'en rester là. Les semaines passent, la tension monte. Nous sommes au printemps 2021, la date de l'expulsion est inconnue mais semble se dessiner pour l'été qui arrive. Des disputes en interne scindent le collectif. Des six membres de départ, il ne reste finalement plus que Marine, moi et Laurent en tant que membre officieux[460]. Elle me sollicite de plus en plus et je sens sa colère bouillonner à l'intérieur. Comme vis-à-vis des précédentes membres, Marine estime que je suis trop peu présente et n'hésite pas à me le faire comprendre.

Le conflit éclate le jour de la Pâques orthodoxe. Ce jour-là, je viens à *L'Éclaircie* pour rendre visite aux habitant·es et n'ai pas prévenu Marine de ma venue. Les familles géorgiennes se sont réunies sur la terrasse, en bas, devant chez Salome. Elles m'ont invitée à participer à leur célébration. Elles sont en train de m'initier au rituel (Segalen, 2017) des œufs en m'expliquant le principe[461]. Elles me racontent quelques morceaux de leur vécu, de la Géorgie, de leur croyance religieuse. Le

[460] Le collectif se définit comme « 100% féminin » et Marine tient à préserver cette image publique. Laurent reste très discret sur sa biographie mais me raconte qu'il a fait la connaissance de Marine tandis qu'il cherchait à se rendre utile et avait découvert l'existence du *Squid*. Il avait alors commencé, dit-il à « travailler avec elle », notamment en se rendant disponible pour effecteur des transports de matériels, nourriture, meubles, etc. d'un lieu à l'autre avec son camion – un bien très recherché par mes interlocuteur·ices militant·es dans le milieu des squats.

[461] Mes interlocutrices m'expliquent que chaque personne choisit un œuf teint en rouge et le cogne contre celui d'une autre personne. Celui dont l'œuf reste intact est considéré comme étant béni pour l'année à venir.

potager n'est pas parmi les sujets de conversations. D'ailleurs, je remarque que Salome fait pousser quelques plantes et herbes aromatiques devant chez elle. Cela fait partie, m'explique-t-elle, des manières de « rendre joli ». De la sorte, Salome rend sien son logement. Tandis que nous discutons en mangeant, un militant de la LDH, membre du groupe de soutien à *L'Éclaircie*, descend. Il était chez Marine, afin d'échanger à propos de la procédure juridique en cours. Nombreuses sont les personnes qui passent régulièrement rendre visite à Marine et/ou aux autres habitant·es, leur témoignant leur soutien, leur amitié, parfois apportant des denrées alimentaires, des vêtements ou autres. Il passe devant nous et s'arrête pour nous saluer. Nous échangeons quelques mots, lorsque Marine apparait, furieuse. Elle a entendu ma voix depuis son balcon. Plantée face à moi, elle hurle. J'encaisse en gardant mon calme autant que possible. Les émotions que suscitent la scène floutent l'exactitude de mes souvenirs. Je me rappelle de bribes, de son visage, son ton, ses yeux. Soudain, je suis celle qui doit fait face à l'ouragan qui me passe dessus. Dans les semaines qui suivent, je me rends compte que cela a renforcé l'empathie réciproque éprouvée entre les habitantes témoin et moi. C'est après cela que plusieurs femmes me confient avoir vécu des scènes similaires, certaines me demandant, sans toujours le dire explicitement, de jouer le rôle de médiatrice. Dans la liste des reproches qu'elle me lance au visage, elle commence en m'accusant de ne pas l'avoir prévenue de ma venue. Je lui rétorque être venue pour voir les familles en soulignant que ces dernières sont chez elles et qu'il me semblerait inapproprié de devoir obtenir sa validation avant mes visites. Deuxième round. Marine enchaîne les accusations en vociférant. « Seule », c'est le mot qui revient. Elle se sent seule, esseulée même. Elle n'en peut plus. Et c'est à mon tour d'en porter la responsabilité. Elle poursuit et, pour la première fois, évoque ma casquette d'enquêtrice, me collant une étiquette : je suis une « sociologue qui *se sert* [elle insiste sur ces mots] des familles pour [ma] recherche », sans les aider. Je suis celle qui n'a pas été capable de faire un potager, tandis que c'était parmi mes uniques missions. « Je ne vous demande pas grand-chose ! », dit-elle pour justifier sa posture auprès du « nous » formé par les membres du collectif qui ne sommes pas des militantes comme elle et qu'elle n'hésite pas à faire culpabiliser. En voici un exemple :

> […] je suis toute seule quoi. Moi aussi je vais me tirer, et tant pis pour tout le monde ici. Je comprends que tu aies ta vie à faire. Moi aussi j'aimerais bien. Mais on a pris un engagement avec les familles. […] alors je me tire moi aussi, et on quitte le navire, on laisse les familles se faire expulser sans aucun soutien ni aide ?
>
> Février 2021, message à Laurent, *WhatsApp* du collectif.

L'homme de la LDH et les cinq femmes avec qui je partageais un repas sont là, interdit·es. Il et elles connaissent les colères de Marine. Il et elles ont vu les autres membres du collectif ne

plus venir. Personne n'ose dire quelque chose, tout le monde sait combien Marine se démène au quotidien contre l'expulsion et pour le relogement des familles. C'est ce que j'entends souvent de la bouche des « soutiens » autour : « c'est impressionnant *tout* ce que Marine fait ». Son dévouement à la cause génère de l'admiration auprès de celles et ceux qui ne s'imaginent pas pouvoir en faire autant. Tout se passe comme si la vie de ces dizaines de personnes tenait entre les mains des quelques militant·es à temps plein qui dédient la leur au combat. De fait, c'est sur elle que nombre d'habitant·es « migrant·es » se reposent en partie. Salome me dit même que pour elle, « Marine c'est un médicament ». La militante raconte que ce combat « donne un sens à [sa] vie » et estime ne pas avoir d'autre « choix » que de prendre ce rôle, sans quoi elle aurait le sentiment de « laisser tomber » ces personnes qui, pense-t-elle, ont besoin d'elle pour leur survie. Si Marine occupe cette place, c'est parce qu'elle a voulu grimper les échelons pour parvenir au sommet du squat, dans une quête de reconnaissance de statut social. En prenant cette place, elle est devenue l'une des interlocutrices des pouvoirs publics qui, déléguant les solidarités à celles et ceux qui acceptent d'en prendre la responsabilité, valident et entretiennent son rôle et sa posture. Au quotidien, les habitant·es lui témoignent eux et elles aussi le caractère essentiel de sa présence, en le lui disant clairement et/ou en lui demandant de l'aide sur différents aspects de leurs parcours, administratif notamment. La « pression » que Marine dit ressentir, son épuisement palpable et son sentiment de ne pas être suffisamment soutenue voire abandonnée, à la fois par les pouvoirs publics et par ceux et celles (comme moi) dont elle attendrait davantage de « soutien », me sont apparus comme des bribes d'explication aux raisons de sa colère qui me destabilisait tant. J'avais vu de quelles manières elle avait pu transformer une émotion initiale en action collective (Crapanzano, 2008), en étant membre du *Squid* puis en créant Partout chez Elles, performant un « art de ne "rien lâcher" » (Neveu, 2024). Pourtant, il me semblait désormais être face à une forme de retournement de sa colère, en quelque sorte « contre son camp ». La *leadeuse* était devenue circonstantiellement autoritaire tout en prônant un modèle contestaire. Le mélange d'émotions, associé aux peurs quotidiennes engendrées par les conflits dans le squat (les violences sexistes notamment – sur lesquelles je reviens plus loin) et à celles relatives à l'incertitude du futur qu'elle éprouve elle aussi, le tout dans un climat politique qui, selon elle, « ne s'améliore pas voire qui empire », ont-ils eu raison des valeurs qu'elle dit défendre ?

Quelques jours plus tard la militante tient à s'excuser tout en réaffirmant d'un ton calme ce qu'elle avait crié plus tôt. Nous nous rencontrons chez elle à *L'Éclaircie* et elle m'embarque à ses côtés en « mission » : elle a besoin d'aide pour faire du repérage de bâtiments vides où s'installer, seule, après l'expulsion. Je me sens quelque peu utilisée mais j'accepte pour maintenir le lien jusqu'au bout : ainsi ne l'ai-je pas « utilisée » moi aussi ? Quelques semaines plus tard, une poignée

de personnes « soutien », des habitant·es et moi nous lançons dans une après-midi potagère. Pour reprendre les propos de Farida, je dirais qu'il s'agissait alors de « calmer les esprits », *a minima* celui de la *leadeuse* au bord du *burn-out*. Marine ne participe pas mais de nombreux·ses habitant·es décident de travailler la terre, de planter quelques pommes de terre apportées par des soutiens. D'autres sont simplement présent·es, discutent, proposent de l'eau, résistent à la résistante aussi. À ce moment-là, Kumba (qui entre temps était venue avec moi au potager du Secours Populaire [chapitre 3]) raconte avoir toujours cultivé ses propres légumes. C'est l'occasion de me raconter un morceau de son parcours migratoire. C'est en Italie qu'elle et sa famille ont d'abord demandé l'asile et ont été logé·es dans un village. Kumba y entretenait son potager. Ici en France, tout s'est compliqué avec l'hébergement en CADA d'abord, puis en squat. Elle conserve précieusement quelques graines de Sierra Leone mais ne veut pas les planter à *L'Éclaircie*. Impossible pour elle de se projeter dans un tel lieu sur le long terme. D'autres me montrent les quelques légumes qu'elles ont plantés ailleurs sans attendre que quiconque ne les oblige à se mettre au travail.

Ainsi, des habitant·es cultivent sans y être contraint·es, d'autres refusent, ouvertement ou non. Ils et elles contournent l'injonction sans affront. Le risque serait trop grand de s'attirer la foudre de Marine sur laquelle ils et elles comptent pour l'éventualité d'un relogement post-expulsion.

J'ai vécu ici la transformation d'un projet de convivialité en outil de moralisation : il faudrait mettre ces habitant·es « migrant·es » au jardinage. Le recours à des arguments de santé physique et psychique est classique : les mains et les pieds dans la terre sont, dans la bouche de Marine, l'assurance d'un mieux-être. Derrière la dimension politique du potager, c'est encore une fois la dimension morale d'un système d'aide pensé comme « alternatif » et contestataire qui ressort, se faisant dans le même temps le reflet des désirs des majoritaires davantage que de ceux des minoritaires. Ceci fait directement écho aux travaux de Julie Guthman (2008) aux Etats-Unis. Elle montre comment la question de la « justice alimentaire » est pensée par les Blancs, majoritaires sociologiques, *pour* les Noirs, minoritaires sociologiques. Différemment, cela renvoie aussi au travail de Anne-Hélène Delavigne et Chantal Crenn (2016) dans les épiceries solidaires, relativement à l'injonction aux légumes et au « bien manger » tel qu'il est défini par le haut. Ces deux anthropologues posent la question, suivant Didier Fassin, de savoir quel type de riposte offrir contre le « gouvernement du bien » (Delavigne et Crenn, *op. cit.*). À leur suite, je remarque, au terme de ces années passées aux côtés de mes interlocuteur·ices dans les squats bordelais, que les résistances sont majoritairement à l'état de « tactiques », de « ruses », de « braconnages » au sens de Michel de Certeau (1990 [1980]) : les marges de manœuvre des habitant·es de *L'Éclaircie*, prises dans des rapports de pouvoir, sont réduites. Mais, leurs ruses qui consistent à ne pas s'attirer les

foudres de Marine, à aller dans son sens autant que possible, et à se faire discret·es, s'entremêlent à la sympathie et à la reconnaissance que beaucoup d'habitant·es formulent à son égard, devant elle ou non, y compris plusieurs années après la fin de *L'Éclaircie*. Elle est perçue, ainsi que Salome le disait, comme un « médicament », quelqu'une qui « fait tellement pour nous », affirment Ana, Matilda ou Farida. « Madame Marine » comme certain·es la nomment parfois, avec sérieux ou ironie[462], est considérée par la plupart de mes interlocuteur·ices comme un pillier dans leurs carrières de survie. En agissant à tâtons, il est question finalement, pour beaucoup des habitant·es de *L'Éclaircie*, de préserver leur relation avec Marine en ne mettant pas en péril le lien d'aide qui les unit, afin de pouvoir continuer à vivre en famille sous le même toit. Dans le temps présent (la vie quotidienne dans le squat) et dans la projection future entourée de flou (où habiter lorsque *L'Éclaircie* sera expulsée ?), Marine est perçue comme *une* ressource, *une* personne sur qui compter et s'appuyer. Elle n'est pas la seule, mais l'une des plus présentes dans cette temporalité. Ainsi, Farida, Matilda, Ana, Salome et d'autres habitant·es rusent pour défendre leur possibilité d'habiter en famille, contingentée à leur place dans ce squat à ce moment-là, mais qui s'entend au-delà de sa seule existence. En protégeant leur maisonnée, mes interlocuteur·ices protègent ainsi également leurs liens de parenté quotidiens (Weber, 2013) ainsi que les autres liens qui découlent de la « stabilité » (relative) de leur habitat : ceux que les enfants (et leurs parents) nouent dans le milieu scolaire, ceux qui se déploient dans le milieu professionnel, avec les services administratifs, le voisinage… Ils et elles défendent, en d'autres termes, la « niche de vivabilité » (Hoggart, 1970) co-construite à *L'Éclaircie* : cet espace dans lequel des sociabilités (mais aussi des activités économiques comme on l'a vu pour Farida et son service traiteure [chapitre 3]) habitantes et familiales permettent de rendre la vie non seulement supportable mais heureuse, bien que jamais de manière univoque, ni lisse, ni considérée de façon égale par chaque individu.

6.3 Tout proche, trop proche. Dominations de genre dans le squat.

Lors d'une de mes visites chez Matilda, elle me parle des tensions suscitées par la présence d'Issam, cet habitant au statut ambivalent que j'évoquais dans le chapitre 5. Nous sommes toutes deux installées dans la pièce où Matilda a l'habitude de recevoir autour de la table. Ici se tient la cuisine et la chambre du couple sur quelques mètres carrés tandis que la seconde est à la fois la

[462] Les personnes avec qui une plus grande familiarité est née savent que Marine n'aime pas être appelée « Madame » - le terme est considéré par la jeune femme comme un marqueur d'une distance et d'une hiérarchie qu'elle rejete. Certaines emploient alors le terme avec ironie ou affection selon la situation. D'autres semblent davantage se tenir à distance de la militante : les personnes qui la connaissent depuis moins longtemps, celles, aussi, avec qui la possibilité de communiquer est plus réduite du fait du non-partage d'une langue commune.

chambre de leur fils et l'endroit où la famille regarde la télévision. Nous sommes en novembre 2020, la météo est fraiche et pour nous réchauffer, Matilda prépare du café et allume une plaque électrique, à défaut d'avoir, à ce moment-là, un chauffage d'appoint. Les mois passant, Matilda et moi avons développé une affection réciproque. On a pris l'habitude de se faire la bise, de se prendre dans les bras, de se raconter un peu de nos vies respectives en bravant la difficulté de compréhension induite par le partage limité d'une langue commune. Ce jour-là, en évoquant Issam, c'est d'intimité dans le squat dont elle me parle, bien qu'elle ne le formule pas ainsi. La nuit dernière elle a mal dormi. Matilda me semble lasse, pourtant elle ne peut s'empêcher de sourire. L'air malicieux et désabusé à la fois elle me dit : « Issam, "toc, toc", toute la nuit chez Salome ». L'homme est considéré comme déviant par la plupart des habitant·es, qui éprouvent une forme de sympathie à son égard mais appréhendent ses réactions, imprévisibles et parfois violentes. Il faut dire qu'il semble avoir plusieurs visages, s'imposant tantôt comme protecteur et défenseur du squat et des habitant·es « migrant·es », tantôt comme bourreau dont les colères alcoolisées effraient, les enfants surtout. Issam se décrit comme ancien militaire ayant vécu des épisodes traumatiques. Il se lance parfois dans de longues tirades sur des thématiques diverses. À notre première rencontre, j'ai l'impression qu'il cherche à me tester, à savoir ce que je fais à *L'Éclaircie*. Souvent, j'ai des difficultés à le comprendre. Ne me sentant pas très à l'aise en sa compagnie, j'évite généralement d'entrer en dialogue avec lui. Au squat, il y vit et entend aider à la gestion du bâtiment. Je ne parviens pas à voir ce qu'il fait en réalité et les discours des habitant·es – Marine y compris – convergent pour signifier leur méfiance, souvent teintée d'empathie à son égard. Elles et ils sont fatigué·es de l'entendre frapper à leur porte pour réclamer : une cigarette, à manger. Puis s'éterniser, parler, monopoliser l'espace. Il s'impose.

Matilda poursuit, elle me raconte les bruits qui courent à *L'Éclaircie*. « Sexe dans la douche [d'une salle de bain collective], tout le monde sait ! », me lance Matilda. Issam et Salome auraient entretenu des relations intimes. La jeune femme y aurait mis un terme et l'homme, dans un cri de désespoir, passerait des nuits entières à sa porte, réclamant son ouverture, la menaçant même en témoignant son désir. Salome raconte au contraire avoir peur de lui. L'homme se serait même endormi devant sa porte d'entrée. Elle s'était enfermée chez elle, avec son fils, pour lui échapper. Le lendemain, elle retrouve des traces de mains sur sa porte et son paillasson est porté disparu. Elle me raconte cela d'une traite et ne retient pas un léger rire face au caractère ubuesque de la situation. Derrière son visage rieur, Salome masque une angoisse qu'elle formule par ailleurs.

Dans les premiers temps de *L'Éclaircie*, Issam s'imposait en défenseur des femmes – numériquement majoritaires – vis-à-vis des personnes aux comportements manifestement violents. Il jouait un rôle de « protecteur » surtout face à Akin, un demandeur d'asile nigérian, qui vivait déjà

sur place lors de la réquisition du bâtiment par le collectif Partout chez Elles (chapitre 5). Cet homme d'une quarantaine d'années, qui, la plupart du temps m'évite ou me parle dans un anglais que j'ai du mal à comprendre, en général pour m'invectiver sans que je réussisse à savoir pour quelles raisons, est particulièrement en colère de toute cette nouvelle présence. Avec l'arrivée de toutes ces familles, de Marine et des personnes soutiens qui font des allers-retours fréquents dans le squat, il estime avoir perdu de sa tranquillité. Le squat devenu public est en procédure, l'expulsion sera inévitable et il accuse toutes ces personnes d'en être la cause. De plus, il supporte mal la cohabitation qui s'impose à lui. En parallèle, lorsque « l'aile nigériane » prend vie, des conflits récurrents éclatent et se cristallisent autour de l'électricité. Des bénévoles professionnels du bâtiment (de l'association Tripotes et mascagnes, déjà évoquée chapitre 2) viennent à plusieurs reprises réaliser des branchements sécurisés pour que l'ensemble de cet ancien EHPAD soit fourni en électricité. Or, les pannes se succèdent les unes après les autres. Les tableaux électriques sont manifestement rebricolés par certains habitants de « l'aile nigériane » après les passages des bénévoles. Le bâtiment se retrouve régulièrement plongé dans l'obscurité. Un matin où l'électricité n'est plus, Akin sort de sa chambre, une barre en bois en main. Il menace de détruire le disjoncteur, est stoppé par deux habitants, puis s'approche de Marine, la menaçant à son tour. Mes interlocutrices de *L'Éclaircie* (Marine compris) racontent subir des menaces récurrentes de cet homme. Issam était alors perçu comme un allié dans la galère, avant de prendre à son tour le rôle de bourreau. Petit à petit, ce dernier devient en effet trop présent dans la vie des femmes qui habitent seules ou avec leur(s) enfant(s). Sous couvert de sympathie à leur égard et d'intention de les « aider », Issam s'impose, tandis que beaucoup d'entre elles espéraient trouver à *L'Éclaircie* un lieu de vie à l'abri d'une présence masculine. Marine décide de limiter son intrusion dans la vie de ces femmes qui le craignent. Il fait progressivement l'objet d'une mise à l'écart. Souvent alcoolisé, ses apparitions se font remarquer, jusqu'au jour où il s'en prend physiquement à l'une des habitantes, lors de la fête d'anniversaire d'un des enfants du squat. Plusieurs femmes, poussées à bout, se rebellent et me racontent s'être « jetées sur lui », provoquant sa fuite. Elles sont fières de s'être défendues mais fatiguées de devoir être sur leurs gardes. Dans les coulisses, il est question d'orchestrer son expulsion. Issam est ainsi devenu « l'ennemi n°1 » des habitant·es. Marine souhaite d'autant plus le « foutre dehors » qu'elle entend dire à maintes reprises de la part de plusieurs habitant·es que, dans son dos, il tente de « récupérer » le squat : ce terme de « récupération » est souvent employé par Marine qui entend par-là les tentatives d'appropriation du squat et de la mobilisation qui l'entoure par des tiers, généralement militant·es. Elle me raconte ainsi que lorsqu'elle s'absente (ce qui lui arrive régulièrement à la journée ou plusieurs jours d'affilés durant lesquels elle dit « prendre des vacances ») Issam « fait sa loi », tente d'établir des nouvelles règles,

se présente comme « gérant » du squat à des journalistes et autres personnes de passage et, selon elle, « raconte n'importe quoi ». Elle ajoute, ironique : « il se prend pour le parrain ! le *Al Pacino* de *L'Éclaircie* ! ». En d'autres termes, Issam semble représenter un danger pour la sécurité (physique notamment) des habitant·es – des femmes surtout – mais aussi pour la « réputation » du squat et du collectif censé en « gérer » l'existence : il risquerait d'entacher la crédibilité dont Marine jouit auprès des personnes soutiens et des membres du CCAS de Bordeaux (propriétaire du bâtiment) avec qui elle entame une négociation, d'abord de convention d'occupation, puis du relogement des habitant·es pour anticiper les conséquences de l'expulsion. Après plusieurs semaines de discussions sur le groupe *WhatsApp* du collectif et avec les habitant·es, une réunion est organisée dans une salle commune au rez-de-chaussée de *L'Éclaircie*, en toute discrétion et uniquement entre les femmes du squat, afin que la parole puisse, espère Marine, davantage se libérer. Après des tours de parole où chacune raconte des bribes d'expériences, donnant son point de vue sur Issam, vient le moment du vote. Marine m'enjoint à voter, moi aussi, pour manifester mon soutien. Je m'habitue mal à l'inconfort que me fait ressentir ma posture de chercheuse-militante mais je m'exécute en suivant le mouvement qui prend forme dans la salle. Le résultat est sans appel : Issam devra être mis dehors. Marine tente de faire fonctionner son réseau : elle sollicite des connaissances masculines qu'Issam pourrait, selon elle, craindre. Des hommes viennent ainsi l'intimider mais il résiste. Lors d'une situation critique où Issam est particulièrement violent et menaçant, la police est appelée et intervient. Les agents arrivent sur place et nous interrogent tour à tour pour comprendre ce qu'il se passe. Ils nous expliquent qu'ils ne peuvent pas l'exclure du lieu, faute de raisons suffisantes pour l'embarquer au poste de police. Déterminé à rester vivre là, Issam s'en prend à Marine. Je n'assiste pas à cette scène mais la militante me rapporte que ce dernier lui aurait affirmer qu'il « enverrait des hommes pour la violer » si elle continuait à essayer de l'expulser.

La domination masculine (Bourdieu, 1990) dans le squat (Robineau, 2022) s'incarne ainsi par la menace de l'intégrité physique des femmes et plus spécifiquement, comme les propos de Marine en témoignent, de la menace du viol. Farida relate quant à elle une scène récente où, me dit-elle, elle s'est « fai[t] pipi dessus » de peur, face à Akin qu'elle considère « malade mental » ou « fou ». Entre la famille de Farida et Akin, dont les appartements respectifs sont séparés par un mur en placoplâtre assez fin, la tension est montée progressivement. Farida me raconte qu'elle et son mari, Nabil, ont essayé de lui demander « gentiment » de faire moins de bruit le soir tard en argumentant qu'il était difficile pour leurs trois enfants de trouver le sommeil. Mais ce dernier en avait décidé autrement. Habitant seul au départ, il avait ensuite proposé à trois autres personnes de cohabiter dans sa chambre. Je croise l'un d'eux a de très rares occasions. Les quatre hommes passent de nombreuses soirées dans la chambre à écouter de la musique, parlent fort et, visiblement,

sont souvent alcoolisés. Suite à une énième tentative de Nabil de leur demander d'être plus discrets, Akin est entré dans une colère effroyable. Lui et ses compagnons se sont, poursuit Farida, « jetés sur Nabil dans le couloir ». Il s'en est pris ensuite au reste de la famille de Farida, allant jusqu'à menacer l'une de ses filles, adolescente : « Je vais te violer ! » lui a-t-il lancé au visage. Mères et filles ont couru dans le couloir cherchant refuge chez Marine qui, alertée par les cris, avait ouvert sa porte.

Ces menaces font écho à des expériences de violences genrées que certaines femmes ont vécues au long de leur parcours biographique. À *L'Éclaircie*, je pense à Ana qui a dû fuir un homme menaçant voulant la prendre pour épouse. Le jour où elle me raconte cela, Ana m'invite à manger en me précisant qu' « aujourd'hui, on va boire ». Il est environ 14h, ses *khachapuris* et son riz aux fruits de mer sont arrosés de *Martini blanc*. Nous sommes un peu éméchées, c'était le but recherché par Ana, qui ainsi souhaitait désinhiber sa parole pour réussir à me parler, en tant qu'amie, me dit-elle. Je pense également aux mots de Kumba, déposés en buvant un thé chez Matilda sa voisine. Avec sa sœur et son mari, elle a fui la Sierra Leone dans l'espoir de protéger leurs filles face au risque de l'excision. « Une de mes filles est morte en route ». Elle n'en dit pas davantage. En dehors de *L'Éclaircie*, je pense à ces femmes « migrantes » qui, tout en étant résistantes, subissent de violents sévices corporels sur la route, en Lybie notamment, et font face tout au long de leur parcours d'exil à des dominations sexistes (là-dessus je renvoie au magnifique livre de la géographe Camille Schmoll (2020), *Les damnées de la mer*). Les exemples pourraient ainsi être multipliés. Les violences sexistes précèdent aussi souvent le départ en migration, parfois le motivent. C'est le cas pour une jeune femme que je rencontre et qui me demande de taire son nom et celui de son pays d'origine pour ne pas être reconnaissable, qui chercha à échapper à un mariage forcé. « J'aurais préféré mourir » m'avait-elle dit. Marine me confie aussi avoir subi des violences masculines lors d'une de nos conversations autour d'un *capuccino* soluble sur son balcon à *L'Éclaircie*. C'est d'ailleurs cela qui la motive à empoigner un rôle de « cheffe » du squat face aux hommes – à Issam, Akin et tous ceux de « l'aile nigériane ». Elle l'explique ainsi :

> Pour moi c'est encore plus compliqué [que pour un homme] parce que je suis une meuf. Me faire respecter par des gars de la rue, hyper virilistes, hyper violents, hyper machin, et qui prostituent les meufs et qui peuvent violer facilement… enfin voilà, c'est compliqué. Donc ouais, je joue un peu à la marâtre et à la fois je temporise, je joue sur les deux en fait. […] J'essaie de m'adapter à qui j'ai en face de moi, je repère les *leaders* pour arriver un peu entre guillemets à me les "mettre dans la poche". T'es dans des calculs… Littéralement, c'est de la survie.

Lorsqu'elle est seule dans son deux-pièces à l'étage de *L'Éclaircie*, surtout la nuit, Marine ne peut ainsi s'empêcher d'imaginer subir une agression. Elle s'arme, « se blinde », comme elle dit souvent. Elle use de l'agressivité et de la menace comme une ruse pour protéger les femmes qui vivent sur place, elle y compris. Finalement, elle se sent seule face à ces hommes qu'elle regarde comme autant d'agresseurs potentiels ou avérés et me raconte « faire la dure » – mettre un masque en d'autres termes. C'est aussi en ces termes qu'elle m'explique ses absences parfois, lorsque des personnes extérieures viennent sur place et souhaitent lui parler tandis qu'elle se terre dans sa chambre.

Ces femmes (« migrantes » ou non) partagent ainsi des expériences communes de domination de genre et développent des liens de sororité dans la reconnaissance mutuelle d'une co-vulnérabilité et d'empathie (Haşdeu, 2020 : 184) auxquelles je m'associe par la confidence et des prises de position, comme lors du vote pendant la réunion au sujet de l'expulsion d'Issam. M'appuyant sur les propos de Iulia Haşdeu (*Ibid.*), je considère ainsi la notion de sororité comme étant :

> […] utile en anthropologie pour décrire la reconnaissance réciproque issue d'une profonde amitié que peuvent avoir les anthropologues femmes avec leurs informatrices (Gay y Blasco et Hernandez 2020) et la coalition entre savoir et agir politique (Gardey et Kraus 2016).

Les femmes « migrantes » cumulent, quant à elles, des situations de domination : à celle de genre vient s'imbriquer celle d'ethnicité, parfois de race et d'âge. Ainsi, la vulnérabilité spécifique de ces femmes « non papiérisées » ne saurait être ignorée. Cela ne signifie pas que toutes les femmes sont « victimes » de la même manière de relations de domination genrée mais, qu'en tant que femmes, elles sont structurellement rendues plus vulnérables et donc, davantage en proie aux menaces et aux agressions effectives, sexuelles notamment. Cela se vérifie dans le squat et en dehors de celui-ci. C'est ce que révèlent les expériences de ces femmes qui se confient sur des agressions subies, sur la menace de l'agression, et qui développent des tactiques pour s'en préserver : éviter certains endroits, à certains horaires, éviter certaines personnes, faire en sorte d'être accompagnée, ne pas regarder un homme dans les yeux, limiter les échanges verbaux, prêter attention à sa tenue, etc. En somme, être dans une forme de vigilance et d'hypercorrection, socialement construite et reposant sur des logiques de survie. Le squat continue de dévoiler ainsi une facette plus complexe que celle d'un espace de repli ou de repos au cœur d'une carrière migratoire et d'un parcours d'installation. L'espace du squat devient aussi cet espace rétréci (Kobelinsky, 2014) dans lequel les

violences liées au genre restent monnaie courante : en tant que logement, il est un « lieu privilégié de la domination masculine » (Lambert, Dietrich Ragon et Bonvalet, 2018 : 27).

C'est dans cet enchevêtrement de dominations, de violences et de résistances que se comprennent aussi les rapports que ces femmes entretiennent avec l'alimentation. C'est dans ce contexte qu'elle devient secondaire ou tout du moins verbalisée comme telle – « manger ce n'est pas un problème » – quand bien même elle occupe généralement une place journalière magistrale (les temps de trajets urbains en quête de denrées ; le rangement, la préparation, la commensalité, l'espace mental dédié à atteindre la satiété, le travail bénévole ou rémunéré autour de l'alimentation…). La question alimentaire s'imbrique dans la relation ambivalente entre menace et protection d'un lieu (le squat) et des personnes avec qui il s'agit de cohabiter. Pour Farida, la peur viscérale et la honte de s'être ainsi mouillée de sa propre urine en public s'ajoutent aux plaques rouges que son corps a développé depuis le stress généré par son parcours d'exil et la quête d'installation entravée. Les conséquences physiques et psychologiques impactent fortement ces femmes dont le corps parle parfois pour elles. Ce corps meurtri, c'est aussi un corps qui se transforme au rythme d'un appétit changeant, la plupart du temps difficile à satisfaire dans la totalité de ses dimensions. Les corps grossissent, s'amaigrissent, développent des maladies, parfois sans que leurs propriétaires n'en comprennent la logique et n'aient le sentiment de pouvoir le contrôler. Salome raconte par exemple souvent oublier de manger tellement son esprit est chargé, son espace mental réduit. Le stress, l'angoisse, l'incertitude au quotidien semblent mettre son appétit en ruine. Les dominations de genre y participent pleinement. Ainsi les corps de ces femmes « migrantes » témoignent de leur inscription dans des relations asymétriques plurielles et des modalités d'encaissement et de contournement de la contrainte qu'elles représentent (Catarino et Morokvasič, 2005 ; Crenn et Tersigni, 2012 ; Kobelinsky, 2012).

Si la question alimentaire touche globalement de manière plus profonde les corps et les esprits des femmes (Hubert, 2003), c'est parce que ces dernières sont celles qui font face à la charge qu'elle peut contextuellement devenir, surtout dans le cadre familial (Cardon, 2015 ; Fournier et al., 2015 ; Dupuy, 2017). Ce sont elles qui, majoritairement, vont chercher les colis contenant les vivres distribués dans les associations caritatives[463]. Elles qui pensent les repas, la gestion de stocks, la préparation culinaire. Elles qui sont davantage vouées à la tâche de prendre soin de leurs proches et par extension, des relations entretenues avec le voisinage à l'intérieur du squat, par l'alimentation :

[463] Ceci corrobore l'étude de l'INSEE publiée en 2022, intitulée « La crise sanitaire a accentué la précarité des bénéficiaires de l'aide alimentaire » et menée par Aliocha Accardo, Agnès Brun et Thomas Lellouch, dans laquelle on peut lire que « les personnes se rendant sur les sites de colis ou dans les épiceries sont majoritairement des femmes (72 %), dont près de 40 % élèvent seules un ou plusieurs enfants ».

le travail, non reconnu comme tel, de ces mères nourricières qui, à travers les tâches domestiques, fabriquent l'enculturation (Juteau, 1999). Elles qui se confrontent d'autant plus aux contraintes d'une alimentation peu choisie et en quantité souvent limitée. Elles qui composent avec l'espace domestique bricolé du squat pour nourrir leur famille.

Les effets de dépendance aux dites solidarités pour la (sur)vie semblent ainsi prendre un aspect d'autant plus pervers en ajoutant la dimension du genre à celle de la race, de l'ethnicité et de la classe. Dans le squat, les femmes trouvent autant refuge que dangers. Des figures de sauveurs sont susceptibles de devenir menace et violence. Les relations qui se nouent en sont d'autant plus contrastées. Les solidarités dépeintes comme un agir pour le gouvernement du « bien » (Fassin, 2010) participent de la fabrique du pouvoir et peuvent se métamorphoser en zones de contraintes et de dangers, en alternance et toujours sur fond de de dépendance : c'est le squat ou la rue, en fonction des relations entretenues entre les cohabitant·es, les unes représentant la figure archétypale de la « victime », les autres enfilant tour à tour le costume de sauveur et celui de bourreau.

6.4 Se battre ou en rabattre : face à l'expulsion.

> *Une xénopolitique n'est pas une politique* pour *les étrangers, l'envers assistanciel de la répression policière dans laquelle s'épuise la pratique et la pensée gouvernementale des migrations. C'est une politique* avec *les exilés, une co-action, la fabrique quotidienne d'une concitoyenneté dont naissent les liens entre humains, entre communautés, entre monde : politicité, civilité et mondanité, dont sont porteuses en toutes circonstances les luttes pour l'émancipation qui sont la raison d'être de la politique.*
>
> Etienne Tassin, 2017 : 214.

> *On se battra jusqu'au bout !*
>
> Ana, à *L'Éclaircie*, juillet 2021

Comme on l'a vu dans le chapitre 2, la politique dite de « résorption » des lieux de vie informels s'exprime dans le territoire girondin par une massification des expulsions depuis 2018, concomitante à l'augmentation du nombre de squats et de bidonvilles à l'échelle du département. À l'exception de l'année 2020, où la pandémie de la Covid et la politique de confinement de la population ont conduit à la réduction des expulsions, celles-ci se multiplient les années suivantes. Au sein des squats où je me suis impliquée, cela s'est accompagné par une montée du climat de

tension. Face à l'imminence de l'expulsion puis au passage à l'acte, les personnes qui y vivent sont rendues d'autant plus vulnérables, structurellement (Quesada, Hart et Bourgois, 2011), tandis que grimpe le niveau d'incertitude. Ainsi, ce choix politique de déloger est un processus intégré à la logique d'inhospitalité publique dominante à l'égard des « migrant·es », qui génère un phénomène social, éminemment politique, de survie. Déjà abordées lorsqu'il s'est agi de décortiquer les quotidiens des personnes exilées sans-domicile et poussées à l'hypermobilité (Chapitre 4), les tactiques de survie s'ancrent ici dans des temporalités où le chez-soi créé est détruit. Le squat est un élément que mes interlocuteur·ices venu·es de pays étrangers ont en commun dans leurs parcours d'installation. L'expulsion d'un squat est donc une expérience qu'ils et elles partagent également, ainsi que les défis qui s'en suivent, pour continuer à assurer leur subsistance et celles leurs proches. Le fait d'être obligé·es de quitter le squat dessine aussi un trait d'union avec les autres habitant·es de ces lieux, dont les militant·es qui vivent sur place.

Le processus d'expulsion peut être formel ou informel – autrement dit, faire suite à une procédure juridique, ou non (Desmond, Gershenson et Kiviat, 2015 ; Desmond 2016, cités par Aguilera, Bouillon et Lamotte, 2018). Phénomène pluriel, l'expulsion :

> […] se caractérise par trois grands traits : (1) il s'agit toujours de mettre des individus au ban, d'un espace national (S. Le Courant ; D. Brotherton), d'un logement (A. Deboulet et Cl. Lafaye ; P. Watt), ou d'un habitat approprié (V. Dupont ; T. Aguilera). Cette action peut relever de l'application d'une décision, ou résulter de situations de mise en attente. (2) Il s'agit toujours d'un déplacement forcé, contraint. (3) Enfin, le déplacement sera toujours conjointement spatial (vers un autre pays, dans le quartier ou le bidonville voisin, dans un autre immeuble, dans la rue…) et social »
>
> Aguilera, Bouillon et Lamotte, 2018 : 29.

Certains lieux de vie font l'objet d'une mobilisation, en amont, pendant et/ou après le processus d'évacuation à proprement parler. D'autres se font expulser dans l'ombre, semblant ne faire sourciller personne. Ainsi, le 11 septembre 2020 aux alentours de minuit, je reçois des messages d'appel à l'aide de Babacar, tandis que je suis en train de fêter mon anniversaire. Après l'expulsion du dernier squat où il habitait, il avait réquisitionné une maison inoccupée, en compagnie de trois amis, tous demandeurs d'asile. Ils essayaient de tenir depuis plusieurs jours, dans la plus grande discrétion. Fort de son expérience en squat, il avait mis à l'épreuve les compétences développées. Surtout, il avait collecté les preuves d'occupation de plus de 48h, censées contraindre l'expulsion à une procédure juridique. Pourtant, seuls face à un voisinage hostile, les

quatre hommes se retrouvent en minorité. Le jour où Babacar m'appelle, les voisins se sont rendu compte de leur présence. En quelques heures, certains réussissent à pénétrer dans la maison en cassant une fenêtre et démontent la porte d'entrée. Armés d'une barre en fer, ils se font menaçants puis, face à la résistance de ces habitants qu'ils jugent indésirables, commencent à les frapper. Ces derniers appellent la police à l'aide, en espérant trouver justice. Celle-ci n'arrive qu'une heure plus tard. Elle les expulse immédiatement. Les quatre hommes passent la nuit sur le trottoir. Je laisse tomber mon anniversaire et, lorsque j'arrive sur place, Babacar me raconte que l'un des agents de police a affirmé que si la maison avait été la sienne, il les aurait « tués ». Ils sont en état de choc. Leurs bagages sont restés dans la maison mais la surveillance menaçante des voisins et la complicité de la police fait naître une angoisse qui les empêche d'aller les récupérer. Quelques jours plus tard, Nadiawar me demande de l'aide pour déposer plainte, en ligne. Il a contacté un avocat connu sur le terrain de la défense des squats. Celui-ci abonde dans son sens : l'expulsion a été illégale. Ensemble, nous rédigeons le récit de leur expulsion musclée et des violences subies. La plainte reste lettre morte. Les hommes gardent des séquelles de l'agression qu'ils ont subie et s'éparpillent dans la ville pour trouver d'autres solutions d'hébergement. La configuration de l'expulsion est ainsi bien différente de cas de squats entourés d'une présence militante. Dans l'ombre, la mise à la rue des « migrants » squatteurs incarne le visage de discriminations et de violences ethno-raciales performées par les acteur·ices de l'expulsion, visiblement de manière décomplexée. Lorsque les militant·es sont présent·es, ces discriminations et violences ne sont pas absentes mais réduites : ils et elles sont des témoins dont la parole portera davantage que celle des seul·es « migrant·es » éparpillé·es. Face à l'urgence décuplée, ils et elles sont aussi des soutiens dans la quête d'un accès, même restreint, aux droits fondamentaux de se loger et de se nourrir.

La variété des situations raconte les inégalités de la précarité, celles de « l'illégalité » (Bouillon, 2003), de la variabilité des ressources. L'hétérogénéité des lieux squattés (définie par la nature des propriétaires, les enjeux liés au projet de réhabilitation du lieu, les habitant·es, leurs revendications ou encore, les fonctions du squat), la façon dont le squat est localement accueilli et son traitement juridique (ou l'absence de ce dernier), ainsi que l'entourage militant du lieu, marquent ainsi la disparité des expériences. C'est en effet tout ce qui précède et ce qui succède à l'acte d'éjection du domicile ainsi que le moment d'expulsion en lui-même qui prennent une tournure singulière selon chaque cas de figure, selon chaque être-humain devant faire face à ce déplacement forcé.

Je terminerai ici de dépeindre ces fragments d'existences de personnes qui poursuivent leur processus d'installation coûte que coûte, même en étant « désinstallées », à travers les liens qu'elles tissent, détissent et retissent avec leurs accompagnant·es, soutiens, cohabitant·es, complices,

parfois dans la friction, voire le déchirement. Pour cela, je focaliserai mon attention sur la situation qui a signé à la fois l'intensification de ma propre mobilisation aux côtés des personnes que j'ai côtoyées et ma sortie du terrain : le processus d'expulsion de *L'Éclaircie*, depuis la mobilisation au long-cours contre celle-ci, jusqu'à l'après « résorption ». Dans ces moments de bascule sous haute tension, certain·es veulent être et rendre « visible », quand d'autres souhaitent avant tout se cacher pour échapper à l'autre péril : celui d'être enfermé·es puis renvoyé·es dans un autre pays. Quand l'urgence semble atteindre de nouveaux sommets, les nécessités vitales de manger et dormir créent aussi bien de nouveux liens et coopérations tactiques, que des dispersions montrant le visage de débrouilles éparpillées. Le processus d'expulsion résonne ainsi comme une mise à l'épreuve des liens noués à l'issue de laquelle « établi·es » et « migrant·es » ne ressortent pas indemnes.

6.4.1 Tout-azimut : la mobilisation contre l'expulsion

À *L'Éclaircie*, l'urgence de l'expulsion s'est révélée créatrice (Jasper, 1997) et fédératrice, notamment dans la temporalité qui a précédé l'événement : réunions, constitution de commissions à l'intérieur du groupe de soutien pour se répartir le travail de la mobilisation (commission « communication » ; « juridique », etc.), listes mail, organisation d'événements dans le squat, communiqués et conférences de presse, manifestations dans l'espace public. La créativité (*Ibid.*) s'est aussi illustrée par l'intervention de professionnel·les du milieu culturel : un réalisateur propose des ateliers d'écriture filmique, un photographe s'entretient avec quelques habitantes volontaires et immortalise leurs portraits, ensuite affichés dans le couloir du rez-de-chaussée du bâtiment sous le format d'une « expo photo ». Un jour de beau temps où Matilda me reçoit sur son balcon, Marine frappe à la porte et nous « propose » (les guillemets s'imposent me semble-t-il car, à l'image du projet de potager, dire que la jeune femme est très persuasive, est un euphémisme) de réaliser un « livre de recettes ». Je fais alors le tour des appartements pour proposer aux cuisinières volontaires de partager une préparation culinaire de leur choix. En quelques semaines, dix habitantes et moi nous activons pour la réalisation de ce livre basé sur leurs talents gastronomiques, dans un mélange de langues entre le français, l'anglais, le géorgien, l'arménien et l'albanais[464]. Ana, Salome et Sopio se servent des cours de français proposés par un professeur bénévole pour traduire leur recette respective du *khachapuri*, des *badrijani* (« aubergines au noix ») et des *churchkhela* (« bonbon naturel » à base de jus de raisin et de noix que Sopio et d'autres de mes interlocuteur·ices géorgiennes décrivent comme le « *Snickers* géorgien »). Tea, avec qui nous échangeons plus de sourires que de paroles faute d'une langue commune, m'invite chez elle pour que j'assiste en direct à sa préparation du *medogi* (« gâteau au miel »). J'observe, participe, prends des notes et des photos tout au long de

[464] Le livret de recettes figure en Annexe 4.

la confection de la pâtisserie géorgienne. Mariam et Narine demandent à leurs enfants de les aider à traduire les recettes des *pecheni lusin* (« biscuits au beurre ») de la première et des *mrjnabuyn* (« fourmilières », une pâtisserie, comme son nom l'indique, en forme de fourmilière) de la seconde. Kumba et Fatmata me reçoivent chez elles où elles m'expliquent la préparation « à la louche » du *koyoka* (« soupe de feuilles de manioc » avec une option poisson et/ou viande de bœuf ou de poulet). Matilda me donne un morceau de papier sur lequel sont griffonnés quelques mots de sa recette du *tavë kosi* (« agneau cuit au yaourt »). Farida m'invite à passer une journée chez elle dans le squat où elle a déménagé à Pessac avec son mari et leurs trois enfants (elle me dit que « des gens lui ont parlé de cette maison » mais reste évasive), préférant ainsi anticiper l'expulsion, pour que nous préparions à manger ensemble et que je reste dîner le soir avec sa famille et un ami de passage. Elle me transmet sa recette du *mouskoutchou* (un « gâteau au yaourt » qu'elle décrit comme « [son] préféré, à *L'Éclaircie*, [comme] en Algérie ») et celle du couscous algérien (qu'elle prépare souvent pour sa famille, ses convives et dans le cadre de son activité de traiteuse).

Pour Marine, ces créations s'inscrivent dans la mobilisation contre l'expulsion et serviront à alimenter la journée de soutien que nous organisons sur place en juin, soit quelques semaines plus tard, avec la mise à la rue dont la date exacte reste alors inconnue. Elle fait appel à Julia, qu'elle connait bien, pour que celle-ci nous fasse profiter de ses talents en matière d'événementiel et de son carnet d'adresse. Ensemble, avec plusieurs personnes habituées à venir à *L'Éclaircie* lors des « réunions de soutien », des « banquets » et pour rendre visite aux habitant·es, nous préparons cette journée que l'on souhaite « festive ». Marine insiste : il « faut » essayer de rassurer les familles qui vivent dans le squat en leur montrant à quel point elles sont entourées. La militante contacte aussi d'autres membres de plusieurs associations avec qui elle entretient des contacts plus ou moins réguliers : la LDH, le DAL, Médecins du Monde, RESF, entre autres. Chacun·e y allant de ses idées et contacts, des musicien·nes, des clowns, un crieur public, sont joint·es ; nous leur demandons d'intervenir bénévolement « en soutien ». Du matériel de sonorisation nous est prêté, un technicien propose ses services. Des militantes féministes viendront sur place pour réaliser des collages sur les murs extérieurs du squat visant à dénoncer l'expulsion à venir. Des personnes que je ne connais pas sont contactées par Julia et seront présentes avec des pots de peinture, pour proposer aux enfants de décorer les murs. Une forme d'excitation monte, nous nous réunissons à plusieurs reprises dans les salles communes de *L'Éclaircie*, parfois chez Marine et poursuivons nos échanges par téléphone, par mails. Marine communique auprès des familles sur le but et le contenu de cet événement en les mettant à contribution : celles qui le désirent pourraient participer en cuisinant, auquel cas elles pourraient faire une liste de courses « exceptionnelles », financée par « les soutiens ».

Les habitant·es « migrant·es » occupent une place que je qualifierais de « périphérique » dans la mobilisation, que l'organisation de cet événement de soutien met en exergue. Cela se traduit en termes de participation verbale et physique. Marine les avertit de la tenue de chaque réunion, leur présence et leur participation sont encouragées. En revanche, les barrières de langues et l'écart entre les niveaux de maîtrise du langage de la mobilisation, jouent toujours comme un frein difficile à désamorcer. Cela se manifeste clairement à regarder la répartition des corps dans l'espace. Souvent, lors des réunions, les soutiens sont regroupés autour d'une table et les quelques habitantes (il s'agit de femmes essentiellement), présentes en pointillés, sont assises en bout de celle-ci ou debout un peu plus loin. Ces femmes semblent être là en témoins, elles donnent un visage concret aux raisons pour lesquelles les soutiens décident de se mobiliser. Elles permettent d' « humaniser » la lutte, pour reprendre les propos de Marine. C'est d'ailleurs là un enjeu que j'ai pu observer dans d'autres mobilisations autour des squats entourés de près par des « engagé·es établi·es », contre les expulsions : donner à voir les visages, à entendre et à lire les témoignages, comme autant de manières d'exercer un pouvoir supplémentaire face aux acteur·ices de l'expulsion. Autrement dit, donner accès aux humains et aux humaines qui souvent sont caché·es derrière les militant·es porte-paroles (Juhem et Sedel, 2016) – ce qui est un objet tactique consistant à faire surgir les affects, à toucher le domaine émotionnel[465], à la fois pour encourager les soutiens, essayer de faire basculer les choix politiques et exhorter les pouvoirs publics à proposer des solutions de relogement pérennes. Ce dernier point, j'y reviendrai, consiste à personnaliser/individualiser le politique : il ne s'agit plus de résister pour le logement des « migrant·es » mais pour que telle personne, telle famille, puisse bénéficier d'un logement – laissant à la marge celles et ceux qui n'auront pas (ou moins) vu leur visage, leur récit, faire l'objet d'une représentation publique. Ainsi, ce n'est pas tellement la « santé » des individus qui devient une raison humanitaire de l'accueil (Musso, 2016) que le fait, nous le verrons, d'être suivi de près et défendu par une militante (Marine) auprès de la municipalité bordelaise et de son CCAS (propriétaire du bâtiment sujet de l'expulsion) avec lesquels des relogements discrets sont négociés.

Ces femmes habitantes de *L'Éclaircie* sont aussi là en hôtes. Elles font l'hospitalité des lieux en accueillant les soutiens, distribuant café, gâteaux, *khachapuris* et autres plats qu'elles préparent les unes, les autres, chez elles. Elles redistribuent aussi les biscuits et chocolats dont elles sont les héritières *via* l'aide alimentaire. Ce partage de nourriture remplit une fonction symbolique à plusieurs niveaux. La commensalité crée, d'une part, un en-partage qui ne repose pas sur un en-

[465] On retrouve largement ce registre dans le secteur de l'humanitaire, dans les campagnes de sensibilisation de nombreuses ONG. Il figure aussi dans la sphère médiatique, du point de vue du traitement de l'information en ce qui concerne la question migratoire (Dauvin et Siméant, 2002 ; Ollitrault, 2015).

commun alimentaire (Tibère, 2018) mais nous regroupe en mangeur·euses – temporaires pour les « établi·es » – des denrées déclassées. L'hospitalité alimentaire leur permet ensuite d'agir dans le sens d'un contre-don. Dans le même temps, elle est, particulièrement en contexte de dépendance partielle aux solidarités pour (sur)vivre, saisie comme un outil de (re)présentation. Ce fut particulièrement le cas lors du dernier événement de soutien à *L'Éclaircie*, pour lequel plusieurs femmes ayant contribué à la fabrique du livret de cuisine avaient accepté de présenter leurs recettes, après proposition de Marine. Parmi la foule, certaines d'entre elles déambulaient en expliquant avec fierté l'histoire – subjective – d'un plat devenu « national » par la migration (Hubert, 2000 ; Crenn, Hassoun et Medina, 2010). Sopio avait passé plusieurs jours à confectionner des *churchkhela*. La mise en scène d'un sentiment d'appartenance national, replaçant la Géorgie dans un paysage gastronomique dont elle est généralement absente, s'accompagne alors d'un discours valorisant le savoir-faire technique qui est le sien et vantant les mérites gustatifs d'une confiserie qui tranche avec celles distribuées dans l'aide alimentaire. De la sorte, ces femmes, tout en retournant le stigmate, prennent part à la mobilisation.

Ainsi, la défense du squat n'est pas circonscrite aux discours et pratiques ordinairement associés au domaine du politique. Elle se joue ailleurs pour ces habitantes qui se mobilisent à travers leurs cuisines et attendent surtout de pouvoir interagir en plus petits comités. Ce sont les affects développés à une échelle interindividuelle qui engagent, pour une large part, réciproquement les habitant·es et leurs soutiens – aux côtés d'autres militant·es particulièrement mobiles, qui se déplacent sans connaitre les habitant·es lors des appels à l'aide, spécifiquement dans la temporalité d'urgence maximale qu'est l'expulsion.

Du reste, la plupart de mes interlocutrices à *L'Éclaircie* raconte « compter sur Marine ». Dans les mois puis semaines qui précèdent l'injonction à quitter les lieux, cet aspect de la relation s'intensifie. Il ne s'agit plus uniquement de s'appuyer sur la *leadeuse* pour gérer la quotidienneté du squat : l' « horizon de ne plus habiter » (Breviglieri, 2002) exerce une pression manifeste sur les personnes concernées par une urgence qui atteint (de nouveau) son paroxysme. Elle débouche sur un redoublement des attentes, des espoirs, des sollicitations envers celle qui incarne, dans les méandres de l'expulsion, un rôle de sauveuse construit au fil du lien tissé entre ces personnes et en collaboration avec les pouvoirs publics locaux – particulièrement la municipalité bordelaise et son CCAS.

Dans l'occupation de *L'Éclaircie* et tout au long de la procédure juridique qui a mené vers l'expulsion, Marine a été en contact régulier avec le CCAS, propriétaire des lieux. Après la négociation d'une convention d'occupation précaire qui n'aboutit finalement pas (Chapitre 5), c'est

la thématique de l'expulsion qui donne matière à l'échange. L'espace sur lequel est localisé le bâtiment est visé par la municipalité gradignanaise dans le cadre d'un projet d'aménagement urbain et la vente est visiblement programmée de longue date au moment de l'enquête. L'affaire soulève des protestations localement, avant la réquisition qui donne naissance à *L'Éclaircie*. Des habitant·es, dont certain·es élu·es d'opposition, entendent résister en prouvant l'illégalité soupçonnée de la vente : le legs dont le lieu fait l'objet autorise-t-il les pouvoirs publics à réaliser ce tour de main ? Les municipalités bordelaise et gradignanaise sont dans le viseur de ces militant·es qui entendent défendre leur cause jusqu'au bout : ils demandent une réhabilitation du bâtiment en maison de retraite publique. Avec la réquisition des lieux et leur nouvelle fonction d'habitation pour des personnes quasi exclusivement en situation de migration, dont une majorité de femmes et d'enfants, les militant·es se rencontrent. La cause devient commune ou, du moins, ces individus font-ils un morceau de route ensemble au nom de la contestation d'un « projet à gros sous » qu'ils estiment en totale contradiction avec l'objet initial du legs d'une part et les enjeux sociaux prioritaires d'autre part. Le squat devient d'autant plus fédérateur que le projet d'aménagement urbain, impliquant la destruction du bâtiment et la coupe d'une partie des arbres du parc, est jugé en inadéquation avec les enjeux environnementaux actuels : des militant·es écologistes se greffent ainsi au mouvement de mobilisations. Certain·es d'entre eux et elles viennent décrocher le permis de démolir, affiché quelques semaines avant l'expulsion. Parce que les femmes sont majoritaires parmi les habitant·es, des militantes qui se revendiquent féministes s'emparent également de l'affaire. Dans une temporalité où les féminicides sont nombreux et abondamment dénoncés, certaines interpellent le Maire de Bordeaux : l'expulsion est décrite comme une mise en danger de ces femmes, contraire aux engagements pris par l'édile. Ainsi, *L'Éclaircie* fédère et donne lieu à de nouvelles sociabilités qui ne sont pas circonscrites aux logiques « humanitaires » mais évoluent, comme l'écrit Joachim Debelder (2020 : 16) « sur le mode de l'amitié à travers un lien intime et émotionnel avec "*quelqu'un qu'ils ont activement choisi*" ».

Par téléphone, en réunion et jusque sur *Facebook*, Marine n'hésite pas à entrer en communication avec des élu·es. Le ton monte particulièrement avec l'adjointe au maire chargée de « l'accès aux droits, des solidarités et des seniors » – son interlocutrice principale. Sur *Facebook*, à quelques semaines de l'expulsion, la militante publie un texte faisant état de la situation des habitant·es et donnant une indication sur la nature des relations entre celle-ci et les pouvoirs publics propriétaires du bâtiment squatté :

Indécence. Des élues de Bordeaux nous reprochent de « leur mettre la pression » concernant le relogement des familles sans solution (sur les 12, il en reste 3 domiciliées au CCAS de Bordeaux et qui ne sont pas prises en charge).

Hier à 1h du matin, on a dû faire venir les pompiers pour une des mamans qui fait du diabète et a des problèmes cardiaques. Le stress de l'expulsion qui approche et de se retrouver à la rue avec son bébé de 8 mois et sa petite fille de 3 ans lui provoquent de gros problèmes de tension et la nuit dernière elle n'a pas arrêtée de s'effondrer. Elle est actuellement toujours hospitalisée. Une dame inconnue m'a appelée ce matin pour me dire qu'elle avait trouvé une autre de nos mamans, paniquée et en pleurs, agenouillée par terre, complètement perdue dans un autre centre-ville.

« La pression »... Sérieusement. Oui, on vous la met, comme à tous les acteurs concernés, peu importe les étiquettes, et c'est normal. Vous souhaiteriez sans doute échanger votre place contre celles de ces mamans, vous auriez sans doute moins de pression... Arrêtez de pleurnicher et faites votre boulot. Et ne dites pas que vous ne pouvez rien faire. Ça reviendrait à dire que vous ne servez à rien et donc qu'il ne sert à rien de voter pour vous. Quand on veut vraiment trouver des solutions, on en trouve, mais c'est sûr, ça demande des convictions inébranlables et du courage... Montrez à vos électeurs qu'ils ont raison de croire en vous, vous en avez ici l'occasion.

Facebook de Marine, le 31 mai 2021

Ce texte renseigne à plusieurs endroits sur les enjeux et la gestion de l'expulsion, ici soulignés par la *leadeuse* de *L'Éclaircie*. Dans la négociation rapprochée entre celle-ci et des élu·es de Bordeaux, la municipalité s'engage à proposer un logement aux familles domiciliées au sein de son CCAS. La démarche est globalement saluée en interne par Marine et le groupe de soutien formé autour de *L'Éclaircie*, qui engage des négociations avec d'autres municipalités de la métropole bordelaise pour les familles restantes. Le mouvement de relogement de ces personnes « non papiérisées » reste cependant à la marge et la frilosité des édiles, qui s'inscrit dans le climat politique plus large d'hostilité à l'égard des « migrants », s'entremêle à des enjeux électoraux et politiques locaux. Notamment, d'une municipalité à l'autre, malgré des divergences d'étiquettes politiques qui reflètent aussi des manières d'accueillir ou non les « migrant·es » sur leur territoire, c'est traditionnellement la recherche de cohésion et la « logique de compromis » (Victoire, 2014 : 75) qui l'emportent à l'échelle de la métropole bordelaise. Une logique qui s'inscrit surtout dans des enjeux urbains économiques : il s'agit avant tout de rendre le territoire attractif, dans un jeu de concurrence internationale à l'intérieur duquel se positionne la métropole bordelaise. Les auteur·es de *Sociologie de Bordeaux* notent par ailleurs la « faiblesse des solidarités intercommunales en matière de logement social, personne ne voulant accueillir les "pauvres des autres" » (Victoire, 2014 : 102). C'est en

quelque sorte ce que l'on retrouve du point de vue des « migrant·es » et des squats. Certaines municipalités acceptent de reloger les personnes sans-papiers implantées dans leur territoire (en y étant domicilié·rs et/ou en étant suivi·es de près par des acteur·ices engagé·es avec lesquel·les les municipalités sont en interaction) dans des bâtiments dont elles sont propriétaires, sans en faire un affichage public. Elles considèrent en cela faire « leur part » et la logique en arrière-plan reste celle d'un fardeau[466] qu'il s'agit de se répartir, tout en se renvoyant la balle. Du côté des militant·es, à l'image du texte de Marine, les « efforts » des élu·es ne sont jamais à la hauteur ni des besoins concrets du terrain, ni des attentes et espoirs que certain·es de leurs électeur·ices placent en eux et elles. En cela, une partie de l'électorat de gauche, localement, se dit « déçue » de la municipalité écologiste de Bordeaux dont ils et elles attendaient bien davantage que la précédente majorité de droite : « au moins avec la droite on savait à quoi s'attendre », rabâche Marine. Ce qui est perçu comme un manque de courage de « la gauche » ajoute ainsi aux arguments qui motivent la déception et le sentiment quasi-généralisé d'être abandonné par le pouvoir politique[467]. Les quelques voix qui représentent l'opposition sont mobilisées autour de la cause du squat et de ses habitant·es « migrant·es », comme des allié·es stratégiques pouvant, sinon participer à faire basculer le rapport de force, au moins générer le sentiment de faire front face à la logique politique inhospitalière. La finalité reste cependant sensiblement la même : les relogements, se faisant au compte-goutte, ne traduisent pas l'affirmation d'une bifurcation politique allant dans le sens d'une volonté affichée d'accueillir, quand bien-même certaines municipalités ont rejoint la Charte des villes accueillantes[468]. La majorité des « migrant·es » vivant en squat reste en situation de précarités cumulées et dépendent au moins partiellement des liens créés avec les personnes et les structures qui se revendiquent « solidaires » pour assurer leur (sur)vie.

6.4.2 Être relogé·es ou non par les pouvoirs publics : processus et effets d'une décision par le haut

En février, quelques mois avant l'expulsion, les services du CCAS de Bordeaux se rendent sur place pour établir un « diagnostic social ». Des travailleur·es sociaux.ales viennent pour s'entretenir avec les habitant·es de *L'Éclaircie* et procéder à l'étude de leur situation (administrative,

[466] La rhétorique du fardeau, étudiée dans les cadres étatiques insulaires pour souligner leur impossibilité de financer seuls le coût de l'accueil (Bernardie-Tahir et Schnmoll, 2014 ; Puygrenier, 2021) se retrouve ainsi dans le cadre municipal face à l'hébergement des personnes exilées « non papiérisées ».

[467] Lors d'un entretien d'octobre 2024 avec Morgan, anciennement coordinateur de la « mission squats » de Médecins du monde en Gironde, celui-ci me raconte par ailleurs qu' « ils et elles » (les personnes « soutiens » des « migrant·es » vivant dans les lieux de vie informels) n'ont pas attendu une municipalité dite « de gauche » pour voir apparaitre ces dynamiques de relogements au cas par cas et au compte-gouttes : dans sa longue tradition de droite, la mairie bordelaise, lorsqu'elle était dirigée par Alain Juppé, avait déjà initié ce genre de pratiques.

[468] Bordeaux rejoint l'ANVITA en mai 2021. Bègles l'a rejoint depuis fin 2018. En juin 2022, Mérignac devient également adhérente.

familiale, de santé…) afin d'évaluer les possibilités d'orientation vers les services compétents et, surtout, de lancer les démarches pour un relogement éventuel. « L'aile nigériane » en est exclue. Marine raconte, lors d'une réunion sur place qui regroupe quelques « soutiens » (des voisin·es, élu·es d'opposition, dont certain·es sont membres d'associations[469]), avoir réalisé « un coup de force pour que les familles géorgiennes du centre de bâtiment soient prises en compte pour le diagnostic social ». Sans grande surprise, rares sont les solutions de relogement par voie classique et légale (accès au logement de droit commun, hébergement en CADA) qui peuvent être envisagées : ces personnes en situation de migration ont pour la plupart été déboutées de leur demande d'asile et sont catégorisées comme « irrégulières ». Leur droit au logement est ainsi amputé. Dans les coulisses de la mobilisation, la question résidentielle est alors prise à bras le corps par Marine, une fois de plus. Comme je l'écrivais plus haut, le CCAS s'engage à reloger les familles de *L'Éclaircie* qu'il domicilie mais ne dispose visiblement pas de logements suffisants pour que toutes puissent en bénéficier. Démarre ainsi une négociation / coopération en souterrain entre Marine et ses interlocuteur·ices institutionnel·less pour décider de qui sera relogé, où, à partir de quand et pour quelle durée. Les habitant·es se retrouvent, pendant plusieurs mois, non seulement suspendu·es à une décision juridique (à l'échelle collective du point de vue de l'expulsion, à une échelle individuelle du point de vue de leur projet de régularisation) mais aussi à des négociations de relogement dont ils et elles sont tenu·es à l'écart. Un flou est entretenu de la part de Marine, au départ dans une volonté de ne pas créer de faux espoirs auprès des familles qui ressentent un niveau de tension grandissant à mesure que l'été approche : à la fin de l'année scolaire, l'expulsion sera probablement orchestrée. Pour compenser le manque de possibilités de relogement institutionnel, l'ensemble des soutiens mobilisent leurs réseaux. Lors des réunions, les un·es et les autres imaginent des solutions plus ou moins temporaires ou pérennes. Des associations lancent l'idée de louer des logements vides, en se portant garantes d'un accueil controversé de personnes sans-papiers : faut-il encore trouver les logements en question et cela est visiblement ardu. À défaut de solutions en ville, certain·es proposent d'investir les campagnes. Peu de résident·es approuvent cependant cette idée, l'éloignement géographique étant souvent perçu comme un risque d'entraver le projet de régularisation du fait de l'éloignement des services administratifs compétents mais aussi du réseau développé. Les réseaux d'hébergeur·euses sont saturés mais tout de même sollicité, sait-on jamais. Dans la quête d'un évitement de la rue, le réseau squats fait lui aussi l'objet d'une revue : peut-être certains disposent d'un peu de place pour accueillir des habitant·es supplémentaires ?

[469] Dont des membres des associations militant contre la démolition du bâtiment et pour la construction d'une maison de retraite publique.

Les personnes exilées habitant à *L'Éclaircie* qui sont les mieux dotées du point de vue du réseau mobilisable, cherchent des solutions de relogement par elles-mêmes. Certaines affichent ainsi leur volonté d'indépendance vis-à-vis des militant·es : on l'a vu pour la famille de Farida, partie vivre dans une maison individuelle vacante à Pessac. C'est aussi le cas de Nancy (que je croise relativement peu), une femme congolaise qui vit au rez-de-chaussée avec ses deux enfants et qui dit clairement à Marine vouloir « se débrouiller seule », selon ce que la militante me rapporte. Cela reste à la marge. Finalement, la question du relogement des « migrant·es » fait l'objet d'un cas par cas, principalement entre les mains des majoritaires sociologiques : celles de l'administration qui détient le pouvoir décisionnaire et celles des « établi·es engagé·es » qui coopèrent et négocient avec les agent·es des pouvoirs publics, tout en recherchant d'autres solutions. Pour Marine, il faut avant toute chose mener ce qui est devenu pour elle sa « mission » jusqu'au bout et ne laisser personne à la rue. Ensuite seulement, elle se retirera pour « s'occuper un peu [d'elle] ». En attendant, elle essaie de trouver des solutions pour les personnes qui ne seront pas visées par les relogements de la municipalité bordelaise.

En squat ou dans les futurs logements du CCAS, Marine imagine des « colocations » entre des habitant·es qu'elle juge en capacité de cohabiter, dans des configurations résidentielles de proximité supérieures à *L'Éclaircie*. Son objectif est clair : il faut loger toutes ces personnes quoi qu'il en coûte, quitte à contraindre, quitte à maquiller la réalité également. À l'annonce de ces unions habitantes imposées, des conflits éclatent. Des familles refusent l'idée d'habiter ensemble dans des espaces où certaines pièces seront partagées et le revendiquent. Dépassée, Marine s'emporte. Elle ne comprend pas ces refus qu'elle juge « égoïstes » au vu de leur situation et, de manière plus globale, des difficultés qu'un nombre croissant de personnes – dont elle-même – rencontrent pour se loger. Là encore, elle exhorte les habitant·es à savoir se contenter sans rechigner ou, pour reprendre ses termes au sujet de l'alimentation (ici applicable au logement), à « ne pas faire la fine bouche ». Je comprends en creux qu'au-delà de son immense fatigue et de l'énergie qu'elle déploie sans discontinuer, la jeune femme se sent percutée, voire mise à mal dans ses aspirations anarchistes et les valeurs défendues en termes d' « auto-gestion » et d'habitat partagé pour y vivre « autrement ».

À *L'Éclaircie*, je retrouve ainsi certaines femmes en panique. Ana m'interpelle, affolée : « Marine a crié sur Giorgi. Elle lui a dit qu'il était une "mauvaise personne", parce qu'on ne veut pas partager la maison ». Marine avait pensé « mettre » la famille d'Ana et celle de Sopio ensemble dans la maison que Farida et sa famille ont finalement quittée après avoir obtenu un relogement anticipé de la part du CCAS de Bordeaux, dans une maison de son patrimoine non loin de *L'Éclaircie*. Ainsi, Marine avait décidé que les deux familles géorgiennes squatteraient ensemble, ces deux dernières n'étant pas domiciliées au CCAS de Bordeaux, donc exclues du plan de relogement.

La militante imaginait cette colocation comme allant de soi puisque les deux femmes étaient « copines » et que l'objectif premier était de leur trouver un toit. Pourtant, à cette annonce, les principaux·ales concerné·es refusent, ne s'imaginant pas partager quotidiennement des espaces jugés intimes comme la salle-de-bain et les toilettes. Cette mixité de genre extra-familiale, m'assure Ana, « ne se fait pas ». De plus, cette dernière craint le retour hypothétique de l'époux de Sopio (alors en Géorgie) en France et la cohabitation qui s'en suivrait avec ce dernier : il serait, selon elle, « toxicomane » et elle ne souhaite pas imposer cette présence à ses enfants. Giorgi et Ana tentent de l'expliquer à Marine mais leur justification ne fait pas sens pour elle. Cette dernière est à bout de nerfs. Elle se dit déçue de leur réaction et justifie la sienne face à moi, cherchant mon soutien. Elle ne voit pas comment agir autrement et commence à trouver ses cohabitant·es trop peu reconnaissant·es de ce qu'elle fait pour eux et elles. Elle me raconte ainsi, par téléphone, avoir dit à Ana et Giorgi :

> "Je vous héberge depuis un an, vous trouve à manger, des fringues, etc. et vous, vous voulez pas partager votre salle-de-bain et toilettes donc vous laissez une famille à la rue !". Je leur ai dit que j'allais plus les aider puisque c'est comme ça. Mais ils ont pas changé d'avis. […] C'est une chance qu'ils ont ! Ils peuvent pas être égoïstes !!! […] C'est une chance dans leur malchance ! Ils font des caprices de ouf !

Elle poursuit en me disant qu'elle essaie de « fabriquer une forme d'équité » mais qu'elle se retrouve à avoir des « comportement *borderline*, infantilisants » pour les ramener à « la réalité » : « Ils ont trop l'habitude d'être chouchoutés, de tout avoir gratos ! ». Elle décide, dit-elle, de « donner » la maison en question à Mariam et Narine, mères de deux enfants chacune (elles et eux non concerné·es non plus par le relogement du CCAS bordelais). Ces dernier·ères se feront expulser *manu militari* quelques jours plus tard[470]. En parallèle, lorsque le mari de Matilda est accusé de mauvais comportement suite à un conflit entre voisins dans le squat, Marine brandit la menace du relogement, leur laissant penser que leur famille sera ou non choisie en fonction de leur « bonne » conduite et qu'elle détient le pouvoir de « donner [leur] place à quelqu'un d'autre ». Domiciliée au CCAS de Bordeaux, la famille est comptée parmi celles qui seront relogées par l'institution mais l'ignore encore. Dans le flou, les habitant·es de *L'Éclaircie* se retrouvent dans une incertitude entretenue de tous les côtés. En effet, le CCAS ne se fait pas plus clair : les futur·es relogé·es sont placé·es entre les mains de la militante qui elle-même n'a pas accès à la totalité des informations. À l'aube de l'expulsion, je suis interpellée par plusieurs résident·es qui me demandent, à chacune de

[470] J'évoquais cette expulsion dans le chapitre 3, au sujet de Julia, qui était intervenue sur place.

mes visites, pourquoi ils et elles ne sont pas davantage informé·es de leur sort. Alors les jours, les semaines, les mois s'écoulent et chacun, chacune, regarde le temps passer en espérant qu'aujourd'hui sera le moment où le mystère prendra fin. N'en pouvant plus du stress que cela provoque en elle, Matilda commence à m'appeler et me laisse des messages vocaux lorsque je ne réponds pas. « Pourquoi nous laisser comme ça ? » sont les mots qu'elle prononce, souvent, pendant cette période. Elle accuse Marine et le CCAS de ne pas leur donner de renseignements clairs qui pourraient leur permettre de lever l'inquiétude. Je passe alors à son domicile et, pendant presque une demi-heure, essaie de la rassurer comme possible. Je lui explique, contre la volonté de Marine, qu'elle est « sur la liste » et que sa famille aura un logement avec certitude parce que le CCAS s'y est engagé, auprès de Marine. J'ai quelques scrupules à lancer ces affirmations, rattrapée par les constats répétitifs de « promesses » qui, régulièrement, ne sont pas tenues, tant du côté des « associatifs »[471] que des pouvoirs publics. Mais la détresse de Matilda me donne le sentiment d'un effondrement et je souhaite, à ce moment-là, pouvoir lui éviter un autre aller-retour à l'hôpital à cause de son angoisse viscérale. Finalement, Matilda, comme la plupart des autres personnes dont le relogement est prévu, devra attendre l'imminence de l'expulsion pour être relogées.

Dans ces mois puis semaines de haute tension qui précèdent l'expulsion, la militante emploie ainsi parfois son pouvoir comme moyen de contrôle des comportements des habitant·es. Le prisme du relogement devient, pour reprendre l'expression, « la carotte et le bâton » ; la récompense et la punition. En d'autres termes, Marine réaffirme la dette (Mauss, 2023 [1925]) engendrée par son engagement quasi-total auprès de ses cohabitant·es (qu'elle dit ici « héberger ») en la mettant en scène, publiquement. Recourant au registre de la culpabilité, espérant ainsi infléchir les comportements de ses interlocuteur·ices, elle va plus loin avec les femmes, mères de famille, qu'elle imagine plus sensibles à la question de l'enfantement, lorsqu'elle tombe enceinte et décide de ne pas garder l'enfant : « c'est à cause de vous que j'ai avorté ! », lance-t-elle à plusieurs d'entre elles. Aussi, Marine indique à ses interlocuteur·ices qu'ils et elles n'ont pas suffisamment « rendu » pour se désendetter. Elle qui « donne » (de son temps, de son énergie, au quotidien et même, selon ses propos, de son corps) estime qu'elle n'a pas assez « reçu » pour que l'équilibre relationnel soit atteint et menace ainsi le lien qui les unit : les remerciements verbaux, les offrandes culinaires (des femmes frappent régulièrement à sa porte pour lui déposer à manger), les « coups de main » que certains habitants lui offrent (pour bricoler à l'intérieur du squat, pour « intimider Issam »), les lessives que certaines femmes font pour Marine malgré ses refus persistant, ne sont plus jugés suffisants par la militante. Cette situation relationnelle conflictuelle (Simmel, 1995 [1908]) fait

[471] Ainsi qu'on l'a vu par exemple pour Pedro et « les promesses » de l'association dans laquelle il faisait du rugby (chapitre 4).

ressortir la facette intrinsèquement inégalitaire et dominante de ces liens : ils reposent avant tout sur le soutien que Marine leur apporte. Ainsi, effacer la frontière entre « aidant·e » et « aidé·es » (Clarebout, 2020 ; Debelder, 2020) reste une tâche particulièrement délicate, un défi constant, davantage encore dans l'urgence : si celle-ci génère de nouvelles sociabilités, elle abîme ou fragilise aussi, parfois, les liens d'amitié et de confiance qui en sont nés, rendant saillante l'asymétrie qui caractérise ces relations.

En refusant d'accepter telles quelles les « solutions » qu'elle leur propose (ou devrais-je dire, leur impose ?), les habitant·es de *L'Éclaircie* témoignent quant à eux et elles de leur non soumission à la volonté de la « cheffe », quitte à prendre le risque de rompre ledit lien : ils et elles contestent ainsi la dette que la militante leur oppose. Marcel Mauss (2023 [1925]), en théorisant l'économie du don, met au jour la force invisible contenue dans ce dernier : le « *hau* », l'esprit du don. Dans le cas des relations entre habitant·es exilé·es de *L'Éclaircie* et Marine, je dirais que cette force symbolique qui permet la réciprocité, le maintien des échanges et donc du lien, est ici remise en question par les récepteur·ices du « don » initial de Marine. En évaluant que la demande de cette dernière n'est pas recevable, ils et elles opèrent un détachement symbolique. Plus encore, certain·es retournent la dette en lui opposant le non-respect de ses engagements initiaux. Ana, par exemple, remet en cause la crédibilité de Marine face à elle et aux soutiens qui viennent sur place à mesure que se rapproche l'expulsion, à plusieurs reprises. Elle lui reproche ainsi d'avoir « menti » et de ne pas aller au bout de ses « promesses » : « elle disait qu'on allait se battre jusqu'au bout mais maintenant elle organise notre départ ! Moi je veux qu'on se batte jusqu'au bout. On va se battre jusqu'au bout ! ».

La question de l'expulsion et celle du relogement prennent, dans la manière dont elles sont politiquement traitées, des allures de secret à demi-dévoilé. Tenu·es à l'écart du processus d'expulsion et de relogement, les « migrant·es » sont d'autant plus infantilisé·es, placé·es en situation d'attente et de dépendance à l'égard des acteur·ices décisionnaires et engagé·es à leurs côtés. Là encore, face à une sélection qui semble arbitraire et injuste aux yeux des principaux·ales concerné·es, c'est une forme de mise en concurrence qui s'opère entre ces personnes et, en fin de compte, une hiérarchie. Lorsqu'il ne s'agit pas de devoir se partager explicitement les restes et les surplus, il est ainsi question de devoir se faire « sélectionner » pour bénéficier d'un relogement mystérieux. Hors circuit, ceux et celles qui ne sont pas sous l'aile de Marine mais habitent dans « l'aile nigériane » (où vivent une majorité d'homme seuls mais également des femmes et enfants), sont, comme on l'a vu, d'office exclu·es du processus de relogement. Face à l'expulsion ressortent ainsi de profondes inégalités qui ne reposent pas uniquement sur des attributs de genre, d'âge,

raciaux et ethniques[472] et des situations administratives mais également sur l'état des relations entre les « engagé·es établi·es », les décisionnaires politiques et les « migrant·es ».

6.4.3 Dans les méandres de l'expulsion : faire front, sauver sa peau

La date reste inconnue, pourtant elle approche : l'expulsion adviendra bientôt. Voilà une assertion dont tout le monde ne s'empare pas avec la même conviction. Lorsque la tension grimpe dans ses plus hauts sommets, des soupçons commencent à naître. Le flou qui entoure l'événement à venir semble ruisseler du haut vers le bas jusqu'à s'insinuer dans les relations entre les personnes venant témoigner leur soutien et les résident·es. Pour connaître la date du jour-J, Marine sait sur qui compter, même si une marge d'erreur est toujours possible. Ce sont des informations qui, m'explique-t-elle, « fuitent » de la part de « contacts » : des élu·es, des travailleur·es sociaux·les, des avocat·es militant·es, bien informé·es, qui décident de relayer discrètement l'information pour que les habitant·es et leurs soutiens puissent se préparer et affronter au mieux l'expulsion.

En possession d'un renseignement d'une telle importance, Marine, des personnes soutiens, moi-même, nous en faisons le relais auprès de celles et ceux qui vivent à *L'Éclaircie*. Ici se joue une part invisible et pourtant déterminante pour la suite des événements. La manière dont toutes ces personnes vont pouvoir se préparer à quitter le bâtiment repose en grande partie sur les quelques heures qui la précèdent. Dévoiler l'imminence de l'expulsion à celles et ceux qui se retrouveront de nouveau embarqué·es dans l'errance, fait l'effet d'une lourde responsabilité. Il s'agit de prendre garde à ne pas diffuser des informations erronées qui risquent de semer la panique, le trouble, le conflit. En cas de mauvaise information, le risque est grand, en effet, de perdre de la crédibilité aux yeux des habitant·es tenu·es à l'écart d'un processus de décision flou, difficilement palpable. C'est exactement ce qu'il s'est produit à *L'Éclaircie*.

Pour s'imprégner des enjeux et des effets de la politique d'expulsion, les pages qui suivent reprennent, en le retravaillant, un extrait de journal de terrain qui retrace, en condensé, les deux semaines précédant l'événement, puis le jour de l'expulsion et les semaines suivantes. Le ton de cette ethnographie de l'expulsion est volontairement en adéquation avec le langage qui était celui manipulé dans cette temporalité. Il a pour vocation de traduire, en quelque sorte, l' « ambiance » d'alors. Cette écriture « indisciplinée » est « fondée sur le processus » (Cvetkovich, 2012 ; Elliott 2021 : 46). Aussi encourage-t-elle « la création d'histoires partielles, fragmentées, et reconnaît les produits inachevés comme étant représentatifs de la vie elle-même » (*Ibid.* : 47).

[472] Par exemple, de manière générale, les femmes et familles sont davantage « protégées » que les hommes seuls.

Mardi 6 juillet 2021 : la première fois où l'information a fuitée.

Des dizaines de militant·es se sont mobilisé·es. On y croyait : l'expulsion serait pour demain matin, probablement aux aurores, comme d'habitude. « Quelqu'un du 115 » avait informé une militante de Médecins du monde en lien avec Marine que de nombreuses places d'hébergement avait été réservées par la préfecture : un signe habituel d'une expulsion à venir. On s'est relayé·es sur place, on a passé le temps, autant que possible. Il fallait occuper les enfants, rassurer les familles, les préparer à l'expulsion. « Quelqu'un a prévenu l'aile des Nigérians ? ». C'est Julia qui pose la question. La militante a « de la bouteille » : des expulsions elle en a vécu plein, aux côtés de celles et ceux qui habitent dans les lieux de vie concernés. Elle a l'habitude, ça se voit, ça s'entend. Elle a presque l'air blasé. Comme si ça lui glissait dessus. Je devine tout juste son empathie, surtout auprès des enfants. Elle a les traits tirés, elle fatigue, comme nous tous·tes. Pourtant, d'épuisement peut-être, elle rit. En fait, nous rions tous·tes à différents moments. Une manière de relâcher la pression. On improvise un barbecue, on boit un peu, on fume. On se détend autant que possible. On sait qu'on ne dormira pas beaucoup. Louis (un voisin devenu soutien actif ces derniers mois, militant écologiste, retraité), lui, a les yeux humides. C'est un nouveau dans le milieu. Comme moi.

La première nuit, on est resté·es là, soudé·es. Les habitant·es, on ne les voyait pas beaucoup. Entre celles et ceux qui prenaient la poudre d'escampette et les autres qui se retiraient dans l'intimité de leur foyer bientôt éradiqué. Nous, les « militant·es » (puisque c'est ce que je suis ou plutôt ce que je suis devenue à ce moment-là), on fait « des plans » pour le lendemain et les jours d'après, on se remémore d'autres expulsions vécues. Avec Julia et un homme que je ne connais pas, on finit par monter dans l'appartement autrefois habité par la famille de Farida. Les semaines passées sans vie humaine à l'intérieur ont eu raison de ce trois-pièces. Ça pue, c'est moche, sale. Dégradé. Dégradant. On se couche, on rit encore un peu. Julia finit par s'endormir. Je suppose que l'homme aussi. Moi, je n'arrive pas à fermer l'œil de la nuit. Le manque d'expérience sûrement. J'entends les rats qui courent autour. Il fait noir, je n'y vois rien et je préfère ne rien y voir. Je les imagine alors seulement et c'est déjà trop. J'empoigne mon téléphone et tente d'y prendre des notes, pour les souvenirs, parce qu'accessoirement, je suis sur le terrain. Je l'oublie pourtant. Je suis devenue militante.

Vers 5h du matin, on retrouve Louis dans sa vieille voiture à l'extérieur du squat. Lui, l'homme avec qui j'ai dormi sans connaître son prénom, Julia et moi, allons faire du « repérage », comme on dit dans le jargon. Cela veut dire qu'on va arpenter les rues autour pour voir si « les flics » (selon le terme couramment employé par mes interlocuteur·ices) sont parqué·es quelque part. Sur le parking on repère un homme qui a l'air louche. Il est 5h un peu passé, ce gars-là avance

à petits pas et scrute les trottoirs avec une loupe. Il nous dit qu'il « observe les scarabées ». La scène est invraisemblable. On se marre, encore. Julia est à demi-convaincue qu'il s'agit d'un policier qui surveille le squat de loin. On se met en route, rien à l'horizon. Le calme plat. On fait un détour par une espèce de centre de vacances tenu par la municipalité. Les locaux sont éclairés, il y a quelques fourgons dans le parking. Maintenant c'est sûr ! Ils sont là « les salauds »[473]. À siroter tranquillement leur café en attendant de venir « faire pleurer les migrant·es[474] ». « Coucou c'est le facteur », c'est ce que certains flics se sont amusé·es à dire quand un autre squat (la *Zone Libre*) s'est fait expulser, au moment de venir défoncer les habitats avec leurs massues.

Vite, vite, on rentre à *L'Éclaircie* : il faut prévenir tout le monde, ils ne vont pas tarder à arriver. Retour à la case départ : parking devant le squat. « Kiki le bûcheron » comme il se fait surnommer (un militant d'ANV Cop 21, travailleur social et jardinier d'une quarantaine d'années, habitant de Gradignan) est là, aux aguets. Il s'approche de nous. On sent une excitation. C'est l'adrénaline en fait. On se dit bonjour, on est content·es de se voir. On rigole toujours bien avec Kiki et ses histoires plus improbables les unes que les autres. Lui aussi a repéré l'homme qui scrute le trottoir à la recherche des scarabées. Furtif, Kiki part en sautillant comme une biche jusqu'à s'enfoncer dans la petite forêt d'en face. Il part pour guetter le guetteur. Et c'est reparti pour un tour, on se marre à gorge déployée. La fatigue n'aide en rien. On relâche la pression. Maintenant il faut rentrer dans le bâtiment, réveiller les habitant·es, leur dire de se préparer. La veille, en fin d'après-midi, j'avais pas mal discuté avec Ibrahim, un Nigérian venu habiter avec Akin. Il était un peu alcoolisé. Sa façon de s'approcher de moi et de m'interpeller avec un ton passablement agressif m'avait refroidie. Pourtant, on avait réussi à « sympathiser ». Enfin, c'est ce que j'avais pensé. Il voulait absolument me prouver qu'il n'était pas « sans-papiers », qu'il avait son récépissé. Il me demandait qui j'étais, j'essayais dans un anglais maladroit d'expliquer ma recherche aussi clairement que possible. Je crois qu'il m'a prise pour une assistante sociale. Il me répète à plusieurs reprises qu'il n'a « pas peur de la police », qu'ils « n'ont qu'à venir », qu'il « les attend ». Qu'il « les tuera s'il le faut ». Il me demande de lui expliquer ce qu'il se passe. Je suis, une fois de plus, déconcertée de voir l'écart d'information qu'il y a entre les militant·es (même extérieur·es au squat) et les habitant·es. J'essaie de lui dire qu'une information a fuité, que quelqu'un a su que beaucoup de places avaient été réservées au 115, par la préfecture. Que généralement cela va avec une expulsion.

[473] Le choix du mot vise à coller avec l'un des termes abondamment usités par mes interlocuteur·ices sur le terrain pour nommer les agent·es de police ou les gendarmes qui interviennent pour les expulsions.
[474] En référence au collage effectué par des militantes féministes suite à l'expulsion du squat de la *Zone Libre* « t'en as pas marre de faire pleurer les enfants Buccio ? », adressé à l'ancienne préfète de la Gironde (voir chapitre 2).

Il a l'air dubitatif. Je ne dois sûrement pas bien expliquer. Et puis on ne parle pas le même langage. Dans tous les sens du terme.

Des militant·es arrivent de plus en plus. Il pleut. On fait tourner des thermos de café et quelques biscuits. Les parents sont avertis mais la consigne est claire : il ne faut pas encore réveiller les enfants. Les heures défilent, l'attente, encore. Louis et Kiki font un second tour de voiture et retournent voir les locaux où nous avions deviné la présence policière. Ils sont reçus par le concierge. Il s'avère que la police est là en formation, depuis une semaine. Ils rentrent à *L'Éclaircie*. Dans la foulée, Marine apprend que la réservation des places au 115 a été annulée. L'expulsion ne sera pas pour aujourd'hui. Tout le monde s'éparpille.

« Interlude » : deux semaines dans le brouillard.

Cela fait fait deux semaines que le squat doit être expulsé. Deux semaines que les habitant·es – femmes, hommes, enfants – ont fait leurs valises. Elles et ils attendent que le moment vienne. L'angoisse des premiers jours laisse place à la hâte d'en finir. Certaines mères de familles quittent le squat chaque nuit avec leurs enfants pour aller dormir – ou plutôt se cacher – dans le parc d'à côté. Histoire d'échapper à la police qui viendra tôt ou tard les mettre dehors. Il y a quelques jours, un vent de panique a soufflé sur *L'Éclaircie*. En plein après-midi, Mimoza avait reçu un SMS d'une bénévole. Elle avait mal compris le message – l'écart de maîtrise d'un même langage avait encore frappé. Une question sur la date de l'expulsion à venir s'était transformée en avertissement d'une expulsion imminente. Le mot s'était passé dans les couloirs. En un claquement de doigts, des familles entières courraient pour s'échapper de *L'Éclaircie* en trainant leurs valises. Des femmes pleuraient, des enfants suivaient en essayant d'accélérer le pas. « Police, police ! » sont les mots synonymes d'angoisse qui se formaient dans les bouches de ses habitant·es en fuite. Du haut de son balcon, Marine et moi regardions la scène. Les bras m'en tombaient. Le temps de comprendre ce qu'il était en train de se passer. Nous courrions alors pour les rattraper. Marine s'égosillait : « Stoooooop ! Arrêtez ! ». La police n'allait pas arriver, il fallait « se calmer ». Elle grondait les mères de famille comme des petites filles. Elles ne « pouvaient pas faire subir ça à leurs enfants ». Elles devaient « écouter » Marine : « les expulsions ont lieu le matin très tôt ». Elle en saurait davantage en temps voulu. En attendant, il fallait essayer de garder son calme. En sanglots, le teint blafard, les habitant·es n'étaient plus en fuite. En quelques minutes, chacun·e regagnait son logement, qui ne le serait plus pour longtemps.

Pendant ces deux semaines, le réseau de soutien à *L'Éclaircie* s'active particulièrement : réunions, rassemblement, conférence de presse, communiqués, interpellations des pouvoirs publics. Les engagé·es se mobilisent jusqu'au bout. Une femme que je n'avais jamais vue, *a priori*

inconnue de tous·tes, a entendu parler de l'expulsion qui se prépare et est venue pour témoigner son soutien. Elle se met tout à coup à proposer un hébergement hypothétique chez sa mère, pour une famille. Elle essaie de sélectionner la « bonne » famille ». Elle a un coup de cœur pour Drita, cette petite fille de 6 ans que beaucoup surnomment la « mascotte de *L'Éclaircie* ». Elle essaie tant bien que mal de s'entretenir avec ses parents, Elira et Arben, qui ne parlent pas français, et leur fait comprendre qu'elle aurait une « solution » pour elles et lui. Après sa venue, Elira vient me voir plusieurs fois par jour en prononçant des mots comme « madame », « maison », « quand ? », « stress ». Je ne sais pas quoi lui répondre. Cette « dame » a simplement dit qu'elle nous « tiendrait au courant ». Nous n'aurons pas de ses nouvelles.

L'expulsion à venir laisse le goût amer d'un éternel recommencement. Marine se dit de plus en plus épuisée. Elle a hâte que tout cela s'arrête. Julia confie, encore une fois (chapitre 4), avoir la sensation d'être « une machine » : la carapace qu'elle s'est construite au fil de sa carrière lui pose question. Si son combat est intimement politique, elle se rend compte, peinée, qu'elle ne ressent presque plus d'émotions face à l'expulsion. Alors, après celle-ci, comme elle le fait dans des moments de « trop plein », elle se retirera quelques temps : « prendre du recul, partir en vacances, souffler, pour mieux revenir ».

20 juillet : la veille de l'expulsion.

Fin d'après-midi, Marine me transfère un SMS que l'avocat de *L'Éclaircie* – connu dans le milieu de la « cause des migrant·es » et des squats pour son militantisme – vient de lui envoyer : « Salut Marine, juste pour t'informer que l'expulsion de *L'Éclaircie* aura lieu demain ». On n'en sait pas davantage. Il faut vite remobiliser tous les soutiens qui avaient répondu abondamment présents lors de la fausse alerte. Je prends mon rôle à bras le corps et diffuse le message dans l'urgence : mails, *Facebook*, groupes *WhatsApp*, SMS…

Aux alentours de 21h30, Louis m'appelle. Il est avec trois jeunes femmes – des « colleuses » féministes – à *L'Éclaircie*. Il me demande si je viens les rejoindre. Je sens, encore, une forme d'excitation dans sa voix. Tout le monde est sous tension. La fatigue se fait sentir. Elle s'accumule et se mêle à d'autres sentiments sur lesquels j'ai des difficultés à mettre des mots. Sur lesquels tout le monde semble avoir des difficultés à mettre des mots.

J'arrive à *L'Éclaircie* vers 23h30. Les lieux sont assez déserts. Les familles domiciliées par le CCAS de Bordeaux ont enfin été relogées. Quelques hommes du squat d'à côté ont fait un barbecue. L'ambiance est électrique. Un couple de soutiens est présent : un élu d'opposition et sa femme. Celle-ci est en colère contre ces Nigérians qui sont « saouls et agressifs ». Ils ont osé faire

leur barbecue sur le « champ » de patates que nous avons plantées plus tôt. Ils parlent fort, ils rient fort. Ces « migrants » squatteurs-là sont regardés comme étant ceux qui font mauvaise presse au squat et du tort à la cause, par une partie des soutiens, voisin·es, qui ne savent pas quoi faire de comportements qui leur semblent étranges et étrangers. Louis penche pour un « écart culturel » et s'amuse à imaginer que le voisinage continuera à parler de ce squat pendant des années après sa fermeture, tellement il aura bousculé « leurs habitudes ».

Marine et les soutiens ont déjà fait circuler le mot : l'expulsion aura lieu demain et cette fois-ci, pas de fausse alerte. Pourtant, les habitant·es refusent d'y croire. Les familles que je connais sont recluses chez elles. Avec Louis et les trois colleuses, nous sommes face à *L'Éclaircie* et imaginons y passer la nuit. Pour être prêt·es. Ibrahim, le Nigérian avec qui j'avais discuté deux semaines plus tôt s'approche. Il est énervé. Il nous hurle dessus. L'expulsion n'aura pas lieu et, si elle a lieu, ce sera de notre faute. Il nous associe à la menace. Nous sommes devenu·es une menace. J'essaie de discuter avec lui mais le dialogue est rompu ainsi que la familiarité avec lui (Chauvier, 2006). Il est beaucoup plus grand et costaud que moi. Il empoigne un bâton de bois et, tout près, me crie au visage : « Je vais te frapper. Je vais te tuer ! Rentre chez toi ! ». Ce sont les derniers mots qu'il m'a adressés.

Nous partons passer la nuit chez Louis. Il habite tout près. Ana m'envoie quelques messages, elle essaie de temporiser, se fait médiatrice et m'explique la colère de ses cohabitant·es : « Ils disent qu'ils sont fatigués de ne pas savoir, un jour la police vient, l'autre pas […] Ils pensent que Marine ne sait rien… Je ne sais pas… On ne dort pas depuis tellement de nuits… ».

Ce ne sont pas seulement les relations entre les Marine et les habitant·es mais tous nos liens qui sont ainsi mis à rude épreuve par la politique de l'expulsion.

21 juillet : le jour-J.

4h30, le réveil sonne. Louis prépare un café pour qu'on ait un thermos sur place. Arrivé·es à *L'Éclaircie*, un petit groupe de militant·es est déjà là. Ils et elles y ont passé la nuit, résistant aux menaces des hommes en colère. Les familles sont inquiètes mais pensent que la police ne viendra pas.

À l'aube, nous devinons au loin des cars de CRS. Ils sont garés devant l'église et sont probablement en train de boire un café avant de recevoir l'ordre d'agir. J'avertis les familles. Ana est tremblante. En me montrant son cœur avec ses mains, elle me dit : « Je ne sais pas comment expliquer ce que je ressens. On a l'impression que c'est un jeu pour eux [la police, les décideurs], mais nous on ne joue pas. On est tellement fatigués. On ne dort pas depuis deux semaines ». Elle

qui quelques jours plus tôt affirmait encore « nous allons nous battre jusqu'au bout ! », veut désormais en finir avec cette attente angoissante qui lui pourrit la vie.

Une première voiture s'arrête devant le bâtiment. Ce sont des déménageurs. La police suit, rejointe par une équipe de serruriers, des huissier·ères, le cabinet de la préfecture et l'OFII. Rapidement, des agent·es de police entrent dans le bâtiment. Ils et elles défoncent les portes à coups de massues. Il est écrit « toc ! toc ! » sur l'une d'elles. Les habitant·es paniquent. « Nous », les soutiens, avons pour mission d'accompagner chaque habitant·e en étant vigilant·e à ce qu'il se passe, pour pouvoir intervenir, défendre et témoigner si besoin.

Les huissier·ères s'entretiennent avec chaque résident·es. Dans l'urgence, ces dernier·ères doivent décider quelles affaires abandonner, prendre avec soi ou confier aux déménageurs. J'accompagne Elira, Arben et Drita – que j'appellerai désormais la famille Mile. Je n'avais pas l'habitude de particulièrement discuter avec ce couple. Elira mélange des mots de français et d'albanais lorsqu'elle essaie de me parler et, généralement, je ne comprends pas grand-chose. Arben est très discret, bègue, et parle seulement quelques mots de français. La communication est, pour ainsi dire, compliquée. C'est alors avec Drita que je discute le plus. Nous procédons à cet état des lieux qui n'a rien d'ordinaire. Le couple a déjà mis de côté ses affaires, stocké un peu de nourriture dans une glacière. Ceux et celles qui ont une voiture semblent privilégié·es dans cette configuration. Les autres confient leurs bagages à des soutiens qui, pour certain·es, viennent sur place pour la première fois et sont donc des « inconnu·es » qui proposent leurs services. Sur le vif, des numéros de téléphone s'échangent, un semblant d'organisation se tricote.

À l'extérieur, face au bâtiment, des tables sont installées par les différents services. L'OFII et la préfecture notamment. Les habitant·es sont invité·es à se présenter, leur situation fait l'objet d'un rappel des possibilités légales qui s'offrent à eux et elles. Quelques hommes de l'aile nigériane, en demande d'asile, sont orientés vers des CADA. La famille Mile, que j'accompagne toujours dans ce parcours vers la sortie, se voit proposer une aide au retour volontaire en Albanie, leur pays d'origine. Elle refuse. Le père est inquiet, il me fait comprendre que la perspective d'un retour est littéralement impossible, je n'en sais pas davantage. Des bus sont affrétés par la préfecture, les désormais expulsé·es sont invité·es à monter dedans. Ils et elles seront conduit·es dans un hôtel où quelques nuits ont été financées par la préfecture. C'est à cela que se réduisent la plupart des « solutions » qui permettent aux autorités d'affirmer que « personne n'est mis à la rue » suite à l'expulsion. La directrice du cabinet de la Préfète, qui est sur place, m'affirme qu'il était indispensable d'évacuer le site. L'argumentaire est classique, il consiste à pointer des conditions sanitaires « dangereuses » pour la santé des occupant·es. Elle souligne que le relogement a été

organisé. C'est également ce qui est mis en avant depuis les débuts du squat par le Maire de Gradignan, fortement hostile à cette occupation. Lorsque je demande à la directrice du cabinet de la Préfète ce qu'il adviendra des personnes déboutées de l'asile, c'est, sans surprise, l'argumentaire légaliste qui est mobilisé : la loi prévoit qu'elles doivent quitter la France. Plusieurs familles et hommes seuls décident de monter dans les bus. La famille Mile en fait partie. Drita regarde à travers la vitre et pose sa petite main sur la fenêtre, le regard triste. Un masque chirurgical pend sous son menton et elle porte des oreilles de lapin « Lindt », probablement un « cadeau » des chocolats de Pâques. Un militant photographe immortalise la scène. Elle nous évoque un air de « déportation ». D'autres ont pris la fuite, voulant ainsi échapper au contrôle policier, à l'enfermement, à l'expulsion du pays, qui reste la crainte numéro une.

21 juillet suite et les jours d'après.

Après l'expulsion de *L'Éclaircie*, Marine est partie s'occuper d'elle. Les jours qui ont précédé la fin du squat se sont combinés avec l'ouverture musclée d'un autre lieu dans lequel elle entend vivre seule mais se confronte à une forte hostilité du voisinage. Elle reste mobilisée par téléphone mais poursuit son acte de retrait, peu à peu. Face au vide apparent, Louis et moi sommes resté·es à Gradignan, penaud·es, ne sachant pas quoi faire à présent. Tandis que nous buvons un café, je suis contactée par deux femmes ex-habitantes de *L'Éclaircie*. Ana (dont je me sens proche) et Eka (que j'ai découverte quelques jours avant l'expulsion et qui vivait dans « l'aile du milieu ») se sont réfugiées, avec maris et enfants, dans un parc voisin. Si je ne savais pas ce qu'elles et ils venaient de vivre, je pourrais les prendre pour des visiteur·euses lambda. Autour d'une table de pique-nique, les enfants jouent. Ana allaite Gabriel. Des chips et de la brioche voyagent entre leurs mains. Alors que nous sommes arrivé·es à la fin d'un cycle – l'expulsion du lieu de vie – exténué·es par cette rupture, nous avons la sensation de redémarrer une nouvelle course. Il faut être endurant·es pour affronter ces défis – nouveaux pour Louis et moi, aux allures de déjà-vu pour ces personnes installées à nos côtés. L'objectif central est d'échapper à la rue, quitte à enchaîner les solutions palliatives et éphémères. Chacun·e y va de ses idées, ses contacts. Les coups de téléphone, les messages fusent sur tous les réseaux. Nous formulons des appels à l'aide pour un besoin d'hébergement urgent. Ils sont relayés par quelques personnes que l'on a connues sur le terrain, des membres d'associations locales.

Au bout de quelques heures dans le parc et après la visite d'une femme venue déposer un peu de nourriture pour les familles qu'elle avait l'habitude de côtoyer à *L'Éclaircie*, nous sommes contacté·es par une certaine Sophie, habitante de Gradignan, la quarantaine et deux enfants. Mise au courant de leur situation a-résidentielle sur *Facebook*, elle propose d'accueillir ces deux familles

chez elle pour quelques nuits. Elle qui se sentait concernée de longue date sans avoir encore « agi », devient ainsi hébergeuse sur le vif. La proximité géographique n'est pas étrangère à son engagement : le squat et ces habitant·es à la rue étaient à quelques pas de chez elle. La fondation Abbé Pierre finance ensuite quelques nuits en hôtel. Tout cela n'a pas vocation à la pérennité. En quelques semaines, c'est un retour à la rue qui s'opère. Comme tant d'autres, ces personnes se débrouillent alors autrement. Leur voiture, un coin de trottoir, un parc (Chapitre 4). Au cours de cet été 2021, je retrouve à plusieurs reprises Louis, Sophie, Ana, Eka et leurs familles. Nous nous donnons rendez-vous dans différents coins de la métropole pour faire du repérage de maisons vides, la peur au ventre de nous faire surprendre par des « voisins vigilants » (comme l'indiquent des panneaux dans certains quartiers résidentiels). Nos entreprises, puis celles que ces deux familles réalisent seules, se soldent par des échecs. En parallèle, à ce moment-là, je reçois des dizaines de coups de téléphone, des SMS, des messages *Facebook*, de la part de personnes que je connais et d'autres, inconnues – migrantes à la rue et établi·es souhaitant « aider ». Tel couple dort dans sa voiture, telle femme âgée sous dialyse est à la rue, unetelle a fait une tentative de suicide à coup de Doliprane, ses enfants vont probablement être « placés », deux femmes se cachent dans un parc avec leurs enfants… C'est sans fin. Le mot circule, mon numéro de téléphone avec, je suis devenue l'une des personnes ressources potentielles, pour un court laps de temps toutefois puisque je me retire doucement. L'urgence est interminable, une personne relogée me semble toujours cacher une personne à la rue. Avec d'autres engagé·es, nous nous appelons aussi, pour relâcher la pression, se tenir au courant, s'entraider. Julia me dit que « pour prendre soin des autres il faut prendre soin de soi et être en capacité d'apprendre des autres », que « c'est ça, la solidarité ».

Je me rends à plusieurs reprises dans cet hôtel du centre-ville où la préfecture a financé quelques nuits d'hébergement pour une partie des expulsé·es. À l'accueil, des hommes se succèdent. Ils travaillent au Diaconat et je comprends que c'est cette association qui gère l'hôtel, en coopération avec la préfecture. Ils me racontent leur « honte » de constater les conditions inhospitalières dans lesquelles ils « accueillent » ces « migrant·es » expulsé·es. La préfecture, me dit le responsable, n'a même pas prévu de financer des repas. Pourtant, à l'hôtel, aucune possibilité de cuisiner. Seul un micro-ondes est à disposition, à l'accueil. Le responsable me dit avoir négocié et dû insister pour que, finalement, deux repas par jour et par personne soient financés. Il crée un partenariat avec *G la dalle*, un *fast-food* voisin, le seul à avoir accepté l'offre et à entrer dans les prix. Les résident·es éphémères sont logé·es à l'hôtel pour une durée variable : les hommes seuls devront quitter les lieux au bout d'une semaine. La famille Mile est également remise à la rue au bout de sept jours, sans comprendre les motifs justifiant cet écart de traitement. Les autres familles bénéficient d'une semaine supplémentaire. Midis et soirs, les mêmes burgers, les mêmes frites

surgelées, sont livrés à l'hôtel. Les résident·es sont écœuré·es et se disent inquiet·ètes pour leur santé. On me parle de diabète surtout. La parole continue de se délier. La honte que ressent le chef de service du Diaconat se fait dégout : il commence à avoir envie, me dit-il, de démissionner.

Et après ? Après, c'est cet éparpillement qui se poursuit. Chacun·e cherche à sauver sa peau, mettre sa famille à l'abri. Mariam et Narine, que j'ai conduites avec Louis chez des tiers « hébergeur·euses » pour une ou plusieurs nuits, ainsi qu'à l'hôtel après un financement supplémentaire de la Fondation Abbé Pierre, m'appellent : elles attendent une place dans un autre squat de Bordeaux, sans certitude toutefois de l'obtenir. Elles ont eu un rendez-vous avec leur assistante sociale. Celle-ci leur conseille, me disent-elle, d' « appeler Marine ». Marine ne répond plus. Elles se débrouillent autrement. Les hommes seuls de « l'aile nigériane » cherchent un autre squat. J'en croise certains dans les rues de la métropole. Pédalant sur leur vélo, ils continuent à livrer les repas ubérisés aux habitant·es du bordelais. Des réquisitions sont à prévoir mais sont, selon mes interlocuteur·ices militant·es « du milieu », « de plus en plus difficiles ». Pour autant, celles-ci semblent toujours constituer une pierre angulaire de la résistance : malgré le durcissement législatif et donc, la menace (financière notamment[475]), « établi·es » et « migrant·es » poursuivent le mouvement. Les complicités nées des mobilisations, des cohabitations, pourtant mises à l'épreuve, ne s'éteignent pas. Plus que de ruptures ou de permanences, ces liens pour la (sur)vie en exil se font continuités et discontinuités. Entravées dans leur processus d'installation, les personnes venues de pays étrangers et « non-papiérisées », habitent la métropole bordelaise et s'y lient, à la fois en furtives et de manière ostencible, entre discrétion et visibilité, selon les situations et leurs acteur·ices.

Je m'en vais ensuite. Comme d'autres, je pars pour prendre de la distance, pour digérer, pour coucher ces mots sur le papier. Ana continue de me faire le récit de leur survie sur la messagerie *Messenger* qui nous relie. Voici des extraits de nos conversations :

31 JUILLET, 23H47 :

ANA : On va entrer dans un squat cette nuit. On attend juste le bon moment.

2 AOUT, 10H55 :

ANA : Salut Sarah, comment tu vas ? On est dans le squat, près de Salome *[qui a été relogée par le CCAS de Bordeaux à Gradignan. Dans ce quartier, plusieurs maisons*

[475] Marine, comme d'autres militant·es engagé·es dans des carrières de squatteur·euses, raconte avoir déjà fait l'objet de condamnations à l'issue desquelles elle a écopé d'une amende de plusieurs milliers d'euros. Comme d'autres, la peine ne suffit pas à stopper son engagement : « je suis non solvable de toute façon ! » s'exclame-t-elle, non sans ironie.

appartenant à la municipalité bordelaise sont inoccupées]. On est dedans depuis deux jours déjà.

MOI : Ça m'a l'air d'être plutôt une bonne nouvelle, non ?

ANA : J'espère qu'on va pouvoir rester ici. On est très silencieux [discrets].

MOI : J'espère aussi. Comment est la maison ?

ANA : C'est une très petite maison, juste deux pièces.

MOI : Ok. Est-ce que vous avez des preuves [d'occupation] ? Photos, courrier, factures… ?

ANA : Oui, Sophie nous aide beaucoup…

3 AOUT, 10H49 :

MOI : Comment tu vas ? Est-ce que vous avez pu sortir de la maison ?

ANA : On veut sortir aujourd'hui, il fait très froid dedans. Giorgi et moi et les enfants on a besoin de se laver, de cuisiner quelque chose de chaud pour les enfants.

MOI : Vous n'avez pas l'électricité dans la maison ? Pas de douche ?

ANA : Non, on n'a pas l'électricité. Sophie m'a dit qu'elle viendrait avec quelqu'un qui pourra arranger ça mais il n'a pas le temps en ce moment.

MOI : J'espère qu'il pourra venir bientôt. Vous pouvez manger ou cuisiner chez Salome en attendant ?

ANA : Oui, je peux cuisiner chez elle.

MOI : Ok, j'espère vraiment que ça va pouvoir s'arranger bientôt… Comment vont les enfants ?

ANA : Ils ont vraiment froid, ils crient, ils sont vraiment fatigués. Parce qu'ils ne peuvent pas sortir depuis trop longtemps.

26 AOUT, 23H11 :

MOI : Ana, comment tu vas ? Comme ça se passe ?

ANA : Salut Sarah, comment tu vas ? On va bien. Peut-être que tu sais déjà, la police nous a mis dehors. On a mis l'électricité et exactement à ce moment, un voisin a appelé la police. Après ça, on a été à la rue. Après, une femme gentille nous

> a accueilli chez elle, à 40km de Bordeaux. En ce moment on est à l'hôtel, le même que la dernière fois, à Mérignac *[une ville de la métropole bordelaise]*. On a 10 jours ici.

En septembre, soit deux mois après l'expulsion, sa famille est finalement elle aussi relogée par la municipalité bordelaise, dans une maison en piteux état. Le couple y fera des travaux avec leur entourage, notamment Sophie (cette femme qui les a hébergés après l'expulsion) et des ami·es à elle. Plus que d'une réelle « politique de l'accueil » à l'égard des sans-papiers, cette hospitalité municipale s'ancre davantage dans une « politique de l'urgence » ou une « politique humanitaire », pour reprendre les propos de Florence Bouillon à l'égard de la politique du squat (Bouillon, 2009 : 126) : en cela, la gestion politique des squats et celle des sans-papiers, entrent en résonance. Elles racontent dans le même temps un rapport de dépendance entre les différents niveaux d'action publique (au national et au local), faits d'alignements et de distinctions. L'inhospitalité publique globale incarnée par l'État, les politiques migratoires et les politiques d'expulsions, sont ainsi à la fois corroborées par la gestion locale des squats et de leurs habitant·es (« migrant·es » notamment) et mises à distance, bien que timidement. En témoigne la dynamique de haute tension entre les expulsions (majoritaires) et les relogements (minoritaires) partiels de personnes sans-papiers, à l'initiative de municipalités qui agissent sous la pression des individus qui se mobilisent.

Conclusion du chapitre 6.

Dans ce dernier chapitre, j'ai voulu montrer comment l'« aide » (celle qui est proposée voire imposée et celle qui est demandée), initialement le principal motif de rencontre entre les « établi·es » et les « migrant·es », a évolué pour inclure des complicités, des amitiés, de la confiance et des réciprocités quotidiennes, mais revient souvent au premier plan, surtout en situation d'urgence. Le caractère inégalitaire de ces relations dévoile ainsi ses aspects plus souterrains et met au jour la forte asymétrie qui peut régner dans l'enceinte de ces bâtiments où un accueil « alternatif » au modèle institutionnel est revendiqué.

Ainsi ai-je montré la fragilité de l'utopie, entendue dans son pouvoir de « transformation de la réalité » (Mannheim, 2006 [1929] : 169, cité par Raulin, 2008 : 68). De fortes hiérarchies et des rapports de domination s'intercalent dans les squats, à différents niveaux. Des *leader·euses* charismatiques deviennent, en situation, des figures tyranniques face auxquelles les résident·es essaient de se mettre à distance. Une présence masculine, même minoritaire, peut quant à elle mettre en péril le sentiment de « sécurité » éprouvé par des habitantes : les rapports de genre traversent les squats (Le Bars, 2020). Ces lieux de vie qui sont aussi des lieux de militantisme,

témoignent ainsi des possibilités très hétérogènes de reconstruire une intimité et du poids de la présence de certains tiers devenant « insupportables » (Breviglieri, 2009).

L'idéal participatif des militant·es qui souhaitent tendre vers l' « auto-gestion » des lieux qu'ils et elles « gèrent » et dans lesquels ils et elles vivent ou sont fréquemment de passage, est mis à l'épreuve par l'accueil qu'ils et elles mettent en place pour des personnes éloignées de leurs idéaux politiques (Stavo-Debauge, 2014.). De ces situations de vie commune découlent des formes d'ébranlement des « solidarités » (Crenn, Marchiset et Techoueyres, 2024) qu'ils et elles revendiquent. Comme on l'a vu, la dimension « alternative » s'en trouve elle aussi questionnable dans la mesure où certaines modalités de la vie dans le squat rappellent la surveillance dont les résident·es de CADA peuvent faire l'objet (Kobelinsky, 2010). Ces quotidiennetés squattées montrent finalement qu'une ombre est jettée sur l'idéologie autonome lorsque des mécanismes d'enfermement et d'exclusion sont (re)produits (Spera, 2019). Ceci fait l'objet d'un questionnement pour certain·es militant·es, à l'image de Marine dont la réflexivité ne tarit pas avec le temps mais s'adapte aux obstacles qu'elle traverse. Soucieuse de « bien » faire, elle ressent de fortes contradictions entre ses aspirations à un « vivre ensemble » différemment (Péchu, 2010) et son désir d'accompagner ses cohabitant·es dont elle connait le projet d'habiter un logement conventionnel, sans, dit-elle, « leur imposer l'anarchie, ce qui serait un contresens ». Elle essaie de trouver de petits arrangements pour rendre la situation la plus acceptable possible pour elle et, espère-t-elle, pour ses interlocuteur·ices, dans un contexte où tous·tes se sentent « abandonnée·s ». Pourtant, les mécanismes punitifs et de menaces auxquels elle recourt vis-à-vis des habitant·es du squat ne dessinent pas tant une rupture qu'une forme de continuité avec le « gouvernement étatique des indésirables » (Spera, *op. cit.*).

Le terme d'abandon me semble particulièrement intéressant ici dans la mesure où il permet aussi de replacer des interactions parfois conflictuelles, des situations de violences, dans un climat politique plus global : sous couvert de « laisser faire » de la part de propriétaires institutionnels de bâtiments squattés qui « tolèrent » les occupations, voire entament des processus de négociations pour les rendre « légales », ces dernier·ères participent finalement à la production de ces cohabitations. Elles sont ainsi actrices (plus ou moins activement ou passivement) de la fabrique de ces espaces qui ne sont pas que des terreaux utopiques fertiles, des refuges où fabriquer son *home* et « faire famille » (Declercq et Jamoulle, 2016). Ils sont aussi des zones où se cristallisent de nouvelles tensions habitantes, d'autres formes de périls et de dépendances qui entraînent aussi des situations de mises au travail contraint, conditionnant même parfois l'accès à l'hébergement. Libre-cours semble ainsi être laissé à la contingence à tous les niveaux : l'alimentation et les habitations qui reposent dans ce contexte sur la disponibilité de restes et de surplus mais aussi la formation de

celles et ceux qui prennent une place de travailleur·es sociaux·ales en plus du travail militant auquel ils et elles s'attèlent jusqu'à épuisement.

Cet épuisement est partagé par les cohabitant·es qui vivent conjointement les tribulations des expulsions sans toutefois êtes soumis·es exactement aux mêmes difficultés : là se retrouve l'« effet de frontière » (Deleixhe et Vertongen, 2016) entre majoritaires et minoritaires sociologiques. Les un·es sont construits en « citoyen·nes », nationaux·ales et les autres en « indésirables », non-nationaux (Blanchard, 2013 ; Agier, 2022), avec les « privilèges » que cela comporte (Vandevoordt et Verschraegen, 2019). Les temporalités d'expulsion, si elles peuvent donner naissance à des formes de créativités dans l'urgence, rappellent aussi la fragilité des existences et ordonnent en quelque sorte aux principaux·ales concerné·es de réagir pour survivre, et de vivre, parfois, en furtif·ves. Elles participent ainsi d'une politique plus vaste de l'humanitaire qui tend à contenir les acteur·ices qui interagissent à devoir répondre aux besoins vitaux et donc à revisiter leurs relations sur un mode quasi-unilatéral : il y a ceux et celles qui « aident » et ceux et celles qui réceptionnent cette aide. Les possibilités drastiquement réduites de pouvoir « rendre » mettent alors d'autant plus à mal la dynamique de réciprocité engagée, elle-même déjà, on l'aura bien compris, prise entre des difficultés à bâtir une lutte « ensemble » (Sauvineau, 2022) et des intimations à la participation, voire à l'autonomie (*Ibid.*). Ainsi, dans les squats où je me suis impliquée parfois à en perdre ma casquette d'anthropologue, perdure une forte tension entre ceux et celles qui « commandent » et ceux et celles qui « écoutent » ou « restent à leur place » (*Ibid.*)

Pour autant, le travail militant, tricoté au travail domestique (Le Bars, 2020) et à l'exercice de l'hospitalité, montre que les résistances sont quotidiennes (Clochard, 2016) et ne constituent pas un domaine réservé aux seul·es « militant·es ». Les résident·es, qui accueillent à leur tour des personnes extérieures (soutiens et/ou proches) dans le domicile qu'ils et elles ont bricolé, arrangé, personnalisé (…), prennent part non seulement à la mobilisation mais entreprennent également de « résister aux résistant·es ».

Conclusion générale

À l'issue de ces années de terrain, j'ai le sentiment d'avoir ethnographié des luttes et des résistances quotidiennes contre le « sort le plus ordinaire qui est réservé aux migrants en Europe » (Tassin, 2017 : 209). Celle-ci s'incarne par la difficulté à accéder aux droits fondamentaux, pour à se loger et pour se nourrir comme désiré, par les expulsions, par la crainte d'être contrôlé·e par la police… et finalement, par la complexité pour les personnes catégorisées d'étrangères « indésirables » (Agier, 2008 ; 2022b), de mener non pas une « vie cinq étoiles » comme le répète souvent Ali, mais « juste une vie normale ». Pour essayer de limiter la précarité et les incertitudes, des nouveaux·elles venu·es en quête d'un statut légal et des personnes qui sont par contraste « établies », se rencontrent et tissent ensemble des liens aussi divers qu'inattendus, initialement motivés par l' « aide » mais loin de se limiter à celle-ci.

Dans cette thèse, au-delà et au travers des processus de solidarisation, j'ai ainsi cherché à cerner la diversité des façons d'entrer en relation, de se relier, de se délier (Micoud et Péroni, 2003), dans un contexte global d'hostilité à l'égard de certain·es nouveaux·elles venu·es, par les prismes entremêlés de l'alimentation et du logement. Ceci m'a conduit à considérer à la fois les questions relatives à l'engagement et aux mobilisations, et celles liées aux résistances et aux routines et pratiques (co)habitantes quotidiennes, pour mieux comprendre les évolutions des configurations sociales (Elias, 1991) dans lesquelles sont prises toutes ces personnes. Cette anthropologie urbaine des liens s'est donc située au croisement des travaux sur les mobilisations sociales pour et avec les personnes migrantes, des études sur les squats et de celles portant sur l'alimentation considérée dans son spectre large, de la fourche à la fouchette (Corbeau, 2000).

En montrant comment j'ai moi-même été « prise » dans un réseau en permanente reconfiguration (Elias, 1991), j'ai d'abord voulu donner des indications sur l'embarquement et l'implication de l'anthropologue, condition *sine qua non* à mon accès à des données fines de première main. Ma méthodologie, la manière dont j'ai pu affiner le sujet étudié et construire une mise en problématique – autrement dit l'épistémologie – ont ainsi été indissociables. Mon engagement dans le projet de recherche *FOOD2GATHER – Exploring foodscapes as public spaces for integration* ne m'a pas contraint dans mes choix scientifiques. Au contraire, ce dernier m'a conduite dès le départ à m'interroger sur les termes employés, dans les instances européennes, pour évoquer les questions relatives à la présence de personnes nouvellement arrivées en Europe : de quoi la prégnance de la notion d' « intégration » était-elle le sens ? L'alimentation serait-elle forcément un endroit de

convivialité ou au contraire de contrainte ? Ceci m'a convaincue encore davantage de la nécessité de m'imprégner des catégories de sens et des représentations des personnes que j'ai rencontrées. Pour ce faire, la voie ouverte par ce projet européen inscrit dans les Humanités (Héranet : *Humanities in the European Research Area*) en matière de co-construction de la science avec des personnes extérieures au milieu académique, m'a été particulièrement fructueuse. La créativité et la dimension sensible (Pink, 2009 ; Mekdjian et Olmedo, 2016) ont été constitutives de cette démarche et approfondies par le biais de ma participation au projet *Espace en partage : la métropole à l'épreuve de l'accueil* (2020, Forum urbain). Cette pratique d'enquête a ainsi été marquée par ma propre mobilisation aux côtés de mes interlocuteur·ices, combinée à des réalisations créatives (photographies, film documentaire, carte sensible). Ces réalisations ont favorisé la co-production du savoir, tout en mettant à distance l'injonction à se raconter (Fassin, 2008 : 11 ; Grard, 2008 ; Mekdjian, 2016) par laquelle sont singulièrement concernées les personnes migrantes en quête d'une régularisation. Cette posture ethnographique a pour moi été indétachable de la possibilité de mener une enquête en « terrain sensible » (Bouillon, Fresia et Tallio, 2005). Avec le recul, je me suis rendu compte que cette volonté de « co-construire » ne faisait pas uniquement état d'une éthique et d'une politique de la recherche. Elle reflétait en quelque sorte l'ambiance générale dans laquelle je baignais aux côtés de certain·es de mes interlocuteur·ices – les « engagé·es » auprès des personnes migrantes vulnérables en particulier. Cette « ambiance », m'apercevais-je au fil du temps passé ensemble, puis de ma prise de distance avant d'entamer l'écriture de cette thèse, consistait, pour ces personnes (et donc moi avec elles !), à contrebalancer le sentiment pesant du maigre accueil, voire de l'hostilité ouverte, globalement réservé aux nouveaux·elles venu·es jugé·es « indésirables » (Agier, *op. cit.*). L'engouement pour le « faire ensemble » était quasi généralisé parmi celles et ceux devenu·es mes ami·es, tantôt exilé·es, tantôt camarades de lutte, tantôt les deux à la fois. Ils et elles l'enrobaient du vocable des « solidarités » – le tout situé au sein d'un État inhospitalier (Fassin, Morice, Quiminal, 1997). Les interactions vécues s'articulaient notamment autour de la question administrative (des « papiers »), résidentielle et alimentaire. Ainsi, me suis-je interrogée sur les arts de cohabiter unissant ou désunissant des personnes aux parcours biographiques, aux idéaux et aux valeurs hétérogènes. Comment toutes ces personnes vivaient-elles ensemble ? Quels liens créaient-elles dans, autour ou à partir de bâtiments « occupés », « habités », « réquisitionnés », ainsi devenus des « squats » ou « lieux de vie » ? Quels rôles jouaient l'approvisionnement alimentaire, la cuisine, la commensalité, dans le (mé)tissage (Étien et Tibère, 2013) de ces liens ? Comment l'acte alimentaire permettait-il à des personnes très différentes de prendre place dans une toute petite partie de la société française (*Ibid.*) ?

Parce que le vocabulaire des « solidarités » avait quelque chose de surplombant sur le terrain, j'ai ensuite procédé à une réflexion basée sur une mise en dialogue d'auteur·es ayant travaillé sur des sujets proches. Ceci m'a permis de prendre du recul face à une notion aux contours flous, tout en replaçant mon travail dans un contexte historique de traitement politique des migrations et d'un État qui n'est plus tant protecteur que menaçant (Abélès, 2006 ; Agier, 2022b ; Le Courant, 2022). L'état de l'art scientifique que j'ai réalisé m'a aidé à poser les jalons de l'anthropologie des liens que j'ai souhaitée entreprendre. En partant des travaux jugés fondateurs de Durkheim (1893 [2013]) sur la notion de « solidarité », j'ai pu retracer le fil de la construction de l'État « social » en montrant comment le nationalisme méthodologique a freiné la prise en considération, dans la recherche française en sciences humaines, des questions migratoires. En parallèle, la prise en compte du volet public de la « solidarité » orchestrée par l'État au long du XXème siècle a montré comment une forme de préférence nationale (Abdallah et Dewitte, 1996 ; Noiriel, 2024) est historiquement mise en œuvre par ce dernier. Dans le cadre de l'État-nation et des politiques qui s'emparent de « la vie » (Fassin, 2018), on voit ainsi comment certaines personnes migrantes font l'objet d'un traitement différentiel, au rabais. Les travaux sur le logement des (im)migrant·es (Pétonnet, 1968 ; 1979 ; 1982a ; de Rudder, 1983 ; Bernardot, 2005 ; Lévy-Vroelant, 2004 ; 2006 ; Blanc-Chaléard, 2016) en donnent un riche aperçu critique, historiquement documenté, démontrant la connexion établie entre « migrations » et « sans-abrisme » (Eloy et Lièvre, 2023). L'alimentation en lien avec les migrations, dont les chercheur·es en sciences sociales ont davantage tardé à s'emparer (Crenn, 2012), révèle également que les personnes (im)migrantes ont eu historiquement recours à l'aide alimentaire (Gueslin, 2004 ; Brodiez-Dolino, 2018 ; Retière et Le Crom, 2018), mais sans que leurs préférences alimentaires ne soient prises en compte (Fourat, 2020). Ces dernières sont la plupart du temps un impensé impensable (Crenn et Delavigne, 2020), à l'exception de quelques situations (lors d'ateliers cuisine par exemple) où elles deviennent momentanément une source d'« exotisme » « gastronomisable » (*Ibid.*). Le durcissement des politiques migratoires depuis 1974, la volonté de contrôle des « flux », la montée du discours populiste porté par le Front National dans les années 1980 (Bonnafous, 1991), puis les politiques de fermeture qui ont cours en France et en Europe depuis les années 1990, continuent de « produire » le refoulement de la figure d'étranger·ère (Althabe, 1985 ; Cossée, Lada et Rigoni, 2004). Dans ce contexte mouvant, les travaux sur les résistances (Scott, 1985 ; 2009) et les mobilisations collectives (des personnes migrantes et de celles et ceux qui s'engagent à leurs côtés) m'ont aidé à définir les contours de ma propre recherche, tout en replaçant la diversité des acteur·ices que j'ai fréquenté·es (majoritaires et minoritaires sociologiques) au centre de mon propos. La « solidarité » y figure abondamment mais est toutefois peu définie. La notion

d'hospitalité lui est parfois préférée mais toutes deux sont souvent articulées l'une à l'autre (Agier, 2018 ; Agier, Gerbier-Aublanc et Massion Diez, 2019 ; Gourdeau, 2019a et b), surtout lorsqu'il est question d'analyser les mobilisations à la fois « intimes et politiques » (Babels, 2019) produites depuis la « crise » des politiques migratoires de 2015 (Agier, 2018 ; Lendaro, Rodier et Vertongen, 2019). Ces travaux montrent à quel point la théorie du don de Marcel Mauss (2023 [1925]) est réactualisée (Copans et Adell, 2019) et toujours aussi féconde pour penser ce qui relie les individus entre eux. En revanche, d'autres études donnent à comprendre comment la question de la réciprocité est rendue particulièrement complexe du fait d'un État qui « affame » (Doyen, Keyhani, et Lécuyer, 2018) et qui choisit de faire de l'aide alimentaire un outil de gestion de la pauvreté englouti dans des logiques capitalistes (Bernard de Raymond et Thivet, 2021 ; Bonzi, 2023). Dans ce contexte, l'ensemble de ces travaux s'emparant des luttes construites pour et/ou avec et/ou par les personnes migrantes renseignent finalement sur les métamorphoses du rapport que les « établi·es » et les « migrant·es » entretiennent à l'État (Abélès, 2006). Ainsi, leur agir-politique se déploie dans un monde incertain caractérisé par le déclin de l'État social et l' « émiettement » d'une aide d'urgence (Retière et Le Crom, 2018) qui tend à contraindre à la « survie » et à contenir l'action dans un registre « humanitaire ». Si, de toute évidence, la « solidarité » de l'État se réduit à une peau de chagrin, des personnes établies en France décident donc de se mobiliser en prônant « leurs » manières d'incarner « la solidarité ». Ce chemin parcouru au travers de nombreuses recherches essentiellement françaises ne suffit pas cependant à rendre compte de la richesse, de la singularité, de la fluidité des liens qui se font, se renforcent, se fragilisent et parfois se brisent entre des personnes « d'ici et d'ailleurs » (Quiminal, 1991). C'est donc au-delà des « solidarités » que j'ai voulu explorer l'ordinaire des liens en préférant m'intéresser aux cohabitations (Bouillon, Mauron et Pichon, 2022) dans et au-delà des squats, en tenant compte du manger.

Proposer une anthropologie des liens dans un contexte d'imbrication des « situations critiques » (Fassin, 2022) a ensuite nécessité de comprendre pourquoi et comment les personnes avec qui j'ai vécu se rencontrent, sans forcément l'avoir programmé ni anticipé. J'ai d'abord introduit les militant·es qui se revendiquent « anarchistes » et « squatteur·euses », en faisant la genèse d'un collectif s'imposant dans le paysage local de la « zone grise » (Roche, 2021) de l'accueil des personnes exilées. Celles et ceux qui s'engagent initialement au nom des squats, du droit au logement et tentent d'exprimer dans ces espaces habités des manières de vivre différemment, cohabitent ainsi avec des hommes, des femmes, des *mijeurs* et des enfants, selon les lieux, et deviennent des acteur·ices de la « cause des migrant·es ». Ainsi sont-ils et elles en contact avec des personnes engagées auprès des « migrant·es » dans d'autres registres (aide alimentaire, juridique, santé, soutien scolaire, sport…), qui rejoignent les squats pour continuer à exprimer leur soutien.

Sans nécessairement être de fervantes défenseuses de ces lieux de vie en tant que tels, ces dernières rejoignent la dynamique de lutte contre les expulsions : les squats sont devenus des habitats légitimes voire emblématiques à leurs yeux, au sein d'un État qui refuse de manière ouverte d'accueillir. En considérant la centralité de l'alimentation tant dans l'établissement d'une dynamique collective au cœur d'un squat, que des parcours individuels, j'ai ensuite voulu interroger plusieurs aspects du *foodscape* bordelais dans toute sa complexité en intégrant le cadre global. Cela m'a permis de replacer au cœur de l'analyse les subjectivités des personnes minorisées, puis de prendre en compte la question de l'aide alimentaire en montrant que celle-ci représente un commun d'expériences pour mes interlocuteur·ices « migrant·es » qui sont « pris » dans ces « solidarités » mjoritaires. En effet, tout en étant mangeur·euses de ces denrées de seconde main, les « migrant·es » sont aussi d'indispensables bénévoles (Bertheleu et Perraudin, 2020 ; 2023) des associations d'aide alimentaire. Ainsi participent-ils et elles au maintien de la « paix sociale » obtenue par la limitation du risque d'un « scandale de la faim » (Bonzi, 2023). J'ai pu montrer à la suite que, parmi les nouveaux·elles acteur·ices faisant des squats des espaces qui permettent de mettre un droit à la ville en acte (Aguilera et Bouillon, 2013), figurent des bénévoles de l'aide alimentaire désireux·ses de se relier autrement. Ceci m'a permis de pointer le malaise ressenti par ces personnes, « petites mains » d'un système alimentaire pris dans des logiques marchandes que certain·es commencent, même timidement, à questionner. À l'inverse, des personnes totalement étrangères aux mondes de l'aide alimentaire se rattachent à des dynamiques qui consistent à distribuer de la nourriture, à la fois pour alimenter les corps et les relations – choses rendues particulièrement complexe en temps de pandémie. Finalement, derrière les « solidarités » revendiquées, les personnes réunies dans et autour des « lieux de vie » et contre leurs expulsions, créent des liens de soins qui s'ouvrent sur différents registres affinitaires. Des amitiés (Bidart, 1997 ; 2010), des parentés quotidiennes (Weber, 2013), des complicités parfois inattendues, y compris entre militant·es et élu·es, font de ces espaces des « niches de vivabilité » (Hoggart, 1970) dans lesquels des formes d'utopies se concrétisent : il est question, particulièrement pour les personnes investies dans des carrières militantes, de faire société autrement, avec les personnes en quête d'un statut légal. Les squats de « migrant·es » qui sont « gérés » par des militant·es deviennent aussi de nouvelles centralités minoritaires et politiques dans lesquelles s'expriment un « cosmopolitisme d'en bas » (Appadurai, 2013). Pensés (et revendiqués) par leurs initiateur·ices comme des lieux exemplaires (Micoud, 1991) des idéaux libertaires, les squats se font aussi espaces moraux dans lesquels des frictions sont, dès le départ, tapies dans l'ombre. Quid de la « bonne » manière de militer, de cohabiter, de cuisiner, de distribuer de l'alimentation, d'être en relation entre engagé·es établi·es et

avec ces personnes venues du monde entier et qui ne partagent pas les mêmes revendications dites « anarchistes » (Graeber, 2018 [2006]) ?

En décortiquant les parcours de plusieurs personnes poussées à l'hypermobilité et l'errance, j'ai voulu montrer, à la suite, de quelles manières ces dernières continuent tant bien que mal à trouver des ressources – relationnelles notamment – pour faire face à ce que beaucoup nomment alors la « survie ». C'est ici que les « débrouilles », articulées à la constitution de réseaux (Katuszewski et Ogien, 1978 ; Elias, 1991 ; Hily, Berthomière et Mihaylova, 2004), témoignent des manières d'apprendre à se déplacer dans l'espace urbain et à s'y créer des zones de répit, en habitant la ville, même dans l'incertitude et la précarité. La complicité créée entre plusieurs de ces personnes et l'anthropologue a aussi ouvert un espace à l'expression de plaidoyers (*via* un film, une carte sensible, la photographie, parfois dans des situations d'entretien ou de préparations de repas sous leur égide) rappelant leur agentivité, et dans lesquels mes interlocuteur·ices affirment leur intention de s'établir en France (Fogel, 2020). Leurs quêtes d'installation, qui révèlent des situations de dépendance plus ou moins intenses aux initiatives dites « solidaires », renseignent aussi sur l'entrée de mes interlocuteur·ices dans l'illégalisme (Péchu, 2010) que représentent les squats. Une nouvelle centralité s'est donnée à voir dans l'enquête : celle des « guides », multiples, qui « orientent » vers les squats et les autres lieux constitutifs des carrières de survie (Pichon, 2007). Des liens de transmission dans la « galère » sont construits dans la société d'installation, entre des personnes minorisées. Ces dernières investissent des (non) lieux (Augé, 1992) dans lesquelles elles se retrouvent entre ami·es, famille, parfois nouveaux·elles compagnon·nes rencontré·es sur la route, à la gare, dans une file d'attente des services administratifs gestionnaires de l'asile… En rusant de concert, elles s'attachent à rendre la (sur)vie sans domicile la plus tenable possible. En dehors des réseaux majoritaire, certaines personnes, comme Berlinda, retrouvent des ami·es dans le centre commercial d'*Auchan*. La jeune femme devenue indépendante par la migration (Fogel, *op. cit.*) s'en saisit comme d'un espace où circuler en anonyme pour se sentir en sécurité, se mettre à l'abris du froid et de la pluie. En même temps, aux côtés des personnes avec qui elle a créé des affinités électives, elle en fait un nouveau lieu de sociabilité lui donnant accès, *via* la mise en commun de menues ressources financières, à une alimentation meilleure à penser que celles des « restaurants solidaires » où elle s'est rendue. Cette nourriture, jugée peu satisfaisante (Fourat, *op. cit.*) par la plupart de mes interlocuteur·ices qui en ont dépendu au moins partiellement sur des durées variables, correspond mal aux manières dont ces personnes s'identifient : elles n'ont « pas de goûts pour [eux et elles] » (comme le disait Sekou). Parfois sans autres choix que de composer avec, des personnes expriment tout de même leur subjectivité (même au rabais) en sélectionnant les endroits où la nourriture est estimée meilleure ou moins pire, là où une ration de piment est

distribuée. Comme le signifie Ali dans le court-métrage réalisé ensemble, *There is no time*, le sentiment d'être « bloqué·e » dans le temps et dans sa vie (Agier, 2011 ; Le Courant, 2014) s'accorde ainsi à des formes de nostalgies d'un temps d'avant, au « mal du pays » et des proches laissé·es derrière soi, qui s'expriment aussi par le culinaire. Dans ces parenthèses d'hypermobilité contrainte et tactique, bien des lieux deviennent des abris temporaires dans lesquels mes interlocuteur·ices m'ont raconté s'être caché·es, avoir dormi et mangé seul·e, entre ami·es, connaissances ou en famille… Dans des salles d'attente, des parkings sous-terrain, à la gare, à l'aéroport, à l'hôpital, ou encore, sur un banc ou sous un arbre le long de la Garonne, « Bordeaux la magnifique » (selon une agence de voyage) regorge d'interstices témoins de la « condition cosmopolite » (Agier, 2013). Pedro et ses parents, Ali, Ana, son mari et leurs enfants, et tant d'autres personnes minorisées venues de pays étrangers, arpentent la ville en essayant de s'y faire une place. Dans les temporalités à la rue pensées et racontées comme de la survie, ils et elles m'ont semblé se déplacer entre les différents lieux de distributions alimentaires, un caba de victuailles sous le bras, ou les poches remplies des restes du petit-déjeuner pris aux Resto du Cœur, davantage en furtif·ves qu'en flâneur·euses.

Dans ces circonstances, l'arrivée dans des squats « gérés » par des militant·es qui orientent leurs actions vers l'accompagnement social et l'hébergement d'urgence, est vécue par certain·es personnes migrantes comme l'horizon de la poursuite du projet d'installation, déjà entamé mais entravé, avec, espèrent-ils et elles, davantage de stabilité. Même lorsque les nouveaux·elles venu·es ne peuvent pas systématiquement recréer un espace à eux et elles en leur sein, ces bâtiments n'en sont pas moins des zones de répit (Bouillon, 2003 ; 2009) et de rencontres permettant de rompre au moins pour un temps avec la furtivité qui caractérisait une vie « à la rue ».

En invitant les lecteur·ices à pénétrer au cœur des squats, j'ai pu ensuite montrer comment ces habitats peuvent finalement devenir des espaces de cohabitation et d'en-partage, permettant aux personnes qui y vivent de développer de nouveaux sentiments d'appartenance et d'y recréer un « chez-soi ». Les marges se révèlent ainsi dans leur potentiel utopique. L'alimentation est partie prenante de ces dynamiques et donne à voir les expressions créatives dans l'agencement de la vie quotidienne, dans les routines habitantes, entremêlées aux mobilisations contre l'expulsion. Dans le squat du *Gars Rage*, des hommes devenus « responsables » deviennent « chefs cuisiniers », nourrissent, guident à leur tour les nouveaux arrivants et les bénévoles établi·es venu·es contribuer à l'existence d'un lieu devenu symbole d'espoir : il était possible de « vivre ensemble » autrement et, comme le disait Ali, « d'oublier qu'on était migrants ». Dans cette configuration du quotidien, le squat était vécu comme une bulle de protection (toute relative) face à la double menace de l'expulsion (Aguilera, Bouillon, et Lamotte, 2018 ; Le Courant, 2022). Pour certains hommes qui

souffrent de solitude affective, le squat (dans certaines temporalités) joue un rôle clé. Ainsi, ces lieux peuvent-ils également être vécus et donc regardés comme des centralités émotionnelles (Diasio et Vinel, 2012) qui s'expriment dans la matérialité du dormir et du manger (et rompre le jeûne lors du ramadan), mais aussi du faire la fête, de danser, se tenir près les un·es des autres, se toucher, se regarder dans les yeux, rire, pleurer, se draguer… L'effervescence vécue lorsque l'espace habité est traversé par de nombreuses personnes devenues des « ami·es », des « potes », des « frères », des « sœurs », s'étire alors à l'extérieur du bâtiment. Certains de mes interlocuteurs ayant vécu au *Gars Rage* font corps avec une nouvelle aisance dans l'espace urbain (ses rues, places publiques, bars, cafés, pistes de danse…) qu'ils s'approprient peu à peu, sans être ni se sentir relégués aux seuls lieux dans lesquels ils sont catégorisés de « bénéficiaires ». Un sentiment d'appartenance commun et nouveau s'est ainsi épanoui, même dans l'éphémérité du squat (Bergeon, 2014). Le partage en cuisine de plats (re)composés avec les contraintes de la disponibilité alimentaire semble alors s'étirer vers la construction, même fragile et incertaine, d'une forme nouvelle d'en-commun (Tibère, 2018). Les personnes qui ont participé à la dynamique collective du squat, devenu pour une période un « haut lieu » (Micoud, 1991) des mobilisations dites de « solidarité » avec les « migrant·es », m'ont en effet semblé commencer à créer une histoire commune fondée sur le désir de faire société en contournant les logiques de mises à l'écart d'une partie de la population. La question qui s'est posée à moi, *a posteriori*, était de savoir si la disparition de ce squat en tant qu'espace concret de rencontre et de partage, allait signer, ou non, le maintien de l'espace abstrait par lequel ces personnes pourraient continuer à penser leur nouvelle identité collective (Tibère, *op. cit.*). La réponse, qui mérite d'être nuancée, a commencé à m'apparaître après l'expulsion du bâtiment et la fin des *Chorbas sans frontières*. Je vais y revenir.

Pour d'autres personnes, rejoindre un squat symbolise l'opportunité retrouvée de faire famille (Declercq et Jamoulle, 2016) tout en créant des liens de voisinage (Morel, 2005). Autour d'une table où sont disposés des restes et des surplus dont se délestent des supermarchés ainsi défiscalisés, des mangeur·euses mé-tissent (Étien et Tibère, *op. cit.* ; Corbeau, 2000) des liens d'entraides et des coopérations. Mais, parce qu'ils et elles sont bien souvent contraint·es de se partager des « miettes », ils et elles se querellent aussi. Certain·es se sentent envahi·es par des sentiments de honte, de gêne, de colère aussi, de se voir agir, comme le disait Salome, en « rats de laboratoire ». Ainsi, ces personnes destinataires de cette nourriture de relégation sont placées en concurrence au cœur du « marché de la faim » (Bonzi, 2023). Les créativités, les ruses, combinées au désir de retrouver des saveurs familières tout en les réinventant (Hobsbawn et Ranger, 2006 [1983]), à l'image du *khachapuri* d'Ana, prennent alors un sens aigu dans le cadre des expériences de l'exil. La cuisine fait lien entre les membres d'une maisonnée, avec les voisin·es mais aussi avec la

société majoritaire lorsque les « soutiens » rendent visite aux habitant·es, armé·es le plus souvent de denrées issues de la grande distribution. En « passeuses de mémoire » (Adell, 2011b), certain·es femmes participent ainsi à la mise en circulation (et peut-être, à une patrimonialisation par le bas [Crenn, 2020a]) de plats devenus « nationaux » en migration et traits d'union dans l'installation.

Pour terminer, j'ai exploré d'autres facettes des liens à l'intérieur de lieux de vie dans lesquels des hiérarchies et des relations de domination rendent l'ambiance lourde, voire insupportable, mettant au jour des violences qui s'articulent autour de l'accès au garde-manger, de la peur des rats qui dévorent la nuit les quelques réserves secrètement conservées ou laissées sur les tables des salles collectives, des intrusions dans les espaces où une fragile intimité est construite, de la détention ou non de « papiers », de l'accès à la citoyenneté légale et, dans certains cas, de l'âge ou du genre. Par moment, le désir de s'échapper de ces endroits devient premier pour mes interlocureur·ices migrant·es. Ainsi, l'horizon de l'en-commun (Tibère, 2018) parait bien éloigné : la destruction d'un bâtiment, le délitement d'un collectif militant, le chamboulement des quotidiennetés habitantes met à mal les fondations déjà friables d'un imaginaire source d'une identification collective. Face à des comportements jugés « irrespectueux » de la part de *leaders* « pesant·es » (comme le dit Ali), voire tyranniques, il s'agit alors, pour eux d'opérer une mise à distance physique et/ou symbolique. Pour certains, il est aussi devenu nécessaire de couper les liens pour se préserver, se protéger et pour réaffirmer son irréductibilité à un statut de subalterne. Le tout, sur fond d'un sentiment d'esseulement voire d'abandon de la part des autorités publiques et dans certains cas, des acteur·ices associatif·ves, à la fois chez les personnes établies et chez les personnes migrantes.

Ce travail doctoral a ainsi pu mettre en évidence des phénomènes d'épuisement vécus non seulement par les personnes établies engagées, mais par celles et ceux qui se relient à elles et n'ont pas nécessairement les mêmes attentes ni manière de « faire ensemble ». Toutes ces personnes qui se retrouvent à cohabiter, à dormir parfois dans la même pièce sans se connaitre, à devoir partager des restes et des surplus alimentaires en concurrence et souvent déjà abîmés voire périmés, composent autant qu'elles le peuvent avec les contraintes dans lesquelles elles sont prises. A la gestion de la promiscuité, des « humeurs » des un·es et des autres, des incompréhensions liées par exemple à la « sécurité sanitaire » des lieux, s'ajoute la confrontation de tous et toutes à la politique d'expulsion, aux incertitudes et à la sensation d'un éternel recommencement. Les logiques institutionnelles sous-jacentes encouragent les « engagé·es » à accompagner les personnes venues de pays étrangers dans leur installation. Plus encore, les pouvoirs publics se reposent en partie sur ces personnes pour assurer, *a minima* le maintien en vie des étranger·ères précarisé·es. Ils incitent en parallèle les nouveaux·elles venu·es à devoir prouver leur « intégration » dans une logique méritocratique de l'obtention d'un statut légal. Et parce que ce sont les mêmes logiques qui

répriment l'illégalisme des squats, les « résorbent » sans succès, qui procèdent à des contrôles d'identité (…), elles provoquent par moment l'effet d'une politique schizophrène. Les conséquences se lisent sur les états de santé physique et parfois psychique de toutes ces personnes, qui verbalisent leur « fatigue » et leur « stress », la nécessité parfois (pour celles et ceux qui le peuvent) de se retirer quelques temps et, finalement, la détermination à poursuivre le « combat » engagé.

L'utopie que certain·es pensent en train de se faire – et dans laquelle la provenance de la nourriture n'est encore que faiblement interrogée – prend ainsi des allures fortement contrastées, elle bascule dans un autre registre, elle vacille. Pris dans un contexte politique où l'urgence est paradoxalement entretenue, les processus de solidarisation reproduisent parfois les logiques d'exclusion orchestrées par l'État (Spera, 2019). Malgré les affirmations « anarchistes », « auto-gestionnaires », et la volonté d'abolir les rapports de domination, les comportements des minoritaires font l'objet de moralisation et de stigmatisation, renvoyant à la construction d'une « hiérarchisation morale des cultures » (Streiff-Fénart, 2023). Dans certaines situations, le lien de subordination devient même, on l'a vu, particulièrement violent. À l'intérieur de ces squats, des personnes revendiquent un comportement anarchiste, tandis que d'autres se retrouvent « prises dedans » de fait. On peut alors se demander si ces formes d'expériences anarchistes ne sont pas en réalité produites par l'absence de solidarité d'État vis-à-vis des exilé·es et la prégnance d'un modèle ultralibéral ? Dans une perspective anarchisante contemporaine, je constate que les personnes qui s'en réclament se posent aussi la question (quasi-rhétorique) de savoir s'il suffit de déconstruire un héritage historique lié au processus de colonisation et les rapports de domination qui en découlent, pour s'en émanciper. On observe ainsi une réalité bien évidemment complexe et qui ne répond pas à la facilité d'un découpage artificiel entre « héros » et « victimes ». Les cohabitations dans lesquelles je me suis insérée en témoignent. Les squats sont ainsi des niches cosmopolites où se forment (se transforment, se défont) de nouveaux liens et de nouveaux engagements. Ils entretiennent des relations étroites avec une diversité d'autres lieux ordinaires du politique (associations d'aide alimentaire, terrain de rugby, domiciles de tiers) dans lesquels se jouent non seulement l' « accueil » des exilé·es, mais la possibilité, pour des personnes très différentes, de se créer une nouvelle place, même fragile et temporaire, dans la société. Ensemble, ces personnes disent résister non seulement à l'inhospitalité publique mais à un climat global « qui fait peur », relatif à « l'état du monde » : montée des extrêmes droites, paupérisation grandissante, pollution, virus mortel, guerres… dessinant l'horizon d'un destin commun que ces personnes, par les connexions qu'elles créent, essaient de rendre meilleur ou moins pire, dans une tension entre convivance et survivance (Abélès, 2006). Ainsi, elles disent espérer montrer, à travers leurs complicités, qu'il est possible de penser et

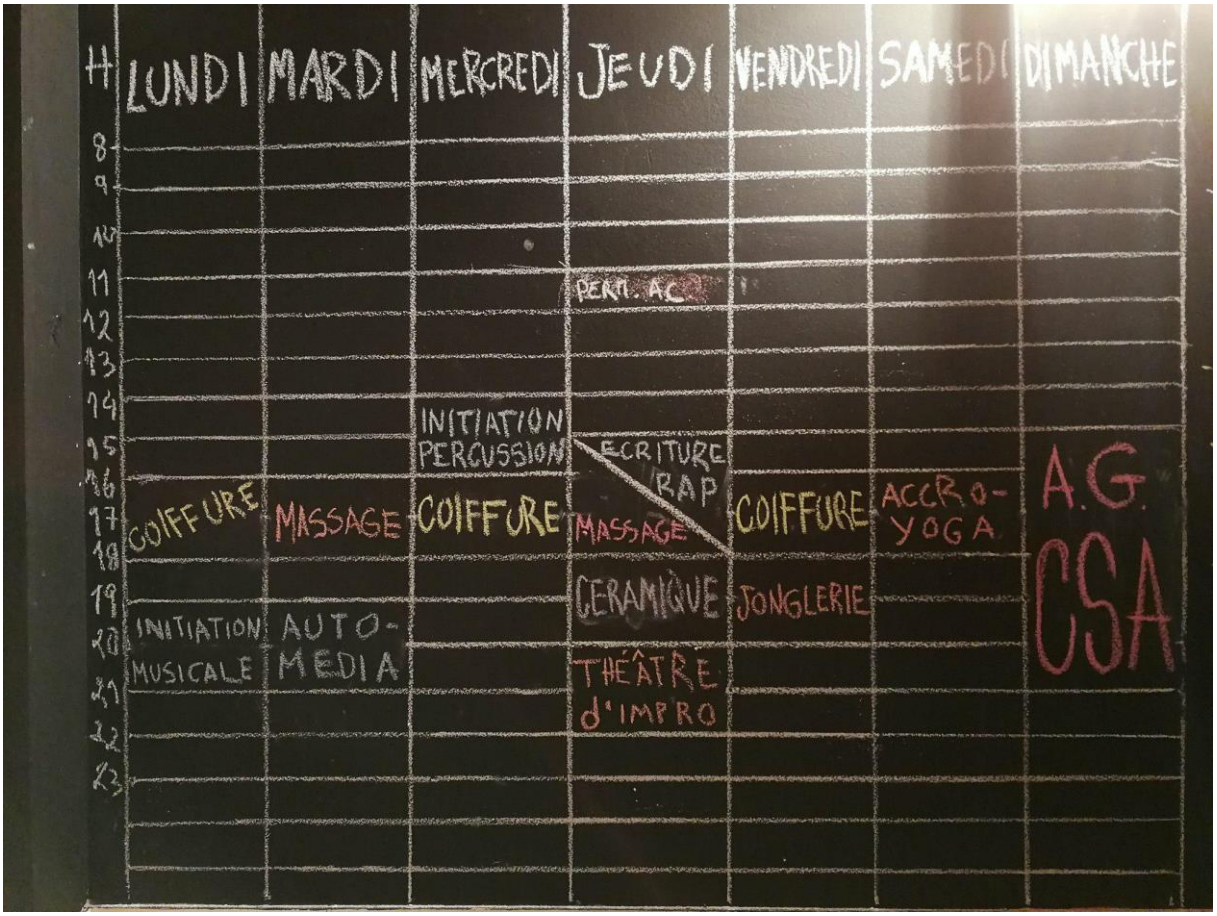
de mettre en actes une société dans laquelle la « peur de l'étranger » et le « repli identitaire » ne sont pas les seules options pour « faire société ». Elles considèrent ainsi que leurs liens sont une « preuve » de ce qu'elles cherchent à montrer au monde, de plusieurs manières, plus ou moins ouvertement revendicatives : de la prise de parole en public dans des manifestations à la sollicitation de la presse qui prend le relai en racontant des bribes d'une histoire en train de se faire, au témoignage plus ou moins récurrent auprès de l'entourage plus ou moins proche.

C'est finalement là encore un continuum qui se dessine dans les pratiques d'accueil, que le terme emprunté à Jacques Derrida d' « *hostipitalité* » permet de souligner. Dans ce continuum, la « solidarité » n'est *in fine* qu'un fragment de cette mosaïque des liens, faits de parentés réinventées, d'amitiés nouvelles, de violences, de rapports de dominations, pris dans des logiques d'État répressives desquelles découlent un contexte d'urgence par moment surplombant. Pénétrer dans les univers de sens de personnes qui cohabitent par désir et/ou par nécessité vitale, met ainsi en lumière les continuités et les discontinuités des liens en contexte de migrations et de lutte pour la (sur)vie. Sur le temps long, la présence de certaines personnes migrantes, désormais installées en France depuis presque dix ans pour certaines, permet certes de mesurer la force de leur résolution à s'établir coûte que coûte et malgré l'absence d'un statut légal pour la plupart d'entre elles. Mais nos contacts plus ou moins fréquents m'ont aussi montré de quelles manières ces personnes combinent, alternent, rusent en se (re)liant et en se déliant, entre liens électifs et plus contraints, pour mener à bien leur projet individuel et/ou familial premier : leur régularisation et la perspective d'un avenir choisi, bien souvent éloigné de la perspective des « solidarités » majoritaires.

On pourrait en tous cas, au terme de cette recherche, imaginer une sorte de constellation de liens qui mettrait en relief les connexions et les séparations entre les personnes qui se sont cotoyées sur ces scènes des solidarisations, plus ou moins éphémères, et circulent en se liant, en se déliant, du plus intime au plus global, dans une dynamique transnationale…

Annexe 1.

« Photo d'un planning du *Squid* »



Source : *Facebook* du *Squid* - 16 janvier 2018.

Annexe 2.

« Lieux d'accueil – Covid – 2020 – Bordeaux *intra-muros* »

Photo 1 : liste des lieux d'accueil.



ACCUEIL JOUR / INFOS

EMMAUS ACCUEIL JOUR : du lundi au vendredi de 8h à 14h30 (10 personnes max dans le local, animaux autorisés), douches possibles 18 Rue Léon Paillère (gare)

CAIO : 6 rue Noviciat - PAPE lundi au vendredi 10h30 à 12h30

LE REFUGE (LGBT) : Lundi au Vendredi 10h-12h et 14h-18h 35 rue des Menuts

SANTE

PASS - Centre Albret RDV 9h30-12h30 (05 56 79 58 76) ; Sans RDV 13h30-17h, 86 Cours d'Albret

Médecin du monde : lundi au vendredi 9h-12h, seul des consultations de médecine générale/pas de spécialistes (10 personnes max, avec distance de sécurité) 2 rue Charlevoix de Villers - BACALAN

ACCUEIL ADDICTIONS

LA CASE : lundi au vendredi 10h-12h30 / 14h-17h (accueil par deux) 38 rue Saint James

CEID planterose : distribution de matériel, lundi au vendredi de 14h-17h (1 personnes à la fois) 16 rue Planterose (Saint -Michel)

BAGAGERIE

Lundi 8h30-12h ; Mardi 13h45-17h ; Mercredi 8h30-12h ; Jeudi 8h30-12h ; Vendredi 8h30-12h, 05 56 48 26 12, 7 rue Ausone

ACCUEIL PHYSIQUE / AIDE ALIMENTAIRE

Ovale Citoyen : mardi et vendredi matin distribution sur 2h, 59 Cours de l'Yser

CAIO : lundi au vendredi distribution 11h30 à 13h 6 rue du Noviciat

Pain de l'amitié : mercredi et vendredi de 11h à 14h 43 rue Saint Nicolas

MARAUDE / AIDE ALIMENTAIRE

Maraude du coeur : lundi ; mercredi ; jeudi samedi et dimanche 18h-20h (Pey Berlan, Saint Projet, McDo, Intendance, Palais des sports)

Dynamique : mardi mercredi jeudi vendredi 19h30-21h (St Projet ; Intendance ; Grand Théâtre ; Ste Catherine ; Victoire, Gare)

Les Robins mardi 18h-00h

Camion Des Restos du Coeur : lundi au vendredi 19h-20h (parking Meriadeck, rue Claude Bonnier, rue Fort Louis, parking des salinières)

Les gratuits : dimanche 18h à 20h (Grand Théâtre, Porte Dijeaux, Sainte Catherine, St Projet, Palais des Sports, Victoire)

Pour les animaux Croquettes et Macadam:mercredi et dimanche 14h-17h

Permanences téléphoniques :

CCAS : lundi au vendredi 9h-12h/14h-16h au 05 57 89 38 61

Standard du CAIO 05 56 33 47 80

Maison des femmes 05 56 51 30 95

Vict'Aid : du lundi au vendredi de 9h30 à 12h30 05 56 01 28 69

Maison Département Solidarité

Diaconat : 05 56 44 76 17

EMPP : 9h30-17h 05 56 78 94 64

Plateforme Autonomie Senior (cf. Canicule) 0 800 62 58 85

Infos via le digital :

Infos structures bordeaux : Solinum coronavirus bordeaux

Carte des fontaines : Site Bordeaux Maintenant Notre cartographie des points d'eau potable. 12 ouvertes, 67 semaines prochaines

Source : *Facebook* de l'association Ovale Citoyen – 22 mars 2020.

Photo 2 : Carte des lieux d'accueil.



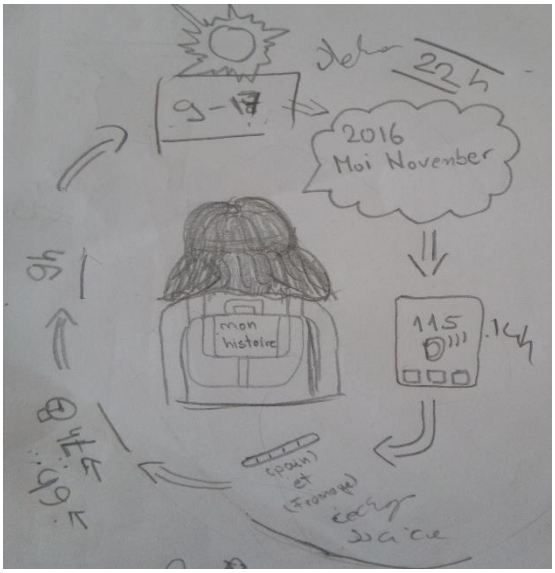
Source : Prospectus récupéré dans le local de l'association Ovale Citoyen – Mars 2020 [© Sarah Marchiset].

Annexe 3.

Carte sensible narrative : « le Bordeaux de Berlinda »

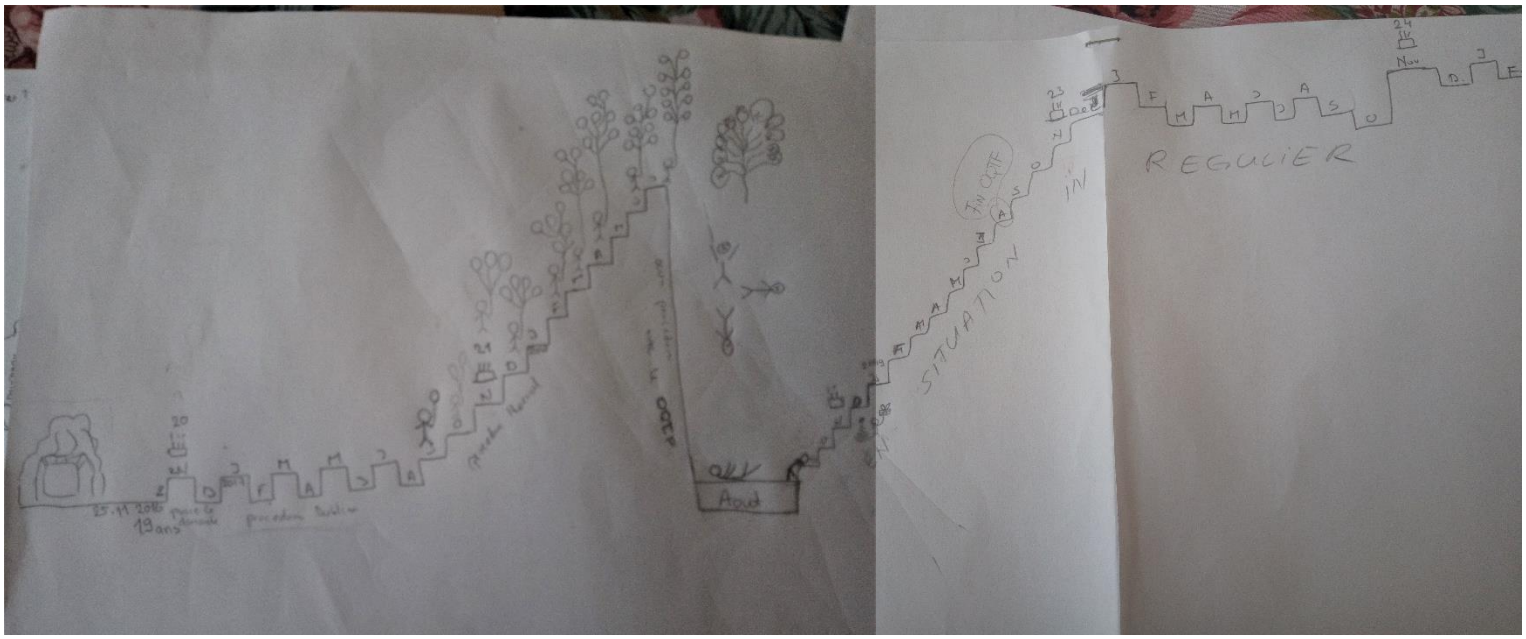
Brouillon n°1.

Berlinda se représente de dos avec un sac sur lequel elle inscrit « mon histoire » et représente le temps qui tourne autour d'elle, la routine précaire composée des appels quotidiens au 115 et d'une monotonie alimentaire à base de « pain et fromage ».



Brouillon n°2.

Représentation graphique des mois qui passent depuis son arrivée à Bordeaux le 25.11.2016 au fil de son statut administratif. Berlinda se dessine sous forme de « bonhomme bâton » qui grimpe ou dévale des « escaliers », symboles de son état émotionnel au fil du temps. À son arrivée et pendant neuf mois c'est la « procédure Dublin », elle fait 20 ans, le temps passe de manière monotone jusqu'au mois d'août où elle est « dédublinée. C'est le début de la « procédure normale » : elle obtient une place dans un logement en colocation par l'OFII. Elle « grimpe » les marches imaginaires sur le schéma ; Quand sa demande d'asile est refusée et agrémentée d'une « OQTF », elle est en « situation irrégulière » et « dégringole les escaliers ». Elle remonte peu à peu tandis qu'elle est toujours en « situation irrégulière : cela correspond au moment où elle rejoint le domicile de Patrick et Marie-Claire.



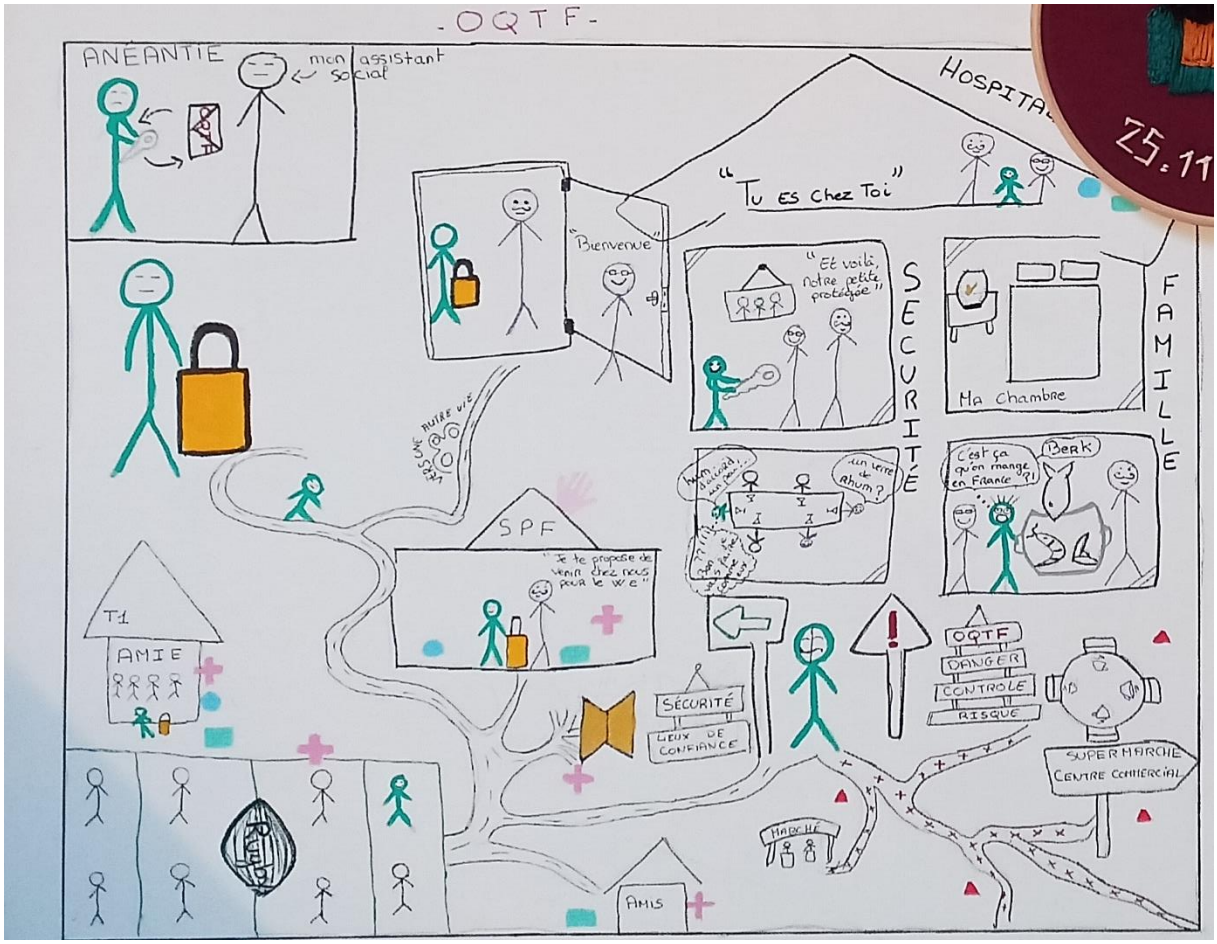
Carte 1 : « Procédure Dublin », neufs mois en errance.



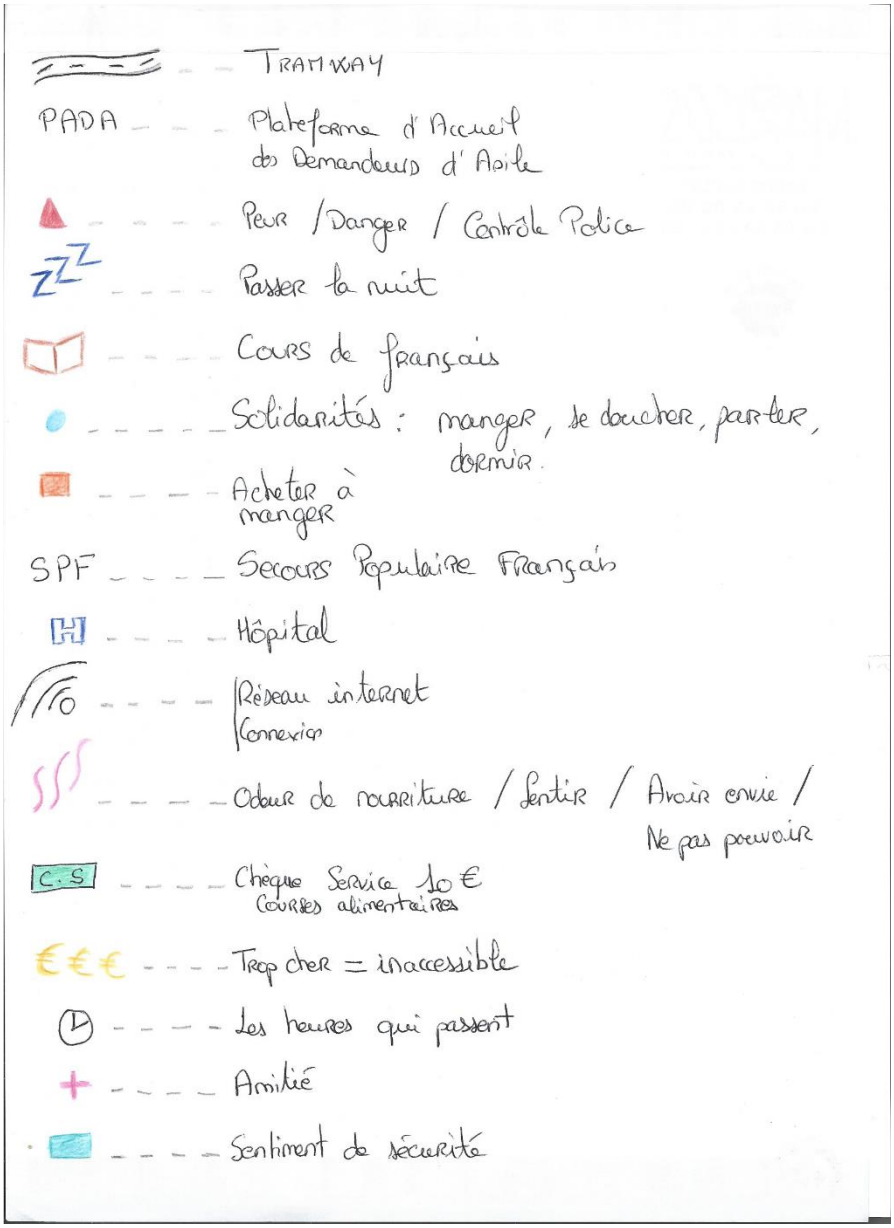
Carte n°2 : « Procédure normale », le logement en colocation du CADA



Carte n°3 : « OQTF » et l'installation chez Patrick et Marie-Claire



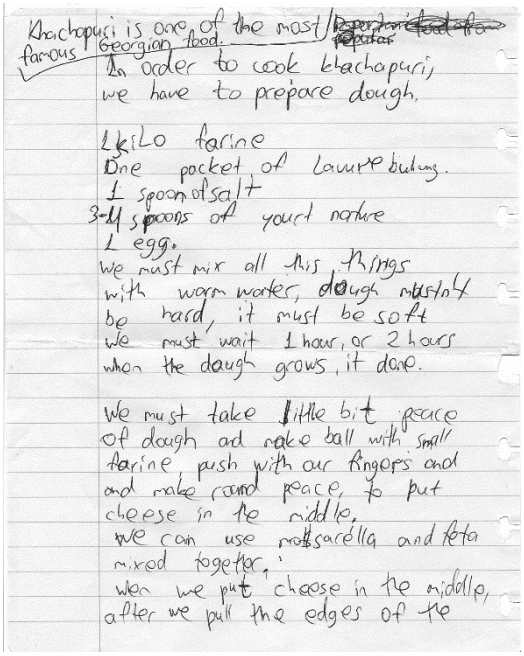
Légende des cartes.



Annexe 4.

Extraits du livret de recette

Recette de son *khachapuri* écrite au « brouillon » par Ana.



Khachapuri is one of the most famous Georgian food.
In order to cook khachapuri, we have to prepare dough,

1kilo farine
One packet of Laurpe baking.
1 spoon of salt
3-4 spoons of yourt nature
1 egg.
We must mix all this things with warm water, dough must'nt be hard, it must be soft
We must wait 1 hour, or 2 hours when the dough grows, it done.

We must take little bit peace of dough ad make ball with small farine, push with our fingers and and make round peace, to put cheese in the middle,
we can use mossarélla and feta mixed together,
When we put cheese in the middle, after we pull the edges of the dough to the top and pinch them together, press again and make it round,
Heat a plaque electrique over medium heat put khacha puri on it and wait until it's golden, after rengue it grater side and wait until it's cooked.
when you have it on your plate you can brush it melted butter.

poele a frire

Le *khachapuri d'Ana*, version finale.



Recette de *Khachapuri* (pain au fromage)

***

Présentée par Ana

"Khachapuri est l'un des mets les plus célèbres de Géorgie"

Suluguni

Ingrédients pour la pâte

- **1kg de farine**
- **1 sachet de levure boulangère**
- **1 cuillère à café de sel**
- **1 yaourt nature**
- **1 œuf**

Fromage

- ***Suluguni* (fromage géorgien). Il peut être remplacé par un mélange de mozzarella et de fêta.**

Préparation

Mélanger tous les ingrédients avec de l'eau chaude. La pâte ne doit pas être dure, mais élastique.

Attendre 1 à 2 heures que la pâte lève.

Séparer la pâte en plusieurs petites boules avec ses mains, à l'aide d'un peu de farine.

Avec ses doigts, étaler les boules de pâte de façon à former des cercles.

Mettre le fromage à l'intérieur de chaque pâte, au milieu (ne pas hésiter sur la quantité).

Rabattre les bords de la pâte vers le milieu de façon à recouvrir le fromage, tout en appuyant pour les rassembler.

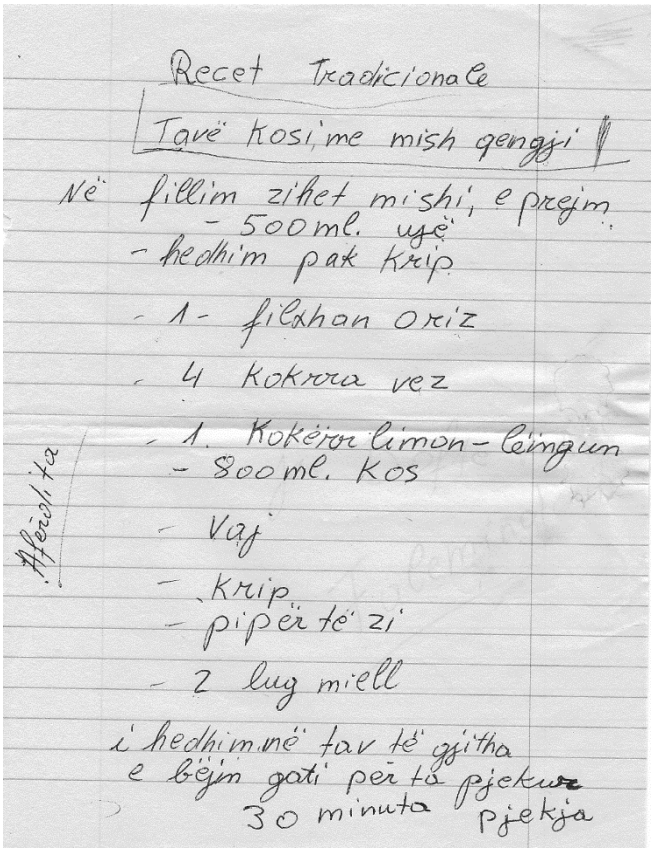
Presser encore pour aplatir la pâte avec le fromage à l'intérieur.

Mettre une poêle à chauffer à feu moyen et y placer le *khachapuri* (1 à la fois).

Attendre jusqu'à qu'il dore puis le retourner et attendre jusqu'à qu'il soit cuit de ce côté-ci également.

Une fois sortie de la poêle, vous pouvez étaler un peu de beurre fondu sur les *khachapuri*.

Recette de son *Tavë kosi* écrite au « brouillon » par Matilda



Recet Tradicionale

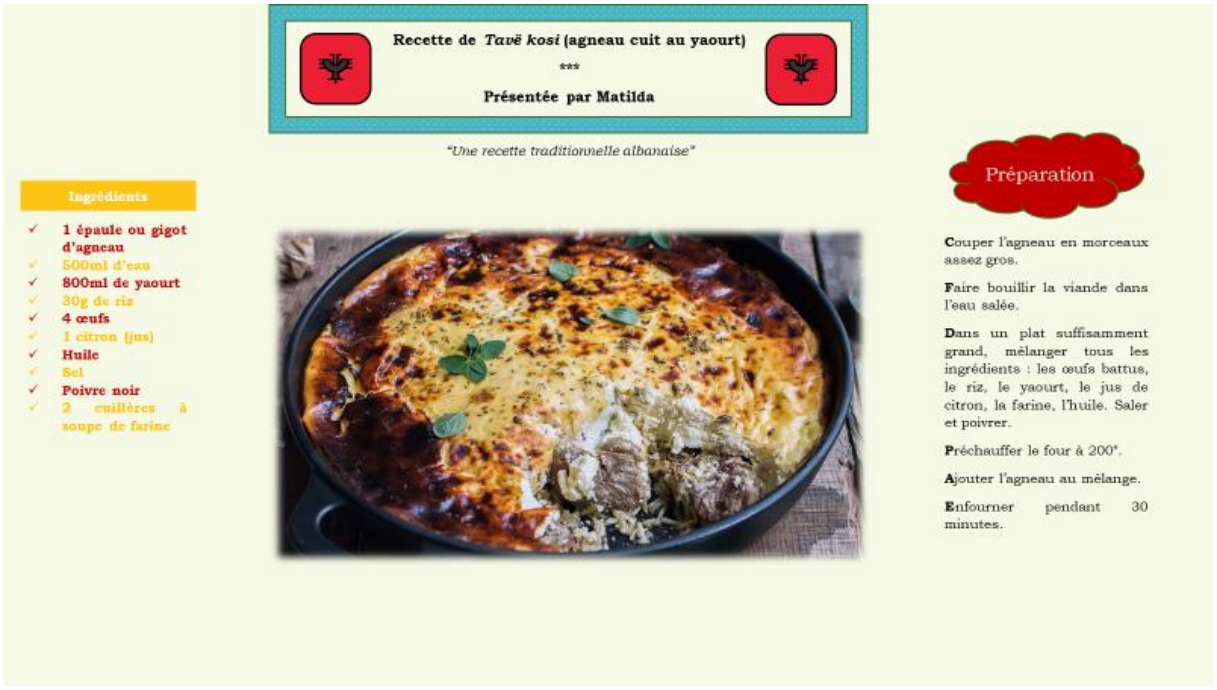
Tavë kosi, me mish qengji

Në fillim zihet mishi, e prejm.
- 500ml. ujë
- hedhim pak krip
- 1- filxhan oriz
- 4 kokrra vez
- 1. Kokërr limon - lëngun
- 800ml. kos
- Vaj
- Krip
- piper të zi
- 2 lug miell

i hedhim më tav të gjitha e bëjm gati për të pjekur
30 minuta pjekja

Afërsisht

Le *Tavë kosi* de Matilda, version finale.



Recette de *Tavë kosi* (agneau cuit au yaourt)

***

Présentée par Matilda

"Une recette traditionnelle albanaise"

Ingrédients

- **1 épaule ou gigot d'agneau**
- 500ml d'eau
- **800ml de yaourt**
- 30g de riz
- **4 œufs**
- 1 citron (jus)
- **Huile**
- Sel
- **Poivre noir**
- 2 cuillères à soupe de farine

Préparation

Couper l'agneau en morceaux assez gros.

Faire bouillir la viande dans l'eau salée.

Dans un plat suffisamment grand, mélanger tous les ingrédients : les œufs battus, le riz, le yaourt, le jus de citron, la farine, l'huile. Saler et poivrer.

Préchauffer le four à 200°.

Ajouter l'agneau au mélange.

Enfourner pendant 30 minutes.

Bibliographie

Abbots, E-J. (2016). « Approches to Food and Migration : Rootedness, Being and Belonging », In Klein, J. & Watson, J., *The Handbook and Food and Anthropology*, London : Bloomsbury, pp. 115-132.

Abdallah, M. H. & Dewitte, P. (1996). « Le spectre des années trente », *Hommes & Migrations*, n°1204, p.6.

Abélès, M. (1983). « Anthropologie politique : deux ou trois choses que je sais d'elle », *Bulletin de l'Association française des anthropologues*, n°12-13, 18-23.

Abélès, M. (2002). « Le terrain et le sous-terrain », I, Ghasarian, C. (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux, enjeux*, Paris : Armand Colin, 35-43.

Abélès, M. (2006). *Politique de la survie*, Paris : Flammarion.

Abélès, M. (2020a). *Carnets d'un anthropologue : de Mai 68 aux Gilets jaunes*, Paris : Odile Jacob.

Abélès, M. (2020b). « Luxe », *Anthropen*. [En ligne] https://revues.ulaval.ca/ojs/index.php/anthropen/article/view/40957

Abélès, M. & Collard, C. (1985). *Âge, pouvoir et société en Afrique noire*, Paris : Karthala.

Abélès, M., & Rogers, S. C. (1992). « Introduction », In *L'Homme*, tome 32 n°121, 7-13.

Accardo, A., Brun, A. & Lellouch, T. (2022). « La crise sanitaire a accentué la précarité des bénéficiaires de l'aide alimentaire », *Insee Première*, n°1907.

Adell, N. (2011). *Anthropologie des savoirs*, Paris : Armand Colin.

Adell, N. (2011b). « Des hommes-patrimoine », In Ciarcie, G. (dir.), *Ethnologues et passeurs de patrimoine*, Paris : Karthala, pp. 33-53.

Agier, M. (1995). *Les composantes et éthiques de la recherche*, Paris : Éditions ORSTOM.

Agier, M. (2001). « De nouvelles villes : les camps de réfugiés », *Les Annales de la recherche urbaine*, n°91, 128-136.

Agier, M. (2004). « Le camp des vulnérables : Les réfugiés face à leur citoyenneté niée », *Les Temps Modernes*, n°627, pp. 120-137.

Agier, M. (2007). « 41. Le chaos et les camps. Genèse du gouvernement humanitaire », In Paugam, S. (dir.), *Repenser la solidarité. L'apport des sciences sociales*, Paris : PUF, pp. 797-815.

Agier, M. (2008). *Gérer les indésirables : Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*, Paris : Flammarion.

Agier, M. (2011a). « L'encampement du monde », *Plein droit*, *90*(3), 21-24.

Agier, M. (2011b). « Présentation. Chercher refuge à Paris », In Agier, M., Bouillon, F., Girola, C., Kassa, S., & Vallet, A-C. *Paris refuge. Habiter les intestices*, Broissieux : Éditions du Croquant, pp. 9-18.

Agier, M. (2013a). *La condition cosmopolite : L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*, Paris : La Découverte.

Agier, M. (2013b). « Le campement urbain comme hétérotopie et comme refuge. Vers un paysage mondial des espaces précaires », *Brésil(s)*, 3, 11-28.

Agier, M. (2014a). « Parcours dans un paysage flottant de frontières », *Revue européenne des migrations internationales*, Vol.30(2), 13-23.

Agier, M. (dir.) (2014b). *Un monde de camps*, Paris : La Découverte.

Agier, M. (2015). « Introduction. De l'ethnographie des marges à l'anthropologie de la ville », In Agier, M., *Anthropologie de la ville*, Paris : PUF, pp. 11-33.
Agier, M. (2016). *Les migrants et nous : Comprendre Babel*, Paris : CNRS éditions.
Agier, M. (2018). *L'étranger qui vient : repenser l'hospitalité*, Paris : Seuil.
Agier, M. (2022a). « Indésirable, un concept politique », *AOC.* [En ligne] https://aoc.media/analyse/2022/01/11/indesirable-un-concept-politique/
Agier, M. (2022b). *La peur des autres : essai sur l'indésirabilité*, Paris : Payot & Rivages.
Agier, M. (2022c). Vie commune Ici et ailleurs. *Revue Projet,* n° 391(6), 23-27.
Agier, M., Bouagga, Y., Galisson, M., Hanappe, C., Pette, M., & Wannesson, P. (2018). *La jungle de Calais*, Paris : PUF
Agier, M., De Gaulejac, V., Martuccelli, D. & De Villers, G. (2010). « "Le sujet dans la Cité", un espace de controverse », *Le sujet dans la cité*, n° 1(1), 22-35.
Agier, M., & Le Courant, S. (2022). « La condition migrante, la recherche et le débat public : introduction générale », In Agier, M. & Le Courant, S. (dir.), *Babels : enquêtes sur la condition migrante*, Paris : Seuil.
Agier, M., & Madeira, A.-V. (2017). *Définir les réfugiés*, Paris : PUF
Agier, M., Gerbier-Aublanc, M. & Masson Diez, E. (2019). « Introduction », In Babels (collectif). (2019). *Hospitalité en France : Mobilisations intimes et politiques*, Paris : le Passager clandestin, pp. 7-20.
Agrikoliansky, E. (2017). « Les "carrières militantes". Portée et limites d'un concept narratif », In Fillieule, O., Haegel, F., Hamidi, C. & Tiberj, V. (dir.), *Sociologie plurielle des comportements politiques. Je vote, tu contestes, elle cherche...*, Paris : Presses de Sciences Po, pp. 167-192.
Agrikoliansky, E. & Aldrin, P. (2019). « Faire avec la politique. Novices, amateurs et intermittents en politique », *Politix*, n° 128(4), 7-29.
Aguilera, T. (2012). « Gouverner les illégalismes Les politiques urbaines face aux squats à Paris », *Gouvernement et action publique*, Vol. 1(3), 101-124.
Aguilera, T. (2021). « Contre la métropole et son monde : mouvements d'occupation et ZAD en France au XXIème siècle », In Frinault T., C. Le Bart, & E. Neveu (dir.), *Nouvelle sociologie politique de la France*, Paris, Armand Colin.
Aguilera, T. & Bouillon, F. (2013). « Le squat, un droit à la ville en actes », *Mouvements*, *74*(2), 132-142. [En ligne] https://doi.org/10.3917/mouv.074.0132
Aguilera, T. & Ferchaud, F. (2020). « Politiques urbaines et expérimentations citoyennes. Une hybridation des régimes de territorialité à Gand (Nerdlab) et à Madrid (Tabacalera) », *Pôle Sud,* n° 52(1), 21-41.
Aguilera, T., Bouillon, F. & Lamotte, M. (2018). « Politiques de l'expulsion : acteurs, enjeux, effets », *L'Année sociologique,* Vol. 68(1), 11-38.
Akoka, K. (2018). « Qu'est-ce qu'un réfugié ? Des usages politiques des définitions juridiques », In Calabrese, L., & Veniard, M. (dir.), *Penser les mots, dire la migration*, Louvain-La-Neuve : Académia-L'Harmattan, pp. 183-197.
Akoka, K. (2020). *L'asile et l'exil : Une histoire de la distinction réfugiés/migrants*, Paris : La Découverte.
Akoka, K., Clochard, O., & Tcholakova, A. (2017). « Éditorial : La condition de réfugié·e : expériences subjectives et mobilisations collectives », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 33 - n°4, 7-21.
Akoka, K., & Spire, A. (2013). « Pour une histoire sociale de l'asile politique en France », *Pouvoirs*,

n° 144(1), 67-77.
Alevêque, G. & Chandivert, A. (2023). « Introduction : la culture comme valeur morale et politique », In Alevêque, G. & Chandivert, A. (dir.), *La moralisation de la culture*, Paris : Editions de la MSH, pp. 9-32.
Allal, T., Buffard, J-P., Marié, M. & Regazzola, T. (1977). *Situations migratoires : la fonction-miroir*, Paris : Galilée.
Althabe, G. (1985). « Production de l'étranger, xénophobie et couches populaires urbaines », *L'Homme et la société*, n°77-78, 63-73.
Althabe, G. (1986). « Ethnologie du contemporain, anthropologie de l'ailleurs », In Guillaume, M. (dir.), *L'état des sciences sociales en France*, Paris : La Découverte.
Althabe, G. (1990). « Ethnologie du contemporain et enquête de terrain », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, *14*.
Althabe, G. (1996). « Proche et lointain : une figure savante de l'étranger », In Ostrowetsky, S. (dir.), Sociologues en ville, Paris : L'Harmattan, pp. 79-84.
Althabe, G. (2003). « Fin de partie solidaire : charité et finance », In Hours, B. & Selim, M., *Solidarités et compétences, idéologies et pratiques*, Paris : L'Harmattan, pp. 167-171.
Althabe, G., & Hernandez, V. A. (2004). "Implication et réflexivité en anthropologie », *Journal des anthropologues. Association française des anthropologues*, *98-99*.
Amistani, C. & Terrolle, D. (2008). « L'alimentation des sans-abri », *Anthropology of food*, 6. [En ligne] https://journals.openedition.org/aof/4952#quotation
Andrieu, É., Caillavet, F., Lhuissier, A. Momic, M. & Régnier, F. (2006). « L'alimentation comme dimension spécifique de la pauvreté. Approches croisées de la consommation alimentaire des populations défavorisées », *Les travaux de l'Observatoire National de la Pauvreté et de l'Exclusion Sociale*, 247-278.
Appadurai, A. (2001 [1996]). *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris : Payot.
Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis : University of Minnesota Press.
Appadurai, A. (1981). « Gastro-politics in Hindu South Asia », *American Ethnologist*, n°8(3), 494-511.
Appadurai, A. (2013). *Condition de l'homme global*, Paris : Payot.
Ascher, F. (2005). *Le mangeur hypermoderne, une figure de l'individu éclectique*, Paris : Odile Jacob.
Aterianus-Owanga, A. & Musso, S. (2017). « Introduction. Anthropologie et migrations : mises en perspective », *Lectures anthropologiques*, 3. [En ligne] https://serval.unil.ch/resource/serval:BIB_76BA12629CBD.P001/REF.pdf
Aubry, A. (2019). « Le bénévolat d'hommes migrants en Suisse : travail gratuit et mise à l'épreuve civique », *Critique internationale,* n° 84(3), 147-164.
Augé, M. (1992). *Non-lieux : introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris : Seuil.
Augé, M. (2021). *La condition humaine en partage : un vadémécum pour le temps présent*, Paris : Rivages.
Autin, G. (2016). « Ouverture des possibles : utopies concrètes et pratiques préfiguratives », *Possibles*, « Imaginer les utopies concrètes », 90-101.
Avanza, M. (2008). « Comment faire de l'ethnographie quand on n'aime pas « ses indigènes » ? : Une enquête au sein d'un mouvement xénophobe », In Bensa, A., & Fassin, D. (dir.), *Les politiques de l'enquête*, Paris : La Découverte, pp. 41-58
Ayora-Díaz, S. I. (2012). *Foodscapes, Foodfields, and Identities in Yucatán*, New York and Oxford : Berghahn Books.

Babels (collectif). (2018). *Entre accueil et rejet : ce que les villes font aux migrants*, Lyon : Le passager clandestin.

Babels (collectif). (2019). *Hospitalité en France : Mobilisations intimes et politiques*, Paris : le Passager clandestin.

Bacon, L., Clochard, O., Honoré, T., Lambert, N., Mekdjian, S., & Rekacewicz, P. (2016). « Cartographier les mouvements migratoires », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 32 n° 3-4, 185-214.

Badenes, O., Blane, D., Truta, S. & Romedenne, A. (2018). *À la ruche*, Film, https://www.youtube.com/watch?v=t19A9dLEXyg&ab_channel=%C3%A0laruche

Barron, P., Bory, A., Chauvin, S., Jounin, N., & Tourette, L. (2011). *On bosse ici, on reste ici ! : la grève des sans-papiers, une aventure inédite*, Paris : Cairn.

Barron, P., Bory, A., Chauvin, S., Jounin, N. & Tourette, L. (2014). « Derrière le sans-papiers, le travailleur ? Genèse et usages de la catégorie de « travailleurs sans papiers » en France », *Genèses*, n° 94(1), 114-139.

Barth, F. (1995). « Les groupes ethniques et leurs frontières », In Poutignat, P. & Streiff-Fénart, J., *Théories de l'ethnicité*, Paris : PUF, pp. 203-249.

Barthelemy, T. & Sélim, M. (1993). « Introduction: de la hiérarchie et de ses évitements », *Journal des anthropologues*, n°53-55, 13-19.

Bastide, R. (1970). « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'Année Sociologique*, Vol. 21, 65-108.

Bauder, H. & Juffs, L. (2020). « "Solidarity" in the migration and refugee literature : analysis of a concept », *Journal of ethnic and migration studies*, Vol.46(1), 46-65.

Baudet, V. & Alaux, J-P. (2005). « Le droit d'ouvrir un compte », *Plein droit*, n°67, 19-24.

Bauer, Olivier (2009), « Le mot et la chose, l'hostie dans le matrimoine du Québec », *Journal of Religion and Popular Culture*, n°21 : 1-22.

Bayart, J-F., Mbembe, A., & Toulabor, C. (1992), *Le politique par le bas en Afrique noire : contributions à une problématique de la démocratie*, Paris : Karthala.

Bazin, L., Hours, B. & Selim, M. (2003). « Solidarité, travail, globalisation », In Hours, B. & Selim, M., *Solidarités et compétences, idéologies et pratiques*, Paris : L'Harmattan, pp. 17-37.

Beaud, S., & Noiriel, G. (1990). « Penser « l'intégration » des Immigrés », *Hommes et Migrations*, n°1133, 43-53.

Beaud, S., & Weber, F. (2010 [1997]). *Guide de l'enquête de terrain : Produire et analyser des données ethnographiques* (4e édition augmentée.), Paris : La Découverte.

Béguin, H., & Lévy-Vroelant, C. (2012). « Habiter chez autrui : pourquoi et comment ? Trajectoires et expériences de jeunes hébergés en région parisienne », *Agora débats/jeunesses,* N° 61(2), 61-78.

Becker, H. S. (1967). « Whose Side Are We On », *Social Problems*, 3, 239-247.

Becker, H. (1985). *Outsiders*, Paris : Métailié.

Ben Jelloun, Tahar. (1977). *La plus haute des solitudes : misère affective et sexuelle d'émigrés nord-africains*, Paris : Seuil.

Benarrosh-Orsoni, N. (2009). « L'aménagement de la précarité Pratiques d'habitat collectif chez des Roms roumains à Montreuil », *Études Tsiganes*, n° 38(2), 178-189.

Benarrosh-Orsoni, N. (2011). « Bricoler l'hospitalité publique : réflexions autour du relogement des Roms roumains à Montreuil », *Géocarrefour*, Vol.86/1, 55-64.

Benarrosh-Orsoni, N. (2015). *Des maisonnées transnationales : une migration rom dans ses routes, lieux et objets entre la Roumanie et la France*, Thèse de doctorat en ethnologie, Université Paris Nanterre.

Bendali, Z. et Rubert, A. (2020). « Les sciences sociales en gilet jaune Deux ans d'enquêtes sur un mouvement inédit », *Politix*, n° 132(4), 177-215.

Bensa, A. (2008). « Père de Pwädé : Retour sur une ethnologie au long cours », In Bensa, A., & Fassin, D. (dir.) *Les politiques de l'enquête,* Paris : La Découverte, pp. 19-39

Bergeon, C. (2010). « Les Roms roumains en France, entre politique migratoire et politique de non-accueil », *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, n°41(4), 197-211.

Bergeon, C. (2011). « Voyageurs et opinions publiques : le poids des représentations sociales », *Études Tsiganes*, n° 47(3), 92-107.

Bergeon, C. (2014). « Habiter l'éphémère. Le squat comme lieu de vie et comme ressource dans les parcours de migrants internationaux », *ESO Travaux et documents*, n°37, 7-15.

Bergeon, C. & Hoyez, A-C. (2015). « Être migrant et vivre en squat », *L'Espace Politique*, 26. [En ligne] https://journals.openedition.org/espacepolitique/3517#quotation

Bergeon, C., Legros, O., Lièvre, M. & Vitale, T. (2024). « Introduction. L'action publique et les étrangers en situation précaire dans les villes d'Europe occidentale : questionnements de départ et pistes de recherche », In, Legros, O. Bergeon, C., Lièvre, M. & Vitale, T. (dir.), *L'État et la pauvreté étrangère en Europe occidentale. Trajectoires de migrants "roms" roumains en Espagne, France et Italie*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, pp. 9-17.

Berliner, D. (2010). « Anthropologie et transmission », *Terrain*, n°55, 4-19.

Bernard de Raymond, A. & Thivet, D. (2021). *Un monde sans faim*, Paris : Sciences Po.

Bertheleu, H. (2001). « Réfugié, immigré, minorité : Des mots pour penser les relations interethniques », *Hommes & migrations*, *1234*(1), 23-32.

Bertheleu, H. (2007). « Sens et usages de "l'ethnicisation" », *Revue européenne des migrations internationales*, *23*(2), 7-28

Bertheleu, H. (2021). « Actualité théorique des relations interethniques. Ethnicité et race dans la sociologie francophone », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, Vol. 37(3), 179-204.

Bertheleu, H. & Perraudin, A. (2020). « L'engagement bénévole des réfugié·es dans le contexte nantais. Un regard socio-anthropologique », *Rapport de recherche, Université de Tours, CITERES*.

Bertheleu, H. & Perraudin, A. (2023) ? « L'insertion linguistique par le bénévolat ? », *Recherches en didactique des langues et des cultures*, 21-1. [En ligne] https://journals.openedition.org/rdlc/12071#quotation

Bertheleu, H. & Rétif, S. (2020). « Réception sociologique des travaux de Colette Guillaumin en France : une lente appropriation », *Cahiers de recherche sociologique*, (69), 47-75.

Berthomière, W., Fromentin, J., Lessault, D., Michalon, B. et Pryzbyl, S. (2020). « L'accueil des exilés dans les espaces ruraux en France : orientations nationales et déclinaisons locales d'une politique de dispersion », *Revue européenne des migrations internationales*, Vol. 36(2), 53-82.

Bernardie-Tahir, N. & Schmoll, C. (2014). « Islands and Undesirables: Introduction to the Special Issue on Irregular Migration in Southern European Islands », *Journal of Immigrant & Refugee Studies*, *12*(2), 87-102.

Bernardot, M. (2005). « Déplacer et loger les indésirables, sociologie du logement contraint », *Recueil*

Alexandries, Collections Esquisses [En ligne] www.reseau-terra.eu/article337.html
Bessiere, J. & Tibère, L. (2011). « Innovation et patrimoine alimentaire au Midi-Pyrénées », *Anthropologiy of food*, 8. [En ligne] https://journals.openedition.org/aof/6759#quotation
Bessin, M., Bidart, C. & Grossetti, M. (2009). « Introduction Générale. L'enquête sur les bifurcations : une présentation », In Grossetti, M., Bessin, M. & Bidart, C., *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris : La Découverte, pp. 7-19.
Bessis, S. (1979). *L'arme alimentaire*, Paris : Francis Maspero.
Bidart, C. (1997). *L'amitié, un lien social*, Paris : La Découverte.
Bidart, C. (2010). « Les âges de l'amitié », *Transversalités*, n°113(1), 65-81.
Bizeul, D. (2007). « Que faire des expériences d'enquête ? Apports et fragilité de l'observation directe », *Revue française de science politique*, vol. 57, 69-89.
Blais, M-C. (2007). *La solidarité : histoire d'une idée*, Paris : Gallimard.
Blanc-Chaléard, M-C. (2016). *En fini avec les bidonvilles. Immigration et politique du logement dans la France des Trente Glorieuses*, Paris : Publications de la Sorbonne.
Blanchard, E. (2013). « Les « indésirables ». Passé et présent d'une catégorie d'action publique », In Gisti, (dir.), *Figures de l'étranger, quelles représentations pour quelles politiques ?*, Paris : GISTI, pp. 16-26.
Blanc-Chaléard, M-C. (2018). « Une voix dissonante sur les bidonvilles des Trente Glorieuses », In, Raulin, A., Parsapajouh, S. & Blanc-Chaléard, M-C., *Ces villes-là. Actualité de Colette Pétonnet*, Nanterre : Presses universitaires de Paris Nanterre.
Blanchard, E., Clochard, O., & Rodier, C. (2010). « Sur le front des frontières », *Plein droit*, n° 87(4), 3-7.
Blanchard, E. et Duchêne, L. (2005). « Plein emploi et condition salariale / 1 », *Vacarme*, n° 31(2), 116-118.
Blanchard, E., & Rodier, C. (2016). « Crise migratoire » : ce que cachent les mots. *Plein droit,* n° 111(4), 3-6.
Blanchard, P. (dir.) (2007). *Sud-Ouest porte des outre-mers. Un siècle d'histoire coloniale et d'immigration des Suds, du Midi à l'Aquitaine*, Toulouse : Milan.
Blic de, D. (2013). « Les immigrés, fardeau ou manne économique ? » *Revue Projet*, n° 335(4), 22-29.
Blondin, D. (1994). *Les deux espèces humaines. Autopsie du racisme ordinaire*, Montréal : La Pleine Lune.
Boltanski, L. & Chiapello, E. (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris : Gallimard.
Bonnafous, S. (1991). *L'immigration prise aux mots*, Paris : Kimé.
Bonzi, B. (2019). *Faim de droits : Le don à l'épreuve des violences alimentaires*, Thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, EHESS.
Bonzi, B. (2021). « Comment l'aide alimentaire est utile à la politique alimentaire », *Vie sociale*, n° 36(4), 49-62.
Bonzi, B. (2023). *La France qui a faim : le don à l'épreuve des violences alimentaires*, Paris : Seuil.
Bordas, V., Bordas, C. & Ahmat-Ali, A. (2021). *Notre solidarité n'a jamais été confinée*, Bordeaux : Fédération de la Gironde du Secours populaire français
Bouagga, Y. (2018). « Calais, carrefour des solidarités citoyennes », *Mouvements*, n° 93(1), 137-148.
Bouagga, Y. & Pette, M. (2017). « L'aide aux migrants à Calais », In Leroux, C. & Pissoat, O., *La Cartographie 2017 des engagements volontaires et solidaires à l'international*, Observatoire de France Volontaires, pp. 23-28.
Boudou, B. (2012). « Éléments pour une anthropologie politique de l'hospitalité », *Revue du MAUSS*, n° 40(2), 267-284.

Bourdieu, P. (1977). « Une classe objet », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 17 (1), 2-5.
Bourdieu, P. (1979). *La distinction*, Paris : Minuit.
Bourdieu, P. (1990). « La domination masculine », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 84, 2-31.
Bourdieu, P. (1998). « « La main droite et la main gauche de l'État », *Contre-feux, Paris, Liber-Raisons d'Agir*, 1, 9-17.
Bouillon, F. (2002). « À quoi servent les squats ? Compétences des acteurs et ressources des lieux », *Revue française des affaires sociales,* (2), 45-63.
Bouillon, F. (2003). « Des migrants et des squats : précarités et résistances aux marges de la ville », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 19 - n°2, 23-46.
Bouillon, F. (2005). « Pourquoi accepte-t-on d'être enquêté ? Le contre-don, au cœur de la relation ethnographique », In Bouillon, F., Fresia, M., Tallio, V. (dir.), *Terrains sensibles. Expériences actuelles de l'anthropologie*, Paris : CEA-EHESS, pp. 75-95.
Bouillon, F. (2007). *Les mondes des squats. Productions d'un habitat illégal et compétences des citadins disqualifiés : le terrain marseillais*, Thèse de doctorat en ethnologie et anthropologie sociale, Paris : EHESS.
Bouillon, F. (2009). *Les mondes du squat : Anthropologie d'un habitat précaire*, Paris : PUF
Bouillon, F. (2016). « Why migrants' squats are a political issue: 67A few thoughts about the situation in France», In Mudu, P. & Chattopadhyay, S., *Migration, Squatting and Radical Autonomy*, Londres et New York : Routledge, pp. 66-77
Bouillon, F., Deboulet, A., Dietrich-Ragon P., & Fijalkow, Y. (2019). *Vulnérabilités résidentielles*, La tour d'Aigues : Éditions de l'Aube.
Bouillon, F. & Dietrich-Ragon, P. (2012). « Derrière les façades. Ethnographies de squats parisiens », *Ethnologie française*, Vol. 42(3), 429-440.
Bouillon, F., Fourquemin, R. et Louey, C. (2012). « Le squat, lieu et promesse de résistances », *VST - Vie sociale et traitements*, n° 113(1), 79-85.
Bouillon, F., Fresia, M., & Tallio, V. (dir.). (2005). *Terrains sensibles : Expériences actuelles de l'anthropologie*, Paris : CEA-EHESS.
Bouillon, F., Maurin, M., & Pichon, P. (2020). « Cohabiter dans la ville : troubles, résistances, coopérations », Appel à contribution, *Calenda*, Publié le vendredi 29 mai 2020. [En ligne] https://calenda.org/780989
Bouillon, F., Maurin, M., & Pichon, P. (2022). « Éditorial », *Espaces et sociétés*, n°186-187, 9-17. [En Ligne] https://doi.org/10.3917/esp.186.0009
Bourgois, L. (2019). « Urgence sociale et catégorisation des publics : les « roms migrants » sont-ils des « sans-abri » comme les autres ? », *Rhizome*, n°71(1), 42-50.
Bourgois, L. & Lièvre, M. (2019). « Les bénévoles, artisans institutionnalisés des politiques migratoires locales ? », *Lien social et Politiques*, (83), 184-203.
Bourgois, P. (2001). *En quête de respect : le crack à New York*, Paris : Seuil.
Bredeloup, S. (2008). « L'aventurier, une figure de la migration africaine », *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 125(2), 281-306.
Bredeloup, S. & Pliez, P. (2005). « Migrations entre les deux rives du Sahara », *Autrepart,* n°36(4), 3-20.
Breviglieri, M. (2002). « L'horizon du ne plus habiter et l'absence du maintien de soi en public », In Céfaï, D. & Joseph, I., L'héritage du pragmatisme. Conflits d'urbanité et épreuves de civisme, La Tour-d'Aigues : Éditions de l'Aube, pp. 319-336.
Breviglieri, M. (2006). « Penser l'habiter, estimer l'habitabilité », Tracés. Bulletin Technique de la

Suisse Romande, n°23, 9-14.
Breviglieri, M. (2009). « L'insupportable. L'excès de proximité, l'atteinte à l'autonomie et le sentiment de violation du privé », In Breviglieri, M., Lafaye, C. & Trom, D., *Compétences critiques et sens de la justice*, Paris : Économica, pp. 125-150.
Breviglieri, M. (2010). « De la cohésion de vie du migrant : déplacement migratoire et orientation existentielle », *Revue européenne des migrations internationales,* Vol. 26(2), 57-76
Breviglieri, M., Conein, B., Garcia-Sanchez, P., Pattaroni, L. & Stavo-Debauge, J. (2003). *Tenir ensemble et vivre avec. Explorations sociologiques de l'inclination à cohabiter*, Rapport de l'action financée par le programme Habitat et vie urbaine (PUCA), Groupe de Sociologie Politique et Morale, Paris : EHESS.
Breviglieri, M. & Pattaroni, L. (2005) « Le souci de propriété. Vie privée et déclin du militantisme dans un squat genevois », In Morel, A. *La société des voisins*, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, pp.275-289.
Brodiez-Dolino, A. (2006). *Le Secours populaire français 1945-2000 : du communisme à l'humanisme*, Paris ; les Presses de Sciences po.
Brodiez-Dolino, A. (2018). « Qui sont les personnes sans domicile en France depuis 1945 ? Éléments de réponse au prisme lyonnais », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, N° 138(2), 109-126.
Broqua, C. (2009). « L'ethnographie comme engagement : Enquêter en terrain militant », *Genèses*, vol. 2, n°75, 109-124.
Brücker, P., Veron, D., & Vertongen, Y. L. (2019). « Du mouvement des sans-papiers à la « crise » des réfugiés : Évolution des catégories d'action et enjeux théoriques », *Critique internationale*, n°84(3), 9-21.
Brugère, F. (2011). *L'éthique du care*, Paris : PUF.
Bulle, S. (2023). « La zad, le kibboutz : des expérimentations existentielles », *Revue du MAUSS*, n° 62(2), 217-233.
Butler, J. (2014). *Qu'est-ce qu'une vie bonne ?*, Paris : Payot & Rivages.
Butler, J. (2019). « Ces corps qui comptent encore », *Raisons politiques*, vol. 76, 15-26.
Butler, J. P., Gambetti, Z., & Sabsay, L. (2016). *Vulnerability in resistance*, Durham and London : Duke University Press.
Caillavet, F., Darmon, N., Dubois, C., Gomy, C., Kabeche, D. S., Paturel, D. & Perignon, M. (2021). « Vers une sécurité alimentaire durable : enjeux, initiatives et principes directeurs », *Terra Nova.* [Rapport de recherche]. [En ligne] https://tnova.fr/societe/alimentation/vers-une-securite-alimentaire-durable-enjeux-initiatives-et-principes-directeurs/
Caillé, A., Chanial, P., Gauthier, F. et Robertson, F. (2019). « Le don d'hospitalité. Quand recevoir, c'est donner », *Revue du MAUSS*, n° 53(1), 5-26.
Calvo M., 1982, « Migration et alimentation », *Information sur les sciences sociales*, 21 (3) : 383-446.
Canepa, G. (2023). « Les droits sociaux au prisme des étrangers. L'accès aux prestations non contributives et à l'aide sociale en France (1949-1958) », *Revue d'histoire de la protection sociale,* n° 16(1), 50-75.
Canolli, A. (2017). « La culture culinaire du Kosovo : changement et continuité », *Ethnologie française*, Vol. 47, 289-300.
Cardon, P. (2015). « Cuisine et dépendance Femmes et hommes face au vieillissement et au handicap », *Journal des anthropologues,* n° 140-141(1), 113-131.

Carrel, M. & Neveu, C. (2014). *Citoyennetés ordinaires. Pour une approche renouvelée des pratiques citoyennes*, Paris : Karthala.

Castel, R. (1994). « La dynamique des processus de marginalisation : de la vulnérabilité à la désaffiliation », *Cahiers de recherche sociologique*, (22), 11-27.

Castel, R. (2009). *La montée des incertitudes*, Paris : Seuil.

Castracani, L. (2019). *Ils viennent pour travailler : Enquête ethnographique parmi les ouvriers agricoles migrants au Québec*, Québec : Presses de l'Université du Québec.

Catarino, C. & Morokvasič, M. (2005). « Femmes, genre, migration et mobilités », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 21 - n°1, 7-27.

Cefaï, D. (dir.) (2010). *L'engagement ethnographique*, Paris : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.

Certeau de, M. (1990 [1980]). *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris : Galimard

Certeau de, M., Giard, L., & Mayol, P. (1994). *L'invention du quotidien. 2. Habiter, cuisiner*, Paris : Galimard.

César C. (2007). « Comportements alimentaires et situations de pauvreté. Aspects socio-anthropologiques de l'alimentation des personnes recourant à l'aide alimentaire en France », *Étude Abena 2004-2005*, Institut de veille sanitaire.

César C. (2008). « Dépendre de la distribution d'aide alimentaire caritative », *Anthropology of food*, 6. [En ligne] https://journals.openedition.org/aof/5073

Chambon, N. (2017). *Solidarisations : Enquête sur les migrants en situation irrégulière et leurs soutiens*, thèse de doctorat en sociologie, Lyon : Université Lumière.

Chambon, N. (2019a). « Habiter son monde », *Rhizome*, n°71(1), 5-10.

Chambon, N. (2019b). « Raconter son histoire comme personne : les migrants et leurs récits », *Le sujet dans la cité*, n°9(2), 63-74.

Chambon, N. (2023). « Récit(s) et interprétariat », In Piccoli, V., Traverso, V. & Chambon, N., *L'interprétariat en santé. Pratiques et enjeux d'une communication triadique*, Les Presses de Rhizome, pp. 48-51.

Chanial, P. (2014). « Don et care : une perspective anthropologique », *Recherche & formation*, n° 76(2), 51-60.

Chanial, P. (2022). *Nos généreuses réciprocités. Tisser le monde commun*, Arles : Actes Sud.

Chaté, A. (2003). « Les noms de maisons, fragments d'un discours sur soi ? », *Ethnologie française*, Vol. 33(3), 483-491.

Chauvier, E. (2006a). *Anthropologie*, Paris : Allia.

Chauvier, E. (2006b). « L'anthropologie impliquée », In Traimond, B. (dir.), *L'anthropologie appliquée aujourd'hui*, Pessac : Presses Universitaires de Bordeaux.

Chauvier, É. (2011a). *Anthropologie de l'ordinaire : Une conversion du regard*, Toulouse : Anacharsis.

Chauvier, É. (2011b). *Contre Télérama*, Paris : Allia.

Chauvin, S. (2023). « Chapitre 4. Des victimes prometteuses ? Performance et vulnérabilité dans l'économie morale de la légitimité migratoire », In Melliti, I., *La société morale. Actes du XXIe congrès de l'AISLF*, Laval : Presses de l'Université Laval, pp. 85-108.

Chauvin, S., Le Courant, S. & Tourette, L. (2021). « Le travail de l'irrégularité. Les migrant·e·s sans papiers et l'économie morale de l'emploi », *Revue européenne des migrations internationales*, Vol. 37(1), 139-161.

Chivallon, C. (2005). « L'émergence récente de la mémoire de l'esclavage dans l'espace public : enjeux et significations », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, n° 52-4bis(5), 64-81.

Chopart, J.-N. (1995). « Évolution des travaux et des problématiques concernant la pauvreté et l'exclusion en France », *Lien social et Politiques*, (34), 157-162.

Choppin, K., é Gardella, E. (dir.), (2013). *Les sciences sociales et le sans-abrisme. Recension bibliographique de langue française, 1987-2012*, Saint-Etienne : Publications de l'Université de Saint-Etienne.

Chossière, F., Odasso, L. & Santana de Andrade, G. (2024). « Intimité, au cœur des migrations », *De Facte*, Institut Convergences Migrations, 37.

Chrétien, J-P. (2010*). L'invention de l'Afrique des Grands Lacs. Une histoire du XXe siècle*, Paris : Karthala.

Ciarcia, G. (dir.) (2011). *Ethnologues et passeurs de mémoires*, Paris : Karthala.

Ciarcia, G. (2023). « La couleur d'un instantané mémoriel, le 10 mai 2019 à Bordeaux », In Alevêque, G. & Chandivert, A. (dir.), *La moralisation de la culture*, Paris : Editions de la MSH, pp. 89-104.

Clarebout, A. (2020). « L'hébergement citoyen en Belgique : effacement des frontières entre hébergeurs et hébergés », *Analyses de l'IRFAM*, (5).

Clavé-Mercier, A. (2014). *Des états et des « roms » : une anthropologie du sujet entre transnationalisme et politiques d'intégration de migrants bulgares en France*, Thèse de doctorat en ethnologie, Université de Bordeaux.

Clavé-Mercier, A. (2015). « Expériences du quotidien et sociabilités de migrants roms en squat à l'épreuve du relogement institutionnel », *parcours anthropologiques*, 10-1, 101-119.

Clavé-Mercier, A. & Olivera, M. (2016). « Une résistance non résistante ? Ethnographie du malentendu dans les dispositifs d'"intégration" pour des migrants roms », *L'Homme*, n° 219-220(3), 175-207.

Clochard, O. (2016). « Révoltes, protestations et "résistances du quotidien". Des étrangers à l'épreuve de la détention », *Migrations Société*, n°164(2), 57-72.

Cohen, P. (2004). « Le chercheur et son double » In Ghasarian, C. (dir.). *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive : Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris : Armand Colin, pp. 73-89.

Cohen, M. (2011). « Bidonvilles de Nanterre : une destruction en trompe-l'œil », *Plein droit,* n° 88(1), 32-36.

Collectif « Sortir du colonialisme Gironde ». (2020). *Guide du Bordeaux colonial et de la métropole bordelaise*, Paris : Syllepse.

Collovald, A. et D'Halluin, E. (2016). « L'accueil des migrants », *Savoir/Agir*, n° 36(2), 9-11.

Collovald, A., & Mathieu, L. (2009). « Mobilisations improbables et apprentissage d'un répertoire syndical », *Politix*, n° 86(2), 119-143.

Combes, H., Hmed, C., Mathieu, L., Siméant-Germanos, J., & Sommier, I. (2011). « Observer les mobilisations : Retour sur les ficelles du métier de sociologue des mouvements sociaux », *Politix*, *93*(1), 7-27.

Conti, D. & Marchiset, S. (2022). *There is no time*, Film, 17 min.

Copans, J., & Adell, N. (2019). *Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie*, Paris : Armand Colin.

Corbeau, J-P. (1997). « Pour une représentation sociologique du mangeur », *Économies et Sociétés. Série Développement agroalimentaire*, tome 31, n°9, 147-162.

Corbeau, J-P. (2000). « Cuisiner, pâtisser, métisser », *Revue des sciences sociales*, n°27, 68-73.

Corbeau, J-P. & Poulain, J-P. (2002). *Penser l'alimentation : entre imaginaire et rationalité*, Toulouse : Privat.

Corbet, A. (2020). « L'Ofpra, les migrants sahraouis et l'anthropologue », *Revue Projet*, n°377(4), 24-27.

Cossé, C., Lada, E. & Rigoni, I. (2004). *Faire figure d'étranger. Regards croisés sur la production de l'altérité*, Paris : Armand Colin.

Costa-Lascoux, J. & Du Cheyron, P. (2004). « Quand la recherche française investit les circulations migratoires », *Revue française des affaires sociales*, (2), 181-205.

Costedoat, C., Lami, A., Signoli, M. & Chevé, D. (2020). « 2020 en temps d'épidémie : la peste en filigrane ? », *Recherches & éducations*, HS. [En ligne] https://journals.openedition.org/rechercheseducations/9586#quotation

Cottin-Marx, S. (2023). « Le burn-out militant. Réflexions pour ne pas être consumé par le feu militant », *Mouvements*, n° 113(1), 156-164.

Coutant, I. (2000). *Politiques du squat : scènes de la vie d'un quartier populaire*, Paris : La Dispute.

Coutant, I. (2018). *Les migrants en bas de chez soi*, Paris : Seuil.

Cozzolino, F. (2020). « Aux bords de la critique et de la réconciliation. Controverses mémorielles à Bordeaux : le projet artistique "Les Revenants" », *Ethnologie française*, Vol. 50(1), 31-50.

Crapanzano, V. (2008). « De la colère à l'indignation : le cas des harkis », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 32, n°3, 121-138.

Crenn, C. (2001). « Modes de consommation des ouvriers agricoles originaire du Maroc installés dans la région de Sainte Foy-La-Grande en Libournais (Gironde) », *Anthropology of food* 1. [En ligne] https://journals.openedition.org/aof/1199#quotation

Crenn, C. (2006). « Normes alimentaires et minorisation « ethnique » », *Journal des anthropologues*, 106-107, 123-143.

Crenn, C (2011). « "Vieillir" dans deux pays : une situation alimenaitre "combinée" pour les migrants retraités "Sénégalais" de Bordeaux », *Gérontologie et société,* vol. 34, n° 139(4), 99-115.

Crenn, C. (2012). « Migration », In Poulain, J-P. (dir.), *Dictionnaire des cultures alimentaires*, Paris : PUF.

Crenn, C. (2013). « Des invisibles trop visibles ? Les ouvriers agricoles "marocains" dans les vignobles du Bordelais », *Hommes & Migrations*, n° 1301(1), 99-106.

Crenn, C. (2017). « Ce que les musulmans nous disent de la campagne girondine », *Ethnologie française*, Vol. 47(4), 693-702.

Crenn, C. (2019a). « Les retraité-e-s sénégalais-e-s de Bordeaux au Sénégal : circuler pour rester des go-between », In Fabbiano, G., Peraldi, M., Poli, A. & Terrazzoni, L., *Les migrations des Nords vers les Suds*, Paris : Karthala.

Crenn, C. (2019b). « Les retraités sénégalais entre Bordeaux et Dakar : « bien vieillir » en restant cosmobiles », *Gérontologie et société*, vol. 41 / n° 158(1), 125-138.

Crenn, C. (2020a). « In Bordeaux winegrowing territories, 'ethnic is everyday' », In Matta, R., de Suremain, C-E. & Crenn, C. (eds.), *Food Identities at Home and on the Move. Explorations at the Intersection of Food, Belonging and Dwelling*, London : Routledge, pp. 62-77.

Crenn, C. (2020b). « Chapitre 2. La cantine des usines Ford de Blanquefort dans la mémoire des ouvriers sénégalais retraités : un vécu commun avec les ouvriers français », In Comoretto, G., Lhuissier, A. & Maurice, A., *Quand les cantines se mettent à table… Commensalité et identité sociale*, Dijon : Educagri éditions, pp. 45-56.

Crenn, C. (2021). « Itinéraires de Chinois dans les vignobles du bordelais ou le renversement de la figure de "l'étranger" », *Ethnologie française*, Vol. 51(3), 549-563.

Crenn, C. (2022), « L'alimentation en contexte de migration, c'est de l'alternance combinarde », Propos recueillis par Mayalen Zubillaga. *Papilles : les cuisines africaines*, n°57.

Crenn, C., Cinelli, S. & Bannes Wait, C. (2023). *Mezzé*, Film, 102 min.

Crenn, C. & Delavigne, A-H. (2020). « Les imaginaires de la gastronomie au service de l'aide alimentaire en France », In Csergo, J. & Etcheverria, O. (dir.) *Les imaginaires de la gastronomie*, Chartres : Menu Fretin, pp. 213–231.

Crenn, C., Delavigne, A.E., Duboys de Labarre, M., Montagne, K., Précigout, F. & Techoueyres, I. (2007). *Impact des discours nutritionnels sur les comportements alimentaires : une approche socio-anthropologique qualitative auprès de groupes « ciblés »*, Rapport pour l'Institut National de Prévention et d'Éducation pour la Santé (INPES).

Crenn, C. & Hassoun, J-P. (2014). « Dakar. Les quatre âges du fast food », *Ethnologie française*, Vol. 44(1), 59-72.

Crenn, C., Hassoun, J-P. & Medina, X. (2010). « Introduction : Repenser et réimaginer l'acte alimentaire en situations de migration », *Anthropology of food*, 7. [En ligne] https://journals.openedition.org/aof/6672#quotation

Crenn, C., Ka, A. & Leport, J. (2015). « Entre brousse, ville et cadre de la globalisation : les paysages alimentaires du Sénégal », In Boëtsch, G., Gueye, L., Macia, E. & Jaffré, Y., *Santé et sociétés en Afrique de l'Ouest*, Paris : CNRS Éditions, pp. 171-202.

Crenn, C. & Kotobi, L. (2012). « Introduction », In Crenn, C. & Kotobi, L. *Du point de vue de l'ethnicité Pratiques françaises*, Paris : Armand Colin.

Crenn, C. & Marchiset, S. (à paraître). « Habitat en-partage. Résider et résister en squat et en domicile privé face à la "crise" de l'accueil institutionnel des "migrants" », *Emulations*.

Crenn, C., Marchiset, S. & Techoueyres, I. (2023). « Manger au temps du Covid: ethnographies urbaine et rurale auprès de personnes migrantes et immigrantes, minorisées, dans le Bordelais », *EtnoAntropologia*, 11(1), 75–90.

Crenn, C., Marchiset, S. & Téchoueyres, I. (2024). « Food solidarities for and with migrants: mobilizations under pressure in public spaces in the Bordeaux area », *Food, Culture & Society*, 1-20.

Crenn, C. & Tersigni, S. (2012). « Introduction : Corps en relations interethniques », *Corps*, n° 10(1), 117-121.

Cucinniello, R. (2022). « 15. Migrer : entre crise du familier et réinvention du familial », In Dupont, S. (dir.), *Le cycle de vie des familles contemporaines*, pp. 335-352.

Cuche, D. (2009). « "L'homme marginal" : une tradition conceptuelle à revisiter pour penser l'individu en diaspora », *Revue européenne des migrations internationales,* Vol. 25(3), 13-31.

Cuche, D. (2010). *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris : La Découverte.

Cuche, D., Kuczynski, L., Raulin, A., & Razy, É. (2009). « Éditorial », *Revue européenne des migrations internationales*, *25*(3), 7-12.

Cuillerai, M. & Abélès, M. (2002). « Mondialisation : du géo-culturel au bio-politique », *Anthropologie et Sociétés*, *26*(1), 11–28.

Cvetkovich, Ann (2012). *Depression : a public feeling*, Durham et Londres : Duke University Press

D'Halluin, E. (2004). « Comment produire un discours légitime ? », *Plein droit*, n° 63(4), 30-33.

D'Halluin, E. (2005). « Vaincre la suspicion, entrer dans une intimité douloureuse : une intenable extériorité », In Bouillon, F., Fresia, M., Tallio, V. (dir.), *Terrains sensibles. Expériences actuelles de l'anthropologie*, Paris : CEA-EHESS, pp. 55-74.

Dalgalarrondo, S. & Fournier, T. (2019). « Introduction. Les morales de l'optimisation ou les routes du soi », *Ethnologie française*, Vol. 49(4), 639-651.

Damome, É., Déaux, L., Keller, L., Rigoni, I. & Soubiale, N. (2023). « Les jeunes migrants isolés dans la presse nationale et aquitaine », *Terrains/Théories*, 17. [En ligne]

https://journals.openedition.org/teth/5253#quotation
Darmon, M. (2008). « La notion de carrière : un instrument interactionniste d'objectivation », *Politix*, 82(2), 149-168.
Daum, C. (2002). « Aide au "retour volontaire" et réinsertion au Mali : un bilan critique », *Hommes & Migrations*, n°1239, 40-48.
Dauvin, P. & Siméant-Germanos, J. (2002). « Chapitre 6. Du terrain au siège : la division du travail humanitaire », In Dauvin, P. & Siméant-Germanos, J., *Le travail humanitaire. Les acteurs des ONG, du siège au terrain*, Paris ; Presses de Sciences Po, pp. 207-231.
De Gourcy, C. (2024). *L'impensé de l'absence. (En)quête sur le lien social à distance*, Tours : Presses universitaires François Rabelais.
Déaux, L. (2021). « Expériences d'ancrage dans les lieux de passage », *Hommes & migrations*, 1333, 63-69.
Debary, O. (2016). « Restes », *Anthropen*. [En ligne] https://revues.ulaval.ca/ojs/index.php/anthropen/article/view/30673/127
Debelder, J. (2020). « Le délit de solidarité : de l'hospitalité à la désobéissance civile ? », *Analyses de l'IRFAM*, n°11. [En ligne] https://www.irfam.org/le-delit-de-solidarite-de-lhospitalite-a-la-desobeissance-civile/.
Debonneville, J. (2017). « La « sortie de terrain » à l'épreuve de l'ethnographie multi-site », *SociologieS*. [En ligne] http://journals.openedition.org/sociologies/6432
Dechezelles, S. et Olive, M. (2017). « Les mouvements d'occupation : agir, protester, critiquer », *Politix*, n° 117(1), 7-34.
Declercq, E. & Jamoulle, P. (2016). « "Faire famille" en Europe en étant irrégulier et porteur de vécus extrêmes" », Migrations Société, n°164(2), 115-134.
Décosse, F. (2019). « De la dette au paternalisme : le bridage de la mobilité des saisonniers agricoles migrants " OFII " », In El Miri, M., Mercier, D. & Peraldi, M. *Frontières en travail. Migrations, travail et fabrique des frontières dans le monde*, Paris : Karthala, pp.97-111.
Décosse, F. & Hellio, E. (2022). « Utilitarisme migratoire et programmes de migration temporaire. Une étude comparée des contrats OFII (France) et des contratos en origen (Espagne) », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 38 - n°3 et 4, 67-90.
Décosse, F., Hellio, E. & Mésini, B. (2022). « Le détachement dans le secteur agricole : monographie d'une agence d'intérim international », *Migrations Société*, n° 190(4), 105-124.
Delavigne, A. (2012). « Logique du local et pratiques territoriales dans une action d'aide alimentaire », *Pour*, n° 215-216(3), 295-303.
Delavigne, A-E. & Crenn, C. (2016). « Quelles résistances aux légumes ? », In Fournier, L. S., Chastagner, C., Bernié-Boissard, C. & Crozat, D., *Les cultures de résistance : 6e édition des "Rendez-vous de géographie culturelle, ethnologie et études culturelles en Languedoc-Roussillon", juin 2014*, Aix-en-Provence : Presses Universitaires d'Aix-Marseille, pp. 23-34.
Delavigne, A-H. & Montagne, K. (2008). « De la honte d'avoir faim dans un pays riche », *Anthropology of food*, 6. [En ligne] http://journals.openedition.org/aof/4243
Deldrève, V., Lewis, N., Moreau, S. & Reynolds, K. (2019). « Les nouveaux chantiers de la justice environnementale », *VertigO - la revue électronique en sciences de l'environnement*, 19-1. [En ligne] https://journals.openedition.org/vertigo/24863#quotation
Deleixhe, M. (2022). « Avec les migrants La solidarité dans la politique européenne d'asile », *Esprit*, Décembre(12), 61-70.
Deleixhe, M., & Vertongen, Y. (2016). « L'effet de frontière dans les mobilisations collectives de

migrants en situation administrative précaire », *Raisons politiques*, N° 64(4), 67-84.
Della Porta, D., & Diani, M. (1999). *Social movements: An introduction*, Oxford: Blackwell.
Derrida, J. (1997). *Cosmopolite de tous les pays, encore un effort !*, Paris ; Galilée.
Di Cecco, S. (2019). « Racisme, hiérarchies et résistances chez les travailleurs migrants bénévoles en Italie », *Confluences Méditerranée,* n°111(4), 75-87.
Di Cecco, S. (2020). « En Italie, le sale boulot de l'intégration », *Plein droit*, n° 126(3), 32-35.
Di Cecco, S. (2021). « Le demandeur d'asile bénévole, nouvelle figure du "migrant méritant" ? », *Revue européenne des migrations internationales,* Vol. 37(1), 185-206.
Diallo, S. T. (2018). *Nô Mëtî Sîfâdhe*, Film, 52 min.
Diasio, N. & Vinel, V. (2012). « Le corps des affects : sentiments et matérialités », *Corps*, n° 10(1), 31-34.
Diaz, D. (2021). *En exil : les réfugiés en Europe de la fin du XVIIIe siècle à nos jours*, Paris : Gallimard.
Dietrich-Ragon, P. (2017). « Aux portes de la société française. Les personnes privées de logement issues de l'immigration », *Population*, Vol. 72(1), 7-38.
Diminescu, D. (dir.) (2003). *Visibles mais peu nombreux, les circulations migratoires roumaines*, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'hommes.
Diminescu, D. (2022). « "Migrations et réseaux sociaux". Pratiques migratoires à l'heure des dispositifs socio-numériques », *Hommes & Migrations,* n° 1337(2), 8-9.
Djirikian, A. & Laflamme, V. (2006). « Les formes marginales de logement. Étude bibliographique et méthodologique de la prise en compte du logement non ordinaire », In Marpsat, M. (dir.), *Documents de travail*, INED, n° 135.
Dolphijn, R. (2004). *Foodscapes. Towards a Deleuzian ethics of consumption*, Delft : Eburon Publisher.
Dolphijn, R. & Amilien, V. (2020). « FOOD2GATHER. Negotiating Foodscapes : An introduction », SIFO Project Note 2. [En ligne] https://oda.oslomet.no/oda-xmlui/handle/10642/9067
Dos Santos, I. (2017). « Postures du chercheur dans les processus mémoriels et patrimoniaux des migrations. Réflexivité revisitée », *Communications,* n° 100(1), 57-71.
Doyen, P., Keyhani, B. et Lécuyer, L. (2018). « (L)armes alimentaires Violences en temps de paix et distribution de repas à Calais : espace-temps de la relation entre les acteurs associatifs et étatiques et les exilés », *Journal des anthropologues*, Hors-série(5), 129-157.
Doyen P., Piva A, Sebillotte O, (2023). « L'accueil des personnes migrantes en Île-de-France à la marge des dispositifs institutionnels », *Localacc Working Papers series*, n°6, Institut Convergences Migrations. [En ligne] https://www.icmigrations.cnrs.fr/wp-content/uploads/2023/04/WP_LaE%E2%84%A2accueil-des-personnes-exilA%C2%A9es-en-Ile-de-France-A-la-marge-des-disposi-tifs1.pdf
Dozon, J-P. (2017). « L'humanitaire, mise à l'épreuve contemporaine de la solidarité », In Wieviorka, M., *Les Solidarités*, Auxerre : Éditions Sciences Humaines, pp. 89-102.
Drot, C. (2008). « Aquitaine, terres d'immigrations », *Hommes & Migrations*, n°1273, 138-150.
Dubey, G. (2013). « Introduction », *Socio-anthropologie*, 27, 9-20.
Duboys de Labarre, M. & Crenn, C. (2019). « De quoi la sécurisation alimentaire des « démunis » est-elle le nom ? », *Socio-anthropologie*, 39, 83-98.
Duée, M. & Yaouancq, F. (2014). *L'enquête sans domicile*, INSEE (28 février).
Dupuy, A. (2017) « 10. La division sexuelle du travail alimentaire : qu'est-ce qui change ? », In Dubet, F. (dir.), *Que manger ? Normes et pratiques alimentaires*, Paris : La Découverte, pp. 164 - 179.

Durkheim, E. (1893 [2013]). *De la division du travail social*, Paris : PUF.
Elias, N. (1991). « Trop tard ou trop tôt. Note sur la classification de la théorie du processus et de la configuration », In Elias, N., *Norbert Elias par lui-même*, Paris : Fayard.
Elias, N., Scotson, J. L. (1997 [1965]). *Logiques de l'exclusion : Enquête sociologique au cœur des problèmes d'une communauté*, Paris : Fayard.
Elliott, E. (2021). « Chapitre 2. Écriture », In Elliott, E. & Culhane, D., *Réinventer l'ethnographie : pratiques imaginatives et méthodologie créatives*, Laval : Presses de l'université de Laval, pp. 31-59.
Eloy, P. (2022). « Analyser l'évolution et les déterminants de la présence des familles immigrées au sein des hébergements pour personnes sans domicile », *Populations vulnérables*, 8. [En ligne] http://journals.openedition.org/popvuln/4010
Eloy, P., & Lièvre, M. (2023). « Migrations et sans-abrisme : Recherches en sciences sociales de 1970 à 2020 », *Revue française des affaires sociales*, *1*, 75-86. [En ligne] https://doi.org/10.3917/rfas.231.0075
Ermisse, G. (dir.) (1994), « Les émotions », Terrain, n°22.
Étien, M-P. & Tibère, L. (2013). « Alimentation et identité entre deux rives », *Hommes & Migrations*, n°1303, 57-64.
Étrangers : la mise à l'écart. (2005). *Politix*, 69, (1).
Fabian, J. Traduit de l'anglais par Henry-Bossonney, E. & Müller, B. (2006). *Le temps et les autres. Comment l'anthropologie construit son objet*, Toulouse : Anacharsis.
Fassin, D. (1996). « Exclusion, underclass, marginalidad: Figures contemporaines de la pauvreté urbaine en France, aux Etats-Unis et en Amérique latine », *Revue Française de Sociologie*, *37*(1), 37-75.
Fassin, D. (2000). « Entre politiques du vivant et politiques de la vie : Pour une anthropologie de la santé », *Anthropologie et Sociétés*, 24(1), 95-116.
Fassin, D. (2008). « Introduction : L'inquiétude ethnographique » ; In Bensa, A., & Fassin, D. (dir.) *Les politiques de l'enquête*, Paris : La Découverte, pp. 7-15.
Fassin, D. (2010). *La raison humanitaire : une histoire morale du temps présent*, Paris : Gallimard Seuil.
Fassin, D. (dir.) (2012). *Les nouvelles frontières de la société française*, Paris : La Découverte.
Fassin, D. (2015). *L'ombre du monde. Une anthropologie de la condition carcérale*, Paris : Seuil.
Fassin, D. (2018). *La vie : Mode d'emploi critique*, Paris : Éditions du Seuil.
Fassin, D. (2022). *La société qui vient*, Paris : Seuil.
Fassin, D. (2023). *Sciences sociales par temps de crise*, Paris : Ed. Collège de France.
Fassin, D. & Mazouz, S. (2007). « Qu'est-ce que devenir français ? La naturalisation comme rite d'institution républicain », *Revue française de sociologie*, Vol. 48(4), 723-750.
Fassin, D. & Memmi, D. (dir.) (2004). *Le gouvernement des corps*, Paris : Editions de l'EHESS.
Fassin, D., Morice, A., & Quiminal, C. (1997). *Les Lois de l'inhospitalité : Les politiques de l'immigration à l'épreuve des sans-papiers*, Paris : La Découverte.
Fassin, E., Fouteau, C., Guichard, S. & Windels, A. (2014). *Roms & riverains. Une politique municipale de la race*, Paris : La Fabrique.
Favret-Saada, J. (1977). « Excusez-moi, je ne faisais que passer », *Les Temps Modernes*, 371, 2089-2103.
Favret-Saada, J. (1990). « Être affecté », *Gradhiva : revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, n°8, 3-9.
Ferrand-Bechmann, D. (1992). *Bénévolat et solidarité*, Paris : Syros-Alternatives.

Ferrand-Bechmann, D. (2017). « Bénévolat ou travail gratuit ? », *Revue Projet*, n° 357(2), 84-87.
Filhol, R. (2013). « Les travailleurs agricoles migrants en Italie du Sud Entre incompréhension, instrumentalisation et solidarités locales », *Hommes & Migrations*, n° 1301(1), 139-147.
Fillieule, O. (2020). « Carrière militante », In Fillieule, O., Mathieu, L. et Péchu, C. (dir.), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, 2e édition mise à jour et augmentée, Paris : Presses de Sciences, pp. 91-89.
Fisher, N., & Hamidi, C. (2016). *Les politiques migratoires*, Paris : La Découverte.
Fischler, C. (1979). « Gastro-nomie et gastro-anomie », *Communications*, 31, 189-210.
Florin, B. & Garret, P. (2020). « Les récupérateurs de ferraille Entre tolérance et interdits », *Revue Projet*, n° 376(3), 24-29.
Fogel, F. (2007). « Mémoires mortes ou vives. Transmission de la parenté chez les migrants », *Ethnologie française*, Vol. 37(3), 509-516.
Fogel, F. (2020). « S'émanciper pour les papiers ? Parenté et régularisation d'une femme immigrée à Paris », In Sarcinelli, A., Duysens, F. & Razy, E., *Espaces pluriels de la parenté. Approches qualitatives de (re) configurations intimes et publiques dans le monde contemporain*, Academia-L'Harmattan : Louvain, pp.133-146.
Fogel, F. (2023). « Faire, défaire, refaire les liens. Ethnographies de la "famille transnationale" », *Migrations Société*, n°192(2), 13-25.
Fondation Abbé Pierre. (2022). « L'État du mal-logement en France, rapport annuel 27 ». [En ligne] https://www.fondation-abbe-pierre.fr/actualites/27e-rapport-sur-letat-du-mal-logement-en-france-2022#telechargementreml2022
Foucault, M. (2004). « Des espaces autres », *Empan*, n°54(2), 12-19.
Fouquet, T. (2007). « De la prostitution clandestine aux désirs de l'Ailleurs : une ethnographie de l'extraversion à Dakar », *Politique Africaine*, 107, 102-123.
Fourat, E. (2020). « Les dimensions de l'accueil alimentaire : comment mieux nourrir les migrant.e.s » *Les Papiers de la Fondation, Fondation Croix-Rouge française*, n°27.
Fournier, T., Jarty, J., Lapeyre, N. & Touraille, P. (2015). « L'alimentation, arme du genre », *Journal des anthropologues*, n° 140-141(1), 19-49.
Franco, C. (1992). « Mal-logés en Ile-de-France, triste feuilleton », *Hommes et Migrations*, n°1158, 38-44.
Fraser, N. (2005). *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris : La Découverte.
Fresia, M. & Lavigne Delville, P. (2018). *Au cœur des mondes de l'aide internationale : regards et postures ethnographiques*, Paris : Karthala
Fumey, G. (2018). « Chapitre II. Petite géopolitique de l'alimentation par la pomme de terre », In Fumey, G., *Géopolitique de l'alimentation*, Auxerre : Éditions Sciences Humaines, pp. 29-41.
Gaberel, P. & Ossipow, L. (2008). « L'entretien des corps », *Anthropology of food*, 6. [En ligne] https://journals.openedition.org/aof/4853#quotation
Gaboriau, P. (2002). « Point de vue sur le point de vue », In Ghasarian, C. (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin, pp. 103-115.
Gaillard, E. (2013). *Habiter autrement : des squats féministes en France et en Allemagne : une remise en question de l'ordre social*, thèse de doctorat en sociologie, Tours : Université de Tours.
Garabuau-Moussaoui, I. & Desjeux, D. (2000), *Objet banal, objet social. Les objets quotidiens comme révélateurs des relations sociales,* Paris : L'Harmattan.
Gardesse, C. (2020). « La dispersion de personnes exilées : ce que la spatialisation des CAO révèle

des politiques migratoires et urbaines », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 36, n°2-3, pp. 83–105.
Garnier, J. (2010). « "Faire avec" les goûts des autres », *Anthropology of food*, 7. [En ligne] https://journals.openedition.org/aof/6576#quotation
Gauntlett, D. (2007). *Creative exploration : news approaches to identities and audiences*, England : Routledge.
Genette, G. (2012). *Apostille*, Paris : Seuil.
Gerbier-Aublanc, M. (2018). « Un migrant chez soi », *Esprit*, Juillet-Août (7), 122-129.
Gerbier-Aublanc, M. E Masson Diez, E. (2019). « Être accueilli chez l'habitant : de l'hébergement-épreuve à la cohabitation-tremplin pour les migrants », *Rhizome*, n° 71(1), 51-60.
Ghasarian, C. (dir.). (2002). *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive : Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris : Armand Colin.
Gibert, M. & Monjaret, A. (2021). *Anthropologie du travail*, Paris : Armand Colin.
Giliberti, L. (2018). « La militarisation de la frontière franco-italienne et le réseau de solidarité avec les migrant·e·s dans la Vallée de la Roya », *Mouvements*, n° 93(1), 149-155.
Godbout, J. (1997). « Recevoir, c'est donner », *Communications*, 65, 35-48.
Godbout, J. (2007). *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*, Paris : Le Seuil.
Godier, P., Oblet, T. (2018). *L'éveil métropolitain : L'exemple de Bordeaux*, Antony : Éditions du Moniteur.
Goffman, E. (1968). *Asiles. Etudes sur la condition sociale des malades mentaux*, Paris : Les Éditions de Minuit.
Goffman, E. (1973). *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris : Les Éditions de Minuit.
Goffman, E. (1975). *Stigmate : les usages sociaux des handicaps*, Paris : Les Éditions de Minuits.
Goffman, E. (2013 [1963]). *Comment se conduire dans les lieux publics. Notes sur l'organisation sociale des rassemblements*, Paris : Economica.
Gotman, A. (1997). « La question de l'hospitalité aujourd'hui », *Communications*, n°65, pp. 5-19.
Gotman, A. (2001). *Le sens de l'hospitalité*, Paris : PUF.
Gotman, A. (dir.) (2004). *Villes et hospitalité : les municipalités et leurs "étrangers"*, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
Gueslin, A. (2004). *Les gens de rien : une histoire de la grande pauvreté dans la France du XXe siècle*, Paris : Fayard.
Gourdeau, C. (2019a). « Entrer en relation. Distribuer des repas aux personnes exilées à Ouistreham », *Kentron*, 35, 183-198.
Gourdeau, C. (2019b). « L'hospitalité en actes. Quand des habitants viennent en aide aux migrants en transit à Ouistreham », *Revue du MAUSS*, n° 53(1), 309-321.
Gourdeau, C. (2020). « Une "crise migratoire" ? Le long fleuve tranquille des chiffres de l'immigration en France », *Métropolitiques*. [En ligne] https://metropolitiques.eu/Une-crise-migratoire-Le-long-fleuve-tranquille-des-chiffres-de-l-immigration-en.html
Graeber, D. (2018 [2006]). *Pour une anthropologie anarchiste*, Lux : Montréal.
Grange D., Castetbon K., Guibert G., Vernay M., Escalon H., Delannoy A., Féron V. & Vincelet C. (2013). *Alimentation et état nutritionnel des bénéficiaires de l'aide alimentaire Étude Abena 2011-2012 et évolutions depuis 2004-2005*, ORS Île-de-France. [En ligne] http://inpes.santepubliquefrance.fr/etudes/pdf/2013-abena2-rapport.pdf
Granjon, F. (2018). « Mouvements sociaux, espaces publics et usages d'internet », *Pouvoirs*, n° 164(1), 31-47.
Granjon, F. (2021). « Gilets jaunes et colères noires », *Questions de communication*, 40, 303-318.

Granotier, B. (1970). *Les Travailleurs immigrés en France*, Paris, Éditions Maspero.

Grard, J. (2008). 7 : « Devoir se raconter. La mise en récit de soi, toujours recommencée », In Bensa, A. & Fassin, D. (dir.), *Les politiques de l'enquête,* Paris : La Découverte, pp. 143-163.

Goodale, M. (2006). « Traduire la paix et la violence : l'anthropologie entre la critique et l'engagement », *Anthropologie et Sociétés*, Vol.30, n°1, 169-178.

Goudichaud, O. (2006). « L'interculturalité dans le quartier Saint-Michel à Bordeaux : pratiques et représentations d'un territoire vécu », *Sud-Ouest européen*, no. 22, p. 65-75.

Guénée, L., Le Méner, E. & Macchi, O. (2021). « Nourrir les "nouveaux" pauvres. Une enquête de terrain dans des services d'aide alimentaire parisiens au temps du premier confinement (printemps 2020) », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 41, 187-206.

Guérin, L. (2022). « Cohabiter dans un studio de travailleurs migrants : contraintes gestionnaires et "arts de faire" », *Espaces et sociétés*, n° 186-187(3), 35-50.

Dueye, D. & Mballo, A. (2023). "Retour et réintégration des migrants : le rôle de la famille et de la communauté », *Sozialpolitik.ch*, 2. [En ligne] https://www.sozialpolitik.ch/article/view/4444

Guillaume, P., Lesparre, J., Mercier, D. & Pouget, P. (1995). *Etrangers en Aquitaine*, Talence : Presses Universitaires de Bordeaux.

Guillaumin, C. (1985). « Sur la notion de minorité », *L'Homme et la société*, n°77-78, 101-109

Guthman, J. (2008). « Bringing good food to others: investigating the subjects of alternative food practice », *Cultural Geographies*, 15(4), 431-447.

Halder, F. (2015). « Du rêve parental au cauchemar du trauma et du rejet : Les Mineurs isolés sud-asiatiques en France », *Migrations Société*, *161*(5), 197-220. [En ligne] https://doi.org/10.3917/migra.161.0197

Harding, S. (1991). « Representing Fundamentalism : The Problem of the Repugnant Cultural Other », *Social Research*, *58*(2), 373-393.

Hartog, F. (2003). *Régimes d'historicité : présentisme et expériences du temps*, Paris : Seuil.

Haşdeu, I. (2020). « Les femmes rom, entre statut de Romni et démocratie sexuelle. Essai d'anthropologie féministe », *Martor. Revue d'Anthropologie du Musée du Paysan Roumain*, 173-188.

Hassoun, J. (2009). « Moderniser « l'ethnique » pour développer l'urbain. La venue d'une industrie de la feuille de brick dans une ville de banlieue », *Genèses*, n° 76(3), 52-75.

Hassoun, J.-P. (2014). « Restaurants dans la ville-monde. Douceurs et amertumes », *Ethnologie française*, *44*(1), 5-10.

Hassoun, J-P. & Raulin, A. (1995). « Homo exoticus », In Bessis, S. *Mille et une bouches. Cuisines et identité culturelles*, Paris : Autrement, pp. 119-130.

Hauser, J. (1987). « Editorial. Migration et alimentation », *Hommes & Migrations*, n°1105, 3-6.

Hayem, J. (2020). « Les mobilisations à bas bruits à l'épreuve des terrains africains », *Journal des anthropologues. Association française des anthropologues*, n°162-163, 245-249.

Heller, C., & Pécoud, A. (2017). « Compter les morts aux frontières : des contre-statistiques de la société civile à la récupération (inter)gouvernementale », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 33 - n°2 et 3, 63-90.

Hellio, E. & Mésini, B. (2022). « En "mission" dans l'agriculture européenne, les vulnérabilités systémiques des saisonnier.es étranger.es détaché.es et cantonnés en Provence pendant la pandémie », Julhe, S., Jurion, S., Mainguy, G., Sehili, D. & Thivet, D. *Face à la vulnérabilisation*

au travail, La Crèche : La Geste, pp.273-298.
Héran, F. (2017). *Avec l'immigration : Mesurer, débattre, agir*, Paris : La Découverte.
Héran, F. (2018). *Migrations et sociétés : Leçon inaugurale prononcée au Collège de France le jeudi 5 avril 2018*, Paris : Collège de France.
Héran, F. (2021). *Parlons immigration : en 30 questions*, Paris : La Documentation française.
Héritier-Augé, F. (2005). « Réflexions pour nourrir la réflexion », In Héritier-Augé, F. (dir.), *De la violence I.*, Paris : Odile Jacob, pp. 11-53.
Hervo, M. & Charras, M-A. (1971) *Bidonvilles. L'Enlisement*, Paris, Éditions Maspero
Hily, M-A., Berthomière, W. & Mihaylova, D. (2004). « La notion de "réseaux sociaux" en migration », *Hommes & migrations*, n°1250, 6-12.
Hobsbawn, E. J. & Ranger, T. O. (2006 [1983]). *L'invention de la tradition*, Paris : Éditions Amsterdam.
Hochedez, C. & Le Gall, J. (2016). « Justice alimentaire et agriculture : introduction », *Justice spatiale – Spatial justice*, n°9. [En ligne] https://www.jssj.org/issue/janvier-2016-editorial/
Hoggart, R. (1970). *La culture du pauvre : étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, Paris : Les Éditions de Minuit.
Holmes, S. M. (dir.) (2024). *Fruits frais, corps brisés-Les ouvriers agricoles migrants aux États-Unis*, Paris : CNRS Editions.
Hubert, A. (1991). « L'anthropologie nutritionnelle : aspects socioculturels de l'alimentation », *Cahiers d'études et de recherches francophones / Santé* 1(2) : 165-168.
Hubert, A. (2000). « Cuisine et politique : le plat national existe-t-il ? », *Revue des sciences sociales*, n°27, 8-11.
Hubert, A. (2003). *Corps de femmes sous influence. Questionner les normes*, Paris : Les Cahiers de l'Ocha, n°10.
Hubert, A. (2006). « Nourritures du corps, nourritures de l'âme. Émotions, représentations, exploitations », *Lemangeur-ocha.com*
Hubert, A. (2007). *La santé est dans votre assiette : même pas vrai !*, Ramonville-Saint-Agne : Éres éditions.
Huerta, N. (2018). « Mobilité saisonnière transnationale et lieux de précarité : l'habiter réticulaire des migrants sahraouis du Bordelais », In Barrère-Lutoff, C., Rozenholc, C. & Guérin-Pace, F., *Les lieux de mobilité en question : acteurs, enjeux, formes, situations*, Paris : Karthala, pp. 127-146.
Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment*, London and Nez York : Routledge.
Ion, J. (1999). « Injonction à la participation et engagement associatif », *Hommes & Migrations*, n°1217, 80-94.
Jacquey, B. (2021). « L'accompagnement des publics migrants par les associations », *L'ENA hors les murs*, n° 505(4), 62-64.
Jankowski, F., Marec, J. L., Defives, B., Krasova-Wade, T., & Neyra, M. (2015). « Photo-ethnographie et élaboration collective de savoirs. Le cas d'un programme interdisciplinaire et participatif au Sénégal », *Techniques & Culture. Revue semestrielle d'anthropologie des techniques*, *64*, 244.
Janin, P., La Valle, N., Lhuissier, A. & Ribémont, T. (2021). « Batailles de la faim : jeux d'acteurs, d'échelles et de pouvoir », *Tracés*, 41, 7-19.
Jasper, J. M. (1997). « The Art of Moral Protest : Culture, Biography, and Creativity in Social Movements », Chicago : University of Chicago Press.

Jodelet, D. (dir.) (1989). *Les représentations sociales*, Paris : PUF.
Jodelet, D. (2011). « Dynamiques sociales et formes de la peur », *Nouvelle revue de psychosociologie*, n° 12(2), 239-256.
Jouan, A. (2016). « S'impliquer pour enquêter : Politiques et dilemmes d'une ethnographie en terrain militant », *Cahiers de recherche sociologique*, *61*, 145-166.
Jourdan, C. & Hobbis, S. (2013). « Tensions internationales autour d'un concombre tueur : confiance et glocalisation alimentaire », *Anthropologie et Sociétés*, *37*(2), 173–192.
Jouve, E. & Pichon, P. (2015). « Le chez-soi, le soi, le soin. L'expérience limite des personnes sans domicile fixe comme modèle de compréhension de la vulnérabilité sanitaire », *Les Annales de la recherche urbaine*, n°110, 46-55.
Juhem, P. & Sedel, J. (dir.) (2016). *Agir par la parole*, Rennes : Presses universitaires de Rennes.
Juteau, D. (1999). *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal : Presses Universitaires de Montréal.
Kadri, A. & Miranda, A. (2010). « Présentation », *NAQD*, n°28(1), 7-18.
Kant, E. (1795 [1991]). *Projet de paix perpétuelle. Esquisse philosophique*, Paris : Flammarion.
Kassatly, H., Puig, N., & Tabet, M. (2016). « Le marché de Sabra à Beyrouth par l'image et le son. Retour sur une enquête intensive », *Revue européenne des migrations internationales*, Vol.32, 37-68.
Katuszewski, J. & Ogien, R. (1978). *Réseau total et fragments de réseaux. La formation et le développement de réseaux sociaux d'immigrants dans les centres urbains*, Aix en Provence : CERESM.
Keller, L. (2024). « Professionnels de la protection de l'enfance et parcours de vie des jeunes migrants : Destins croisés. Comment les prises en charge des MNA viennent questionner et engager les pratiques et parcours professionnels dans l'action sociale », thèse de doctorat en anthropologie, Montpellier : Université Paul Valéry Montpellier 3.
Kirszbaum, T. (1999). « Les immigrés dans les politiques de l'habitat. Variations locales sur le thème de la diversité », *Sociétés contemporaines*, n°33-34, 87-110.
Kleiche-Dray, M. (2022). « Travail saisonnier et savoirs agricoles entre requalification et racialisation au temps du Covid-19 », *Mouvements*, n°109(1). [En ligne] https://mouvements.info/travail-saisonnier-et-savoirs-agricoles-entre-requalification-et-racialisation-au-temps-du-covid-19/
Kobelinsky, C. (2007). « Le jugement quotidien des demandeurs d'asile », *Recueil Alexandries*. [En ligne] http://www.reseau-terra.eu/article559.html
Kobelinsky, C. (2010). *L'accueil des demandeurs d'asile : une ethnographie de l'attente*, Paris : Éditions du cygne.
Kobelinsky, C. (2012). « Des corps en attente. Le quotidien des demandeurs d'asile », *Corps*, n°10(1), 183-192.
Kobelinsky, C. (2014). « Le temps dilaté, l'espace rétréci », *Terrain*, n°63, 22-37.
Kobelinsky, C. (2015). « Accueil ou contrôle ? », *Plein droit*, n° 105(2), 14-17.
Kobelinsky, C., & Furri, F. (2024). *Relier les rives. Sur les traces des morts en Méditerranée*, Paris : La Découverte.
Kobelinsky, C., & Le Courant, S. (dir.) (2017). *La mort aux frontières de l'Europe. Retrouver, identifier, commémorer*, Neuvy-en-Champagne : Le Passager clandestin.
Kobelinsky, C. & Makaremi, C. (dir.) (2009). *Enfermés dehors : enquêtes sur le confinement des étrangers*, Bellecombe-en-Bauge : Éditions du Croquant.
Kollektiv Orangotango. (2018). *This is not an atlas : a global collection of counter-cartographies*, Bielefeld : Transcript Verlag.
Kozinets, R. V. (2009). *Netnography : Doing ethnographic research online*, Londres : Sage.

Kropotkine, P. (1902 [2010]). *L'entraide, un facteur de l'évolution*, Paris : éditions du Sextant.

Kuczynski, L. & Razy, E. (2009). « Anthropologie et migrations africaines en France : une généalogie des recherches », *Revue européenne des migrations internationales,* Vol. 25(3), 79-100.

Lambert, A., Dietrich-Ragon, P. & Bonvalet, C. (dir.) (2018). *Le monde privé des femmes : genre et habitat dans la société française*, Paris : Ined éditions.

Lans, M. (2023). « Une analyse comparée des modes de coopération des associations d'aide aux migrants à Bordeaux, Bilbao et Aarhus », *Localacc Working Papers series*, n°9, Institut Convergences Migrations. [En ligne] https://www.icmigrations.cnrs.fr/wp-content/uploads/2023/06/WP-LANS_Morgan_Une-analyse-comparA%C2%A9e-d-es-modes-de-coopA%C2%A9ra-tion-des-AAM.pdf

Laplante, J. (2021). « Agentivité », *Anthropen*. [En ligne] https://revues.ulaval.ca/ojs/index.php/anthropen/article/view/40943

Le Bars, J. (2020). « Le genre du squat Politisation et intimités chez des femmes sans-papiers », *Genèses,* n° 120(3), 70-90.

Le Courant, S. (2013). « "Moi je viens de Mars, et toi ?" », *Terrain*, n°61, 54-67.

Le Courant, S. (2014). « "Être le dernier jeune" ». *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, 63, 38-53.

Le Courant, S. (2022). *Vivre sous la menace. Les sans-papiers et l'État*, Paris : Seuil.

Le Gall, J. (2005). « Familles transnationales : bilan des recherches et nouvelles perspectives », *Les Cahiers du Gres*, Vol. 5, n°1, 29-42.

Le Méner, E. (2013). « Quel toit pour les familles à la rue ? L'hébergement d'urgence en hôtel social », *Métropolitiques*. [En ligne] https://metropolitiques.eu/Quel-toit-pour-les-familles-a-la.html

Le Méner, E. (2015). « Vivre à l'hôtel quand on est un enfant », *Métropolitiques*. [En ligne] https://metropolitiques.eu/Vivre-a-l-hotel-quand-on-est-un.html

Le Méner, E. (2016). « Au nom du fils. Ethnocomptabilité d'une famille de sans-papiers hébergée en hôtel social », *Revue des politiques sociales et familiales*, n°123, pp. 41-55.

Le Méner, E., Guénée, L. et Macchi, O. (2020). « L'aide alimentaire en temps de Covid », *Plein droit*, n° 127(4), 32-35.

Lecarpentier, D. (2003). « La catégorie de "sans-papiers" : un enjeu de lutte pour la définition de l'étranger en situation irrégulière », *Travaux et Recherches de l'UMLV*, n°7, 189-199.

Lefebvre, H. (1968). *Le Droit à la ville*, Paris : Anthropos.

Lendaro, A. (2015). « "No finger print!" : Les mobilisations des migrants à Lampedusa, ou quand l'espace compte », *L'Espace Politique*, 25. [En ligne] http://journals.openedition.org/espacepolitique/3348.

Lendaro, A. (2018). « Désobéir en faveur des migrants : Répertoires d'action à la frontière franco-italienne », *Journal des anthropologues*, n°152-153, 171-192.

Lendaro, A. (2021). « Retour sur l'engagement ethnographique : Ce que la posture anarchiste fait à une enquête sur la désobéissance (et vice-versa) », In Verhaeghe, S. (dir.) Anarchisme et sciences sociales. Actes du colloque de Lille – mars 2018, Lyon : Atelier de création libertaire, pp.171-186.

Lendaro, A., Rodier, C., & Vertongen Y. L. (2019). *La crise de l'accueil : frontières, droits, résistances*, Paris : La Découverte.

Lévi-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage*, Paris : Plon.

Lévy, J-P. (2002). « Gentrification », In Brun, J., Driant, J-C., & Segaud M. (dir.), *Dictionnaire de*

l'habitat et du logement, Paris : Armand Colin, 199-201.
Lévy-Vroelant, C. (2000). « *Logements de passage : formes, normes, expériences »*, Paris : L'Harmattan.
Lévy-Vorelant, C. (2004). « Le logement des migrants en France du milieu du 19e siècle à nos jours », *Historiens et Géographes*, n°385, 147-165.
Lévy-Vroelant, C. (2006). « Migrants et logement : une histoire mouvementée », *Plein droit*, n° 68(1), 5-10.
Lévy-Vroelant, C. (2014). « Le chemin des mémoires : le cas des luttes pour le logement », *Plein droit*, n° 103(4), 44-48.
Lhuissier, A. (2006). « Éducation alimentaire en milieu populaire : des normes en concurrence », *Journal des anthropologues*, n°106-107, 61-76.
Lièvre, M. (2014). « "Ceux-là sont peu soignés, peu débrouillards". Ethnographie des Roms roumains migrants à Montpellier Entre enjeux moraux et appartenance sociale », *Migrations Société*, n° 152(2), 103-118.
Lion, G. (2015). *Incertaines demeures. Enquête sur l'habitat précaire*, Paris : Bayard.
Lion, G. (2024). *Vivre au camping : un mal-logement des classes populaires*, Paris : Seuil.
Lochak, D. (2017). « La solidarité, un délit ? », *Revue Projet*, N° 358(3), 56-62.
Loison, M., & Perrier, G. (2024). *L'écriture inclusive. Le langage est politique !*, Clermont-Ferrand : Presses universitaires Blaise-Pascal.
Loison, M., Perrier, G., & Noûs, C. (2020). « Introduction. Le langage inclusif est politique : Une spécificité française ? », *Cahiers du Genre*, n°69(2), 5-29. [En ligne] https://doi.org/10.3917/cdge.069.0005
Lopez-Caballero, P. (2011). « Altérités intimes, altérités éloignées : la greffe du multiculturalisme en Amérique latine », *Critique internationale,* n° 51(2), 129-149.
Loubeyre, N. (2022). *Quartier général*, Film, 90 min.
Mahieddin, É., & Soldani, J. (2022). « Tous complices ? », *Terrain*, 77, 4-29.
Mahmood, S. (2001). « Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent : Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival », *Cultural Anthropology*, Vol.16, n°2 : 202-236.
Marchiset, S. (2017). *Incorporer la différence : une ethnologie de la co-construction de la figure de l'altérité entre Roms et gadjé sous le prisme des pratiques alimentaires*, Mémoire de master en anthropologie, sous la direction de Stéphanie Rolland-Traina et de Chantal Crenn, Université de Bordeaux.
Marchiset, S. (2022). « La (sur)vie en dehors des dispositifs d'hébergement institutionnel : exemples de débrouilles quotidiennes de familles exilées dans la Métropole bordelaise », *Populations vulnérables*, 8. [En ligne] https://journals.openedition.org/popvuln/3914#quotation
Marchiset et Bela (2023). « "Pas prête pour vivre ça". Berlinda, récit cartographié d'un exil bordelais », *Polygraphe(s) : approches métissées des actes graphiques*, n°5, pp-69-74.
Marchiset, « Tete », Crenn, Techoueyres, (à paraître). « Labour Force », In Dolphijn, R. & Polson, N., *Food, Migration and Belonging. A Glossary for Doing Fieldwork in Contemporary Europe*, Palgrave Macmillan Cham.
Marcus, G. E. (1995). « Ethnography in/of the World System : The Emergence of Multi-Sited Ethnography », *Annual Review of Anthropology*, *24*, 95-117.
Marin, L. (2017). « Et le monde redécouvrit l'esclavage », *Migrations Société*, n° 170(4), 3-9.
Marmié, C. (2021). « "Enfants d'ailleurs". La protection de l'enfance à l'épreuve des migrations juvéniles internationales », *Vie sociale*, n°35-35, 221-236.
Martínez, M. (2018), « Socio-Spatial Structures and Protest Cycles of Squatted Social Centres in

Madrid », In Martinez M. (dir.), *Urban politics and squatters' movements in Europe. Contexts, cycles and comparisons*, New-York: Palgrave Macmillan, pp. 25-49.

Martial, A. (2003). *S'apparenter. Ethnologie des liens de familles recomposées*, Paris : Editions de la Maison des sciences de l'homme.

Martig, A. & Saillant, F. (2017). « Présentation : l'esclavage moderne : une question anthropologique ? », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 41, n°1, 9–27.

Martiniello, M. & Simon, P. (2005). « Les enjeux de la catégorisation », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 21 - n°2, 7-18.

Mathieu, L. (2007). « L'espace des mouvements sociaux », *Politix*, n°77(1), 131-151.

Mathieu, L. (2010). « Les ressorts sociaux de l'indignation militante », *Sociologie*, n°3, vol. 1. [En ligne] https://journals.openedition.org/sociologie/587#quotation

Mathieu, L., & Péchu, C. (2020). « Résistance », In Fillieule, O., Mathieu, L., & Péchu, C. (dir.), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, 2e éd., pp. 508-516.

Matta, R. (2023). « Paysages alimentaires conviviaux : pour aller au-delà de la durabilité alimentaire », In Dangles, O. & Sabrié, M-L., *Science de la durabilité*, Marseille : IRD éditions, pp. 54-58.

Matta, R., de Suremain, C.-É., & Crenn, C. (2020). « Food and the fabric of home : Introduction », In Matta, R., de Suremain C-E & Crenn, C. (dir.), *Food identities at home and on the move : Explorations at the intersection of food, belonging and dwelling*, 1-15, Bloomsbury Academic.

Maunaye, E. & Ramos, E. (2022). « Le chez-soi et les limites de l'individualisation : territoires personnels, statutaires et d'appartenances en déséquilibre », *Enfances Familles Générations*, 39. [En ligne] https://journals.openedition.org/efg/13380#quotation

Mauss, M. (2023 [1925]). *Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (3e édition.), Paris : PUF.

Mauss, M. (1931). « Instruction sommaires pour les collections d'objets ethnographiques », (Brochure rédigée à partir des cours de Marcel Mauss à l'Institut d'Ethnologie), Paris, Musée d'ethnographie du Trocadéro, Mission Dakar-Djibouti.

Mauss, M. (1968). « Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos », *Sociologie et Anthropologie*, 389-477.

Masson Diez, E. (2018). « Militant, bénévoles, citoyens solidaires… Comment se nommer lorsque l'on vient en aide aux migrants ? », *Journal des anthropologues*, Hors-série (5), pp.159-180.

Mazouz, S. (2008). « Les mots pour le dire. La qualification raciale, du terrain à l'écriture », In Bensa, A., & Fassin, D. (dir.), *Les politiques de l'enquête*, Paris : La Découverte, pp. 81-98.

McCarthy, J. D., & Zald, M. N. (1977). « Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory », *American Journal of Sociology*, 82(6), 1212-1241.

Meïer, S. (2024). « Quand des personnes exilées non papiérisées cuisinent pour celles et ceux qui ont faim en France », *Communication au séminaire Mobilité, Réseaux, Migrations (MoRémi – UT2)*, Université de Toulouse, 26 avril 2024.

Meier, L. & Jo, S. (2016). « Dwelling in Mobile Times: Places, Practices and Contestations », *Cultural Studies*, 30 (3), 362–75.

Mekdjian, S. (2016). « Les récits migratoires sont-ils encore possibles dans le domaine des Refugee Studies ? Analyse critique et expérimentation de cartographies créatives », *ACME : An International E-Journal for Critical Geographies,* n°15, 150-186.

Mekdjian, S., & Amilhat Szary, A-L (2015). « Cartographies traverses, des espaces où l'on ne finit

jamais d'arriver », *billet du blog Visionscarto*. [En ligne] https://visionscarto.net/cartographies-traverses.
Mekdjian, S., Amilhat-Szary, A-L., Moreau, M., Nasruddin, G., Deme, M., Houbey, L. & Guillemin, C. (2014). « Figurer les entre-deux migratoires », *Carnets de géographes*, 7. [En ligne] https://journals.openedition.org/cdg/790#quotation
Mekdjian, S., & Olmedo, E. (2016). « Médier les récits de vie. Expérimentations de cartographies narratives et sensibles », *M@ppemonde* n°118. [En ligne] http://mappemonde.mgm.fr/118as2/.
Mésini, B. (2015). « Le détachement transnational dans l'agriculture européenne », *Anthropology of food* S11. [En ligne] https://journals.openedition.org/aof/7892#quotation
Mésini, B. (2022). « En contrats de saison ou en contrats de mission dans l'arboriculture méridionale : les droits entachés des travailleurs étrangers », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 38 - n°3 et 4, 43-66.
Mestre, C. (2006). « La rédaction d'un certificat médical pour un demandeur d'asile : enjeux thérapeutique et social », *L'Évolution Psychiatrique*, Vol. 71, n°3, 535-544.
Meudec, M. (2017). « Résistance », *Anthropen*. [En ligne] https://revues.ulaval.ca/ojs/index.php/anthropen/article/view/30672
Michalon, B. & Poto, S. (2009). « Quand la France recrute en Pologne. Réseaux transnationaux et main d'œuvre agricole », *Etudes rurales*, n° 182, 87-102.
Michalon, B. & Sommer-Houdeville, T. (2024). « Les cheminot·es et les migrations au Pays Basque : enjeux quotidiens et pouvoirs décisionnaire », In Lendaro, A., *Gouverner les exilé·es aux frontières. Pouvoirs discrétionnaire, résistances, controverses*, Vulaines sur Seine : Éditions du Croquant, pp. 107-130.
Michalon, B. & Weber, S. (2022). « Éditorial : Les migrations internationales au cœur de l'agriculture et de l'agroalimentaire industriels », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 38 - n°3 et 4, 7-18.
Micoud, A. (1991). « Introduction. La production symbolique des lieux exemplaires », In Micoud, A. (dir.), *Des Hauts-Lieux. La construction sociale de l'exemplarité*, Paris : CNRS Éditions, pp. 7-15.
Micoud, A. & Péroni, M. (dir.) (2003). *Ce qui nous relie*, La Tour d'Aigues : Éditions de l'Aube.
Minces, J. (1973). *Les Travailleurs étrangers en France*, Paris, Éditions du Seuil.
Miranda, A. (2019). « Ethnographie en migration, ethnographie des migrations », *e-Migrinter*, 18 [En ligne] http://journals.openedition.org/e-migrinter/1825.
Moles, A. (1971). « Qu'est-ce que le Kitsch ? », *Communication et langages*, n°9, 74-87.
Morel, A. (dir.) (2005). *La société des voisins*, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
Morice, A. & Rodier, C. (2005). « Classer-trier migrants et réfugiés : des distinctions qui font mal », *Hommes et Libertés – Revue de la Ligue des Droits de l'Homme*, 129, 58-61.
Morin E. (dir.) (1970). *La rumeur d'Orléans*, Paris, Seuil.
Morokvasič, M. (1986). « Émigration des femmes : suivre, fuir ou lutter », *Nouvelles Questions Féministes*, n°13, 65-75.
Musso, S. (2012). « Être régularisé au titre de la maladie en France », *Corps*, n°10(1), 153-161.
Musso, S. (2016). « L'étranger malade : une cause devenue digne d'être défendue », *Plein droit*, n°111, 44-48.
Muxel, A. (1996). *Individu et mémoire familiale*, Paris : Nathan.
Naepels, M. (1998). « Une étrange étrangeté : Remarques sur la situation ethnographique »,

L'Homme, n°148, 185-199.
Naepels, M, (2019). *Dans la détresse : Une anthropologie de la vulnérabilité*, Paris : Éditions EHESS.
Neveu, C. (2004). « Les enjeux d'une approche anthropologique de la citoyenneté », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 20, n°3, 89-101.
Neveu, C. (2023). « Les représentations de la citoyenneté dans les centres sociaux, une « épistémologie civique » en tension avec le « développement du pouvoir d'agir » ? », *Participations*, 35(1), 75-100.
Neveu, É. (2024). « Militantisme, l'art de ne "rien lâcher" », *Sciences Humaines*, n°370(7), 70-73.
Noel, J. & Darrot, C. (2018). « Huit initiatives bretonnes d'agriculture urbaine solidaire : quelles formes de justice et de démocratie alimentaire ? », *VertigO – la revue électronique en sciences de l'environnement*. [En ligne] https://journals.openedition.org/vertigo/21209#quotation
Noiriel, G. (1988). *Le creuset français : histoire de l'immigration : XIXe-XXe siècles*, Paris : Seuil.
Noiriel, G. (2004). *Gens d'ici venus d'ailleurs. La France de l'immigration : 1900 à nos jours*, Paris : Editions du Chêne.
Noiriel, G. (2019). *Les Gilets jaunes à la lumière de l'histoire : dialogue avec Nicolas Truong*, La Tour d'Aigues : Éditions de l'Aube.
Noiriel, G. (2024). *Préférence nationale Leçon d'histoire à l'usage des contemporains*, Paris : Gallimard.
Nouss, A. (2015). *La condition de l'exilé : penser les migrations contemporaines*, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
Olivera, M. (2011). « La fabrique experte de la « question rom » : multiculturalisme et néolibéralisme imbriqués », *Lignes,* n° 34(1), 104-118.
Olivera, M. (2014). « Le "Hanul" de Saint-Denis. Du bidonville au "campement illicite". La "question rom" en France et en Europe », In Agier, M., *Un Monde de Camps*, Paris : La Découverte, pp. 340-354.
Olivera, M. (2015). « Insupportables pollueurs ou recycleurs de génie ? Quelques réflexions sur les "Roms" et les paradoxes de l'urbanité libérale », *Ethnologie française*, Vol. 45(3), 499-509.
Olivier de Sardan, J.-P. (1995). « La politique du terrain », *Enquête,* 1, 71-109.
Ollitrault, S. (2015). « Les mobilisations citoyennes au XXIe siècle : un défi pour les ONG ? », *Humanitaire*, 41, 80-87.
Olmedo, E. (2011). « Cartographie sensible, émotions et imaginaire », *Visions cartographiques*. [En ligne] http://blog.mondediplo.net/2011-09-19-Cartographie-sensible-emotions-et-imaginaire.
Olmedo, E. (2015). *Cartographie sensible : tracer une géographie du vécu par la recherche-création*, Thèse de doctorat en géographie, Université Panthéon-Sorbonne.
Olmedo, E. (2021). « À la croisée de l'art et de la science : la cartographie sensible comme dispositif de recherche-création », Mappemonde n°130 [En ligne] http://journals.openedition.org/mappemonde/5346
Olson, M. (1978). *Logique de l'action collective*, Paris : PUF.
Palidda, S. (1999). « La criminalisation des migrants », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 129, 39-49.
Palomares, E. & Rabaud, A. (2006). « Minoritaires et citoyens ? Faites vos preuves ! », *L'Homme & la Société*, n° 160-161(2), 135-160.
Paquot, T. (2005). « Habitat, habitation, habiter. Ce que parler veut dire... », *Informations sociales,* n° 123(3), 48-54
Patel, R. (2008). *Stuffed and starved : the hidden battle for the world food system*, Brooklyn: Melville House

Publishing.
Paturel, D. (2010). « Circuits courts et équité sociale », *Revue Economique et Sociale*, 68-4, 61-70.
Paturel, D. (2013), « Aide alimentaire et accès à l'alimentation en France », [En ligne] http://www.academia.edu/19835962/Aide_alimentaire_et_accès_à_lalimentation_en_France
Paturel, D. (2018). « Faut-il continuer à nourrir les pauvres ? L'accès à une alimentation de qualité comme enjeu démocratique pour le travail social », *Le Sociographe*, n° 62(2), 13-22.
Paturel, D. & Bricas, N. (2019). « Pour une réforme de nos solidarités alimentaires », *So What ?, Chaire UNESCO Alimentations du Monde*, n° 9. [en ligne] www.chaireunesco-adm.com
Paturel, D. & Carimentrand, A. (2018). « Un modèle associatif de circuits courts de proximité pour les épiceries sociales et solidaires : vers une démocratie alimentaire ? », *Revue de l'organisation responsable*, Vol. 13(1), 43-54.
Paturel, D., Marajo-Petitzon, É. & Chiffoleau, Y. (2015). « La précarité alimentaire des agriculteurs », *Pour*, N° 225(1), 77-81.
Paturel, D. et Ramel, M. (2017). « Éthique du care et démocratie alimentaire : les enjeux du droit à une alimentation durable », *Revue française d'éthique appliquée*, n° 4(2), 49-60.
Paugam, S. (1991). « Les statuts de la pauvreté assistée », *Revue française de sociologie*, vol. 32, n° 1, 75-101.
Paugam, S. (dir.) (2007). *Repenser la solidarité. L'apport des sciences sociales*, Paris : PUF.
Paugam, S. (2023). *L'attachement social : formes et fondements de la solidarité humaine*, Paris : Seuil.
Péchu, C. (1996). « Quand les "exclus" passent à l'action. La mobilisation des mal-logés », *Politix*, vol. 9, n°34, 114-133.
Péchu, C. (2006). *Droit Au Logement, genèse et sociologie d'une mobilisation*, Paris : Dalloz.
Péchu, C. (2010). *Les squats*, Paris : Presses de Sciences Po.
Péchu, C. (2020). « Squat », In Fillieule, O., Mathieu, L. et Péchu, C. (dir.), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, 2e édition mise à jour et augmentée, Paris : Presses de Sciences, pp. 565-573.
Pécoud, A. (2018). « 6. Compter les morts aux frontières, contrôler les migrants », In Dubet, F., *Politiques des frontières*, Paris : La Découverte, pp.129-144.
Pédezert, M. (2022). *Il faut en passer par là, Michèle ». Enquête ethnographique sur la vie ordinaire de personnes au grand âge dans un village du Béarn*, Thèse de doctorat en ethnologie, Université de Bordeaux.
Pelletier, P. (2021). *Noir & Vert. Anarchie et écologie, une histoire croisée*, Paris : Le Cavalier Bleu.
Perec, G. (1974). *Espèces d'espaces*, Paris : Galilée.
Perrot, A. (2016). « Devenir un enfant en danger, épreuves d'âge et de statut : Le cas « limite » des mineurs isolés étrangers en France », *Agora débats/jeunesses*, n°*74*, 119-130. [En ligne] https://doi.org/10.3917/agora.074.0119
Perrot, T. (2006). « Bordeaux et les expressions musicales d'origines africaines : Le cosmopolitisme urbain en question », *Sud-Ouest européen*, tome 22, 41-52.
Perrotta, D. & Sacchetto, D. (2013). « Les ouvriers agricoles étrangers dans l'Italie méridionale Entre "séclusion" et action collective », *Hommes & Migrations,* n° 1301(1), 57-65.
Petridou E. (2011). « The taste of Home », In Miller, D., *Homme Possessions*, Oxford : Berg, pp. 87-104.
Pette, M. (2014). « Associations : les nouveaux guichets de l'immigration ? », *Sociologie*, n°4, vol. 5. [En ligne]. https://journals.openedition.org/sociologie/2275#quotation
Pette, M. (2015). « Les associations dans l'impasse humanitaire ? », *Plein droit*, n° 104(1), 22-26.

Pette, M. (2016). « Venir en aide aux migrants dans le Calaisis Entre action associative locale et crise migratoire internationale », *Savoir/Agir*, n° 36(2), 47-52.
Pette, M. (2023). « (Tout) contre la préfecture : associations et militants de la cause des étrangers aux prises avec l'État », *Revue européenne des migrations internationales*, Vol. 39(4), 125-147.
Pette, M. et Eloire, F. (2016). « Pôles d'organisation et engagement dans l'espace de la cause des étrangers L'apport de l'analyse des réseaux sociaux », *Sociétés contemporaines*, n° 101(1), 5-35.
Pettit, P. (2004 [1997]). *Républicanisme, une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris : Gallimard.
Pétonnet, C. (1968). *Ces gens-là*, Paris : F. Maspero.
Pétonnet, C. (1979). *On est tous dans le brouillard : ethnologie des banlieues*, Paris : Galilée.
Pétonnet, C. (1982a). *Espaces habités : ethnologie des banlieues*, Paris : Galilée.
Pétonnet, C. (1982b). « L'Observation flottante. L'exemple d'un cimetière parisien », *L'Homme*, vol. 22, n° 4, 37-47.
Pétonnet, C. (1987). « L'anonymat ou la pellicule protectrice », *Le temps de la réflexion*, VIII, 247-261.
Pichon, P. (2007). *Vivre dans la rue : sociologie des sans domicile fixe*, Montreuil : Aux lieux d'être.
Pichon, P. (2019). « Enquêter dans les hébergements et logements assistés. Émergence d'une théorie ancrée du chez-soi », *Espaces et sociétés,* n°176-177(1), 69-85.
Pichon, P., Jouve, E., Chopin, K., & Grand, D. (2010). « Sortir de la rue : les conditions d'accès au "chez-soi" », *MODYS-CNRS*, 3 mai.
Pietrantonio, L. (2005). « Égalité et norme. Pour une analyse du majoritaire social », *Mots. Les langages du politique*, 78, 117-127.
Piette, A. (1996). *Ethnographie de l'action : L'observation des détails*, Paris : Métailié.
Pink, S. (2009). *Doing Sensory Ethnography*, Londres : SAGE Publications Ltd.
Pinson, G., & Luce, M. (2023). *La métropole incontestable ?*, Paris : Autrement, « Les cahiers POPSU ».
Pitt-Rivers, J. (1967). « La loi de l'hospitalité », *Les Temps Modernes*, n°253, 2153-2178.
Plancade, A. (2008). Les aliments des habitants de la "cabane" », *Anthropology of food*, 6. [En ligne] https://journals.openedition.org/aof/4672#quotation
Poirot-Delpech, S. (2013). « La traversée des apparences », *Socio-anthropologie*, 27, pp. 103-111.
Poulain, J-P. (2002). *Manger aujourd'hui : attitudes, normes et pratiques*, Toulouse : Privat.
Poulain, J-P. (2013). *Sociologies de l'alimentation. Les mangeurs et l'espace social alimentaire*, Paris : PUF.
Poulain, J-P. (2017). « Socio-anthropologie du « fait alimentaire » ou food Studies. Les deux chemins d'une thématisation scientifique », *L'Année sociologique,* Vol. 67(1), 23-46.
Poulain, J-P. & Tibère, L. (2008). « Alimentation et précarité », *Anthropology of food*, 6. [En ligne] https://journals.openedition.org/aof/4773#quotation
Pratt, J. & Luetchford, P. (2014). *Food for Change. The Politics and values of Social Movements*, London : Pluto Press.
Prieur C., Dourgnon P., Jusot F., Marsaudon A., Wittwer J. & Guillaume S. (dir.) (2022). « Une personne sans titre de séjour sur six souffre de troubles de stress post-traumatique en France », *Questions d'économie de la santé*, 266. [En ligne] https://www.irdes.fr/recherche/2022/qes-266-une-personne-sans-titre-de-sejour-sur-six-souffre-de-troubles-de-stress-post-traumatique-en-france.html
Prigent, S. (2021). *L'anthropologie comme conversation : La relation d'enquête au cœur de l'écriture*, Toulouse : Anacharsis Éditions.
Pruijt, H. (2013). « Le Logis of Urban Squatting », *International Journal of Urban and Regional Research*, Vol. 37, 1, 19-45.
Puygrenier, L. (2021). « Du "fardeau migratoire" au fardeau des migrants. L'exil à Malte ou la

condition d'entre-emplois, *Revue européenne des migrations internationales*, Vol. 37(1), 43-66.
Quesada, J., Hart, L. H. & Bourgois, P. (2011). « Structural Vulnerability and Health: Latino Migrant Laborers in the United States », *Medical Anthropology*, *30*(4), 339–362.
Quiminal, C. (1990). « Du foyer au village : l'initiative retrouvée », *Hommes et Migrations*, n°1131, pp. 19-24.
Quiminal, C. (1991). *Gens d'ici, gens d'ailleurs*, Paris : Christian Bourgois.
Quiminal, C. (1998). « Comment peut-on être africaines en France ? », *Journal des anthropologues*, 72-73, 49-61.
Quiminal, C. (2022). *La République et ses étrangers. Cinquante années de rencontre avec l'immigration malienne en France*, Paris : La Dispute.
Rabaud, A. (2002). « Rapports sociaux de genre et utilisation des appellations "pères", "mamans", "grands" et "jeunes filles" dans un quartier d'habitat social », *VEI enjeux*, n°128, 61-75.
Rancière, J. (1981). *La nuit des prolétaires*, Paris : Fayard.
Raulin, A. (dir.), (1999). *Quand Besançon se donne à lire. Essais en anthropologie urbaine*, Paris-Montréal : L'Harmattan.
Raulin, A. (2000). *L'ethnique est quotidien : Diasporas, marchés et cultures métropolitaines*, Paris : l'Harmattan.
Raulin, A. (2001). *Anthropologie urbaine*, Paris : Armand Colin.
Raulin, A. (2008). « Utopies locales et laboratoire social : l'exemple du 13e arrondissement de Paris », *L'Année sociologique,* Vol. 58(1), 47-70.
Raulin, A. (2009). « Minorités urbaines : Des mutations conceptuelles en anthropologie », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 25, n°3, 33-51.
Raulin, A. & Crenn, C. (2021). « Éditorial : Nouvelles questions ethniques », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 37 - n°3 et 4, 9-29.
Raulin, A., Cuche, D., Kuczynski, L. & Razy, É. (2009). « Éditorial », *Revue européenne des migrations internationales*, Vol. 25, n°3, 7-12.
Razy, É. & Baby-Collin, V. (2011). La famille transnationale dans tous ses états », *Autrepart*, n°57-58(&), 7-22.
Razy, É., Alvarado Solís, N. P. & de Suremain, C-É. (2024). « Revisiter le champ de la parenté à partir de l'anthropologie de l'enfance et des enfants. Introduction », *AnthropoChildren*, n°12. [En ligne] https://popups.uliege.be/2034-8517/index.php?id=3785
Rea, A. (2021). *Sociologie de l'immigration*, Paris : La Découverte.
Reckinger, G. (2023). *Oranges amères : un nouveau visage de l'esclavage en Europe*, Paris : Raisons d'agir éditions.
Régnier, F. (2004). *L'exotisme culinaire : essai sur les saveurs de l'Autre*, Paris : PUF
Régnier, F., Lhuissier, A. & Gojard, S. (2009). *Sociologie de l'alimentation*, Paris : La Découverte.
Retière, J. (2021). « Nourrir les pauvres : les quatre âges de l'aide alimentaire » *Vie sociale*, n° 36(4), 23-35.
Retière, J-N & Le Crom, J-P. (2018). *Une solidarité en miettes : socio-histoire de l'aide alimentaire des années 1930 à nos jours*, Rennes : Presses universitaires de Rennes.
Reysoo, F. & Verschuur, C. (dir.) (2004). *On m'appelle à régner. Mondialisation, pouvoirs et rapports de genre*, Genève : IUÉD/DDc/Unesco.
Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil.
Rigoni, I. (2018). « Logiques institutionnelles et répertoires d'action après Calais. Hétérogénéité des

pratiques des acteurs sociaux et politiques depuis le démantèlement du bidonville de Calais », *Sciences et actions sociales*, vol. 9.

Rigoni, I. & Crenn, C. (2020). « Les mineurs isolés étrangers originaires d'Afrique subsaharienne en Gironde. Protection de l'enfance, accès à l'éducation et à l'alimentation », *Études de la Chaire Diasporas Africaines*, n° 1, pp. 1-82.

Ristic, D. (2020). « L'accueil des migrant·e·s dans les espaces de marges. Regards croisés sur des villages de Calabre et du Limousin », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 36, n° 2-3, pp. 231–253.

Ritaine, E. (2017). Migrants morts, des fantômes en Méditerranée. Rhizome, N° 64(2), 16-17.

Rodier, C. (2008) « Externalisation du contrôle des flux migratoires : comment et avec qui l'Europe repousse ses frontières », *Migrations Société*, N° 116(2), 105-122.

Robin, N. (1996). *Atlas des migrations oust-africaines vers l'Europe, 1985-1993*, Paris : EUROSTAT – ORSTOM éditions.

Robineau, C. (2018). S'engager corps et âme Socialisations secondaires et modes de production du militant « autonome », *Agora débats/jeunesses*, N° 80(3), 53-69.

Robineau, C. (2022). *Devenir révolutionnaire : sociologie de l'engagement autonome*, Paris : La Découverte.

Roche, E. (2021). « L'hébergement citoyen des exilé·es, une zone grise, informalité et territoires solidaires, le cas de la vallée de la Drôme et de la métropole lyonnaise », *Espace populations sociétés*, 2-3. [En ligne] https://journals.openedition.org/eps/11849#quotation

RoFranck, J. (1986). *Le seuil franchi : logement populaire et vie quotidienne en Suisse romande*, 1860-1960, Genève : Georg.

Rodier, C. (2010). « Frontex, l'agence tout risque », *Plein droit,* n° 87(4), 8-11.

Rodier, C. (2012). *Xénophobie business : à quoi servent les contrôles migratoires ?*, Paris : La Découverte.

Rodier, C. & Blanchard, E. (2003). « L'Europe des camps », *Plein droit*, n° 58(3), 14-17.

Rodier, C. & Saint-Saëns, I. (2007). « Contrôler et filtrer : les camps au service des politiques migratoires de l'Europe », In Caloz-Tshopp, M-C., & Chetail, V. (dir.) *Mondialisation, Migration, Droits de l'homme*, Bruxelles : Bruylant, pp. 619-661.

Rosa, E. (2016). « Pratiques discrètes de résistance des migrants roms à Turin et à Marseille », Cultures & Conflits, n° 101(1), 19-34.

Roitman, J. (2013). Anti-Crisis, Durham : Duke University Press

Rudder de, V. (1983). « L'exclusion n'est pas le ghetto : les immigrés dans les HLM », Projet, n° 171-172, 80-91.

Sabar, G. & Posner, R. (2013). « Remembering the Past and Constructing the Future over a Communal Plate: Restaurants Established by African Asylum Seekers in Tel Aviv », *Food, Culture & Society*, *16*(2), 197–222.

Safi, M. (2013). *Les inégalités ethno-raciales*, Paris : La Découverte.

Sala Pala, V. (2013). *Discriminations ethniques. Les politiques du logement social en France et au Royaume-Uni*, Rennes : Presses universitaires de Rennes.

Sanchez, S. (2007). *Pizza connexion : une séduction transculturelle*, Paris : CNRS Editions.

Sassen, S. (2001). « La ville globale : une introduction au concept et à son histoire », *Mutations, Bordeaux, Actar : Arc-en-rêve : centre d'architecture de Bordeaux*, 104-124

Sassen, S. (2004). « Introduire le concept de ville globale », *Raisons politiques*, n°15(3), 9-23.

Saugera, E. (1995). *Bordeaux port négrier*, Paris : Karthala.

Sauvineau, J. (2022). « Se battre aux côtés des migrants. Une autonomisation dans et par la lutte est-elle possible ? », *Éthique publique*, Vol.24, n°2. [En ligne]

https://journals.openedition.org/ethiquepublique/7429#quotation
Sayad, A. (1980). « Le foyer des sans-famille », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 32, n° 1, p. 89-103.
Sayad, A. (1991). *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Bruxelles : De Boeck université.
Sayad, A. (1994). « Qu'est-ce que l'intégration ? », *Hommes & Migrations*, n°1182, 8-14.
Sayad, A. (1999). *La Double Absence*, Paris : Seuil.
Schaepelynck, V. et Sustam, E. (2018). « Autogestion », *Le Télémaque*, n° 54(2), 27-36.
Scherer, P. & Bricas, N. (2021). « Lutter contre la précarité par de l'aide alimentaire ? », In Bricas, N., Conaré, D. & Walser, M. (dir.), *Une écologie de l'alimentation*, Versailles : Éditions Quæ, pp. 206-216.
Schmoll, C. (2020). *Les damnées de la mer : femmes et frontières en Méditerranée*, Paris : La Découverte.
Schnapper, D. (1989). « Un pays d'immigration qui s'ignore », *Le genre humain*, 19, 99-109.
Scott, J. C. (1985). *Weapons of the Weak : Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven: Yale University Press.
Scott, J-C. (2009). *La domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, Paris : Éditions Amsterdam.
Scott, R.J. (2013). « L'esclavage moderne n'est pas différent de celui pratiqué il y a 150 ans », *Le Monde*, 22 juillet 2013. [En ligne] https://www.lemonde.fr/idees/article/2013/07/22/l-esclavage-moderne-n-est-pas-different-de-celui-pratique-il-y-a-150-ans_3451218_3232.html
Segalen, M. (2017). *Rites et rituels contemporains*, Malakoff : Armand Colin.
Sélim, M. (1992). « Périphéries proches et lointaines : exclusion, intégration, idéologies de développement », *Journal des anthropologues*, n°49, 111-117.
Semin, J. (2009). « L'ethnologue dans les réseaux économiques des femmes migrantes : Modes de présence simultanée entre la France et l'Afrique », *Revue européenne des migrations internationales*, 25(3), 101-113.
Sénac, R. (2021). *Radicales et fluides. Les mobilisations contemporaines*, Paris : les Presses de Sciences Po.
Serfaty-Garzon, P. (2003a). « L'Appropriation », In Segaud, M., Brun, J. & Driant, J-C., *Dictionnaire critique de l'habitat et du logement*, Paris : Armand Colin, pp. 27-30.
Serfaty-Garzon, P. (2003b). « Le Chez-soi : habitat et intimité », In Segaud, M., Brun, J. & Driant, J-C., *Dictionnaire critique de l'habitat et du logement*, Paris : Armand Colin, pp. 65-69.
Serfaty-Gardon, P. (2006). « En mouvement. Le chez-soi à l'épreuve des mobilités », In Serfaty-Garzon, P. (dir.), *Un chez-soi chez les autres*, Paris : Bayard, pp. 7-40.
Servet, J. (2010). « Figures contemporaines et passées de la solidarité Approches interdisciplinaires », *Finance & Bien Commun*, n° 37-38(2), 8-27.
Siméant, J. (1993). « La violence d'un répertoire : les sans-papiers en grève de la faim », *Cultures & Conflit*, 09-10. [En ligne] https://journals.openedition.org/conflits/218#quotation
Siméant, J. (1998). *La cause des sans-papiers*, Paris : Presses de Sciences Po.
Siméant, J. (2002) « Friches, hybrides, et contrebandes : Sur la circulation et la puissance militantes des discours savants », In Hamman, P., Méon, J-P., Verrier, B., *Discours savants, discours militants*, Paris : L'Harmattan, pp. 17-53.
Siméant-Germanos, J. (2010). « "Économie morale" et protestation – détours africains », *Genèses*, n°81(4), 142-160.
Siméant, J. (2020). « Grève de la faim », In Fillieule, O., Mathieu, L. & Péchu, C. (dir.), *Dictionnaire*

des mouvements sociaux, 2e édition mise à jour et augmentée, Paris : Presses de Sciences, pp. 281 -289

Simmel, G. (1995 [1908]). *Le conflit*, Saulxures Bas-Rhin : Circé.

Simon, P-J. (1970). « Ethnisme et racisme ou "l'école de 1492" », *Cahiers Internationaux de Socialogie*, 48, 119-152.

Simon, P-J. (1993). « "Ethnique, groupe ethnique". Vocabulaire historique et critique des relations inter-ethniques », *Pluriel Recherches*, 1, 51-57.

Simon, P.-J. (2006). *Pour une sociologie des relations interethniques et des minorités*, Rennes : Presses universitaires de Rennes.

Simon-Barouh, I. (1993). « L'alimentation quotidienne des Cambodgiens de Rennes », In Krowolski, N. & Simon-Barouh, I., *Autour du riz. Le repas chez quelques populations d'Asie du Sud-est*, Paris : L'Harmattan, pp. 213-226.

Simonet, M. (2010). *Le travail bénévole : engagement citoyen ou travail gratuit ?*, Paris : La Dispute.

Simonet, M. (2018). *Travail gratuit : la nouvelle exploitation ?*, Paris : Textuel.

Siniscalchi, V. (2015). « "Food activism" en Europe : changer de pratiques, changer de paradigmes », *Anthropology of food*, S11. [En ligne] https://journals.openedition.org/aof/7920#quotation

Slama, S. (2017). « Délit de solidarité : Actualité d'un délit d'une autre époque », *Lexbase Hebdo édition publique*, n°456.

Slama, S. (2018). « Délit de solidarité », *Lexbase Hebdo édition publique*, n°515.

Slama, S. (2020). « Dispositifs d'hébergement : la grande centrifugeuse étatique des demandeurs d'asile », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 36 - n°2 et 3, 255-267.

Slama, S. (2023). « Droit fondamental à l'hébergement d'urgence : dix ans de démantèlement jurisprudentiel », *La Revue des droits de l'homme*, 23. [En ligne] https://journals.openedition.org/revdh/16438#quotation

Spera, S. (2019). « Exarcheia : lieu de refuge ou territoire à défendre ? Controverses autour de la gestion des indésirables », *L'Espace Politique*, 38. [En ligne] https://journals.openedition.org/espacepolitique/6784#quotation

Stanziani, A. (2005). *Histoire de la qualité alimentaire : XIXe-XXe siècle*, Paris : Seuil.

Stavo-Debauge, J. (2014). « L'idéal participatif ébranlé par l'accueil de l'étranger. L'hospitalité et l'appartenance en tension dans une communauté militante », *Participations*, N° 9(2), 37-70.

Stébé, J-M. (2022). *Le logement social en France : 1789 à nos jours*, Paris : PUF.

Streiff-Fenart, J. (1987). « Éléments de réflexion pour une définition de la notion d'intégration », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°43, 61-66.

Streiff-Fénart, J. (2023). « Les politiques migratoires françaises : Modèle républicain et hiérarchisation morale des cultures », In Alevêque, G. & Chandivert, A. (dir.), *La moralisation de la culture*, Paris : Editions de la MSH, pp. 161-174.

Stella, A. (2012). « Penser l'esclavage, librement », In Gonzales, A., *Penser l'esclavage. Modèles antiques, pratiques modernes, problématiques contemporaines*, Besançon : Presses universitaires de Franche-Comté.

Sommier, I. (2021). « Aux antipodes des extrémistes d'hier, les radicaux d'aujourd'hui », *Pouvoirs*, n° 179(4), 103-113.

Souiah, F. (2019). « Corps absents : des fils disparus et des familles en lutte ? Le cas des migrants tunisiens », *Critique internationale*, N° 83(2), 87-100.

Soulet, M-H. (2005). « Une solidarité de responsabilisation », In Ion, J., *Le travail social en débat[s]*,

Paris : La Découverte, pp. 86-103.
Supiot, A. (2005). « Sur le principe de solidarité », *Zeitschrift des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte*, n° 6, 67-81.
Tanter, A. & Toubon, J-C. (1999). « Mixité sociale et politiques de peuplement : genèse de l'ethnicisation des opérations de réhabilitation », *Sociétés contemporaines*, n°33-34, 59-86.
Tassin, É. (2017). « Philosophie et politique de la migration », *Raison publique*, n°21(1), 197-215.
Terragni, L., Henjum, S., barbala, I., Haugh, H., Hofset, A. H., Nielsen, D. & Stene, T. (2018). « "Meagre hospitality". Experiences with food among asylum seelers living in Norwegian reception centres », *Anthropology of food*, 12. [En ligne] https://journals.openedition.org/aof/9129#quotation
Terray, E. (2012). *Penser à droite*, Paris : Galilée.
Terray, E. (2014). « Logique militante et logique de recherche Entretien », *Communications* n° 94, 135-147.
Tibère, L. (2009). *L'alimentation dans le vivre ensemble multiculturel : l'exemple de la Réunion*, Paris : L'Harmattan.
Tibère, L. (2018). « La construction sociale de « l'en commun » par la consommation Les sociétés réunionnaise et malaisienne », *Hommes & Migrations*, n° 1320(1), 31-39.
Tibère, L. & Poulain, J-P. (2019). « La "modernité alimentaire" dans les territoires français d'Outre-mer », *Cahiers de Nutrition et de Diététique*, Vol.54, Issue 5, 266-274.
Tîmera, M. (2001). « Les migrations des jeunes Sahéliens : affirmation de soi et émancipation », *Autrepart*, n° 18(2), 37-49.
Traimond, B. (2004). *La mise à jour : Introduction à l'ethnopragmatique*, Pessac : Presse universitaires de Bordeaux.
Tricart, J-P. (1977). « Genèse d'un dispositif d'assistance : les "cités de transit" », *Revue française de sociologie*, vol. 18, n° 4, 601-624.
Tripier, M. (2004). « L'immigré, analyseur de la société (note critique) », *Terrains & travaux,* n° 7(2), 173-185.
Tronto, J. C. (2008). « Du care », *Revue du MAUSS,* n° 32(2), 243-265.
Tronto J. C. (2009 [1993]). *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, Paris : La Découverte.
Tsing, A. (2017). *Le champignon de la fin du monde : sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*, Paris : La Découverte.
Tuck, E., & Wayne Yang, K. (2012), « Decolonization is not a metaphor », *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, Vol.1, n°1, p.1-40.
Vandevoordt, R. & Verschraegen, G. (2019). « Subversive Humani tarianism and Its Challenges : Notes on the Political Ambiguities of Civil Refugee Support », In Feischmidt M., Pries L. & Cantat C. (éds), *Refugee Protection and Civil Society in Europe* , Cham : PalgraveMacmillan, pp. 101-128.
Véniat, C. (2015). « Pour une ethnographie engagée : Enquêter sur l'accès aux droits des habitants des bidonvilles », *Actes du Colloque GIS Démocratie et Participation « Chercheur.e.s et acteur.e.s de la participation »*, Université Paris 8 Saint-Denis, 29 janvier 2015.
Véniat, C. (2018). « Se faire un platz dans la ville : décrire les pratiques d'appropriation de familles roumaines vivant en bidonville », *Espaces et sociétés*, n° 172-173(1), 127-142.
Véniat, C. (2019). « Se mobiliser contre l'expulsion d'un bidonville en région parisienne : Émotions, négociations informelles et processus de publicisation », *Sociologie et sociétés*, *51*(1-2), 93-122.

Véniat, C. (2021). « S'engager face aux politiques de non-accueil des migrants. Mobilisations des acteurs et catégorisations en expérience », *SociologieS*. [En ligne] http://journals.openedition.org/sociologies/17533.

Veron, D. (2013). « Quand les sans-papiers prennent la parole », *Variations*, 18. [En ligne] http://journals.openedition.org/variations/641.

Veron, D. (2019). « "Sans combat, il n'y aura rien du tout !". L'engagement des sans-papiers pour leur régularisation (région parisienne, 2008-2011) », *Critique internationale*, N° 84(3), 23-41.

Veron, D. (2023). *Le travail migrant, l'autre délocalisation*, Paris : La Dispute.

Vertongen, Y. (2018). « Soutien politique et soutien humanitaire. Retour sur les solidarités citoyennes avec les réfugié·e·s en Belgique », *Mouvements*, n° 93(1), 127-136.

Victoire, E. (2014). *Sociologie de Bordeaux*, Paris : La Découverte.

Villechaise-Dupont, A. (2000). *Amère banlieue : Les gens des grands ensembles*, Paris : Grasset.

Villeneuve, M. (2002). « Heurs et malheurs d'une mobilisation inattendue : le mouvement des squatters de Bordeaux », *Revue française des affaires sociales*, 2, 23-43.

Vivier, M. (à paraître). *Vivre et manger en situation de demande d'asile. Ethnographie du quotidien alimentaire d'enfants migrants en Province de Liège (Belgique)*, (titre provisoire), Thèse de doctorat en anthropologie, Université de Liège.

Weber, F. (2013). *Penser la parenté aujourd'hui : la force du quotidien*, Paris ; Éditions Rue d'Ulm.

Weber, M. (2003 [1922]), *Économie et société,* tome 1, Paris : Pocket.

Weber, M. (2014). « Les trois types purs de la domination légitime », *Sociologie*, n°3, vol.5. [En ligne] https://journals.openedition.org/sociologie/2387#quotation

Wihtol de Wenden, C. (2002). « Ouverture et fermeture de la France aux étrangers Un siècle d'évolution ». *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n°73(1), 27-38.

Wihtol de Wenden, C. (2016). « L'ouverture des frontières crée-t-elle un appel d'air ? », In Thiollet, H. *Migrants, migrations. 50 questions pour vous faire votre opinion*, Malakoff Hauts-de-Seine : Armand Colin, pp.55 – 58.

Wihtol de Wenden, C. (2017a). « L'Europe et la crise de l'accueil des réfugiés », *La Revue des juristes de Sciences Po*, 12, 41-48.

Wihtol de Wenden, C. (2017b). L'Europe face à la crise de l'accueil des réfugiés. Dans Wieviorka, M. (dir.), *Les Solidarités*, Auxerre : Sciences Humaines Éditions, pp. 253-268.

Wihtol de Wenden, C. (2018). « Migrants ? Réfugiés ? Où en sommes-nous ? », *Tumultes*, n° 51(2), 13-22.

Wirth, L. (2006 [1928]). *Le Ghetto*, Grenoble : Presses universitaires de Grenoble.

Wirth, L. (2009 [1938]). « Le phénomène urbain comme mode de vie », In Grafmeyer, Y. & Joseph, I., *L'École de Chicago : naissance de l'écologie urbaine*, Paris : Aubier, pp. 255-281.

Woolf, V. (2012 [1929]). *Une pièce bien à soi*, Paris : Payot & Rivages.

Wyart, A., & Fait, N. (2013). « Le hasard peut-il bien faire les choses ? », *SociologieS*. [En ligne] http://journals.openedition.org/sociologies/4513.

Zeneidi, D. (2006). « Bordeaux côté rue ou la ville vécue par les SDF », *Sud-Ouest européen*, tome 22, 141-149.

Zeneidi-Henry, D. (2002). *Les SDF et la ville. Géographie du savoir-survivre*, Paris : Bréal.

Zwer, N. (2023). *Ceci n'est pas un atlas : la cartographie comme outil de luttes, 21 exemples à travers le monde*, Rennes : Éditions du commun.