

## **LES “REFUGIES CLANDESTINS”, HOMMES OU ANIMAUX ? POUR UNE ETHIQUE CONCILIANTE LA “CAUSE ANIMALE” ET LA “CRISE MIGRATOIRE”.**

### **“CLANDESTINE REFUGEES”, MEN OR ANIMALS? FOR AN ETHICS RECONCILING THE “ANIMAL CAUSE” AND THE “MIGRATION CRISIS”.**

**AGUSTÍN FLORES MAYA\***  
agustin.flom@gmail.com

Dans les principaux pays européens, les militants de la “cause animale” réexaminent la terminologie juridique, politique et philosophique relative aux animaux. Ils s’attaquent, en particulier, au caractère anthropocentriste de certaines notions justifiant et prolongeant l’exclusion des animaux de la sphère de considération morale. Tandis qu’on assiste à la revendication des vies animales, dans ces mêmes pays, l’absence de reconnaissance sociale et d’une protection juridique condamne les migrants au nomadisme et à la clandestinité. Ce travail analyse ces deux phénomènes à partir de la thèse de Giorgio Agamben sur la machine anthropogénique qui insère dans la communauté humaine une figure jadis opposée à l’Homme, en même temps qu’elle construit un nouveau “non-homme”. Nous soutiendrons que mettre l’accent sur la revendication des vies animales peut simuler un nouveau mouvement de la machine anthropogénique, dont la nouvelle figure du “non-homme” est personnifiée par les “réfugiés clandestins”. Ces derniers démontreront à travers leur exclusion de la communauté humaine que la vulnérabilité des vies humaines et des vies animales est au-delà des espèces. Un élément essentiel pour construire une nouvelle éthique considérant comme égaux les hommes et les animaux, une *éthique humanimaliste*.

**Mots-Clés:** éthique; animal; réfugiés; biopolitique.

In the main European countries, the activists of the “animal cause” are re-examining the legal, political and philosophical terminology relating to animals. They criticize specially the anthropocentric nature of certain notions justifying and extending the exclusion of animals from the sphere of moral consideration. While there is a demand for animal rights, in these same countries, the lack of social recognition and legal protection condemns migrants to nomadism and to clandestinity. This work analyzes these two phenomena based on Giorgio Agamben's thesis on the anthropogenic machine which inserts into the human community a figure once opposed to Man, at the same time as it constructs a new “non-man”. We will argue that focusing only on the claim of animal lives might simulate a new movement of the anthropogenic machine, of which the new figure of “non-man” is personified by “clandestine refugees”. They will demonstrate through their exclusion from the human community that the vulnerability of human and animal

---

\* Doctorant en Philosophie attaché au Centre de Recherches en Histoires des Idées (CRHI), Université Côte d’Azur, Nice, France. ORCID: 0000-0002-5811-3425

lives is beyond species. An essential element to build a new ethics considering as equal the men and the animals, a humanimalistic ethics.

Keywords: ethics; animal; refugees; biopolitics.

Data de recepção: 2020-05-25

Data de aceitação: 2020-09-01

DOI: [10.21814/2i.2661](https://doi.org/10.21814/2i.2661)

*En être réduit à recourir à moi,  
c'est cela l'apatridie  
ou l'étrangeté du prochain.  
Elle m'incombe.*  
— Emmanuel Lévinas

## 1. L'arrivée des *indésirables*<sup>1</sup>

Depuis l'année 2015, trois ans après le début de la guerre en Syrie, les nations européennes affrontent une "crise migratoire". Les migrants arrivant sur les côtes italiennes et grecques ont été victimes d'une politique inhospitalière, proche d'une attitude xénophobe, qui coïncide avec l'émergence des partis politiques d'extrême droite en France, en Autriche, en Italie et en Hongrie. Des pays qui ont militarisé leurs frontières dans l'objectif de limiter l'accès aux demandeurs d'asile et aux "potentiels terroristes". Or, comme leur expulsion est impossible, car ils sont déjà sur le sol européen, la solution a été leur *encampement*. Ce procédé étatique, divisant les vies humaines à travers l'édification des murs et des camps, répond au nom de *frontiérisation*. Achille Mbembe indique qu'il s'agit d'un "processus par lequel les puissances de ce monde transforment en permanence certains espaces en lieux infranchissables pour certaines classes de populations" (2018, p. 89). Ceci représente une nouvelle forme de biopouvoir, dont la conséquence sera l'expulsion des demandeurs d'asile et des "réfugiés clandestins" des *territoires de l'Homme*.

Rappelons que pour un demandeur d'asile, posséder le statut de "réfugié" représente plus qu'une simple reconnaissance de la part des Etats européens. L'attribution de ce statut engendre un fantasme récurrent chez eux : la *renaissance du soi*. Celle-ci est l'explication donnée par Elise Pestre, qui estime qu'avec le titre de "réfugié", l'ancien "demandeur" démarre un procédé de (re)*enracinement* (2014, p. 187). Grâce au nom de « "réfugié", l'errant s'enracine, il obtient les bases pour une nouvelle identité, il lui assigne d'une place dans une communauté peuplée par ses semblables, c'est-à-dire des hommes. En symbolisant la reconnaissance et l'inclusion, être nommé "réfugié" représente *devenir Homme*.

Mais la réalité contraste avec le fantasme. Malgré les filtres frontaliers et la politique inhospitalière européenne, le nombre de demandeurs d'asile augmente chaque jour, ce qui représente une augmentation du nombre des refus et, par conséquent, des "clandestins". D'après les chiffres de l'UNCHR, en 2018, seulement 8,717 décisions, soit 18,4 % demandes d'asile, ont été favorables. Le reste des demandes a été rejeté, pour des motifs qui ont été classifiés en "rejet pour incompétence ou irrecevabilité manifeste", "rejet pour absence d'éléments sérieux" et "rejet au fond". Si l'on suit cette logique, plus de clandestins signifie plus de bidonvilles avec des conditions de vie déplorables. En effet, quelques estimations<sup>2</sup> suggèrent que dans la *jungle* de Calais, il y avait environ six mille "réfugiés clandestins" avant sa démolition, en 2016. Depuis cette année-là, il n'y a pas eu de grandes concentrations de "réfugiés clandestins" en territoire

<sup>1</sup> Le sujet traité dans le présent travail fait partie d'une recherche doctorale en Philosophie contemporaine, dirigée par le professeur Jean-Luc Gautero à l'Université Côte d'Azur.

<sup>2</sup> Avis de suivi sur la situation des migrants à Calais et dans le Calaisis. *JORF*, 164 (16 juillet 2016) texte n° 124, *Legifrance*. Disponible en ligne: [https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do;jsessionid=0E2ABD21CEFE3954C1F02AF538691235.tplgfr31s\\_2?cidTexte=JORFTEXT000032894616&dateTexte=20160716](https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do;jsessionid=0E2ABD21CEFE3954C1F02AF538691235.tplgfr31s_2?cidTexte=JORFTEXT000032894616&dateTexte=20160716)

français, à l'exception du campement d'Aubervilliers (Île-de-France) avec environ mille six cent clandestins (Novembre 2019). Cela ne veut pas dire qu'ils n'existent plus, au contraire, ils ont été dispersés par la force.

À défaut d'une protection juridique, les rues des villes frontalières sont devenues – si l'on peut dire – leurs uniques refuges. Les “réfugiés clandestins” sont les bâtisseurs des bidonvilles, des cités improvisées, situées dans toutes les villes frontalières européennes. Le manque de services, bien sûr, l'insalubrité et le risque de maladies n'empêchent pas ces hommes et ces femmes d'y habiter, comme s'ils voulaient démontrer qu'ils représentent encore la figure de l'Homme. Mais en étant des “réfugiés clandestins”, ce lieu qu'ils aimeraient appeler leur chez nous représente un cercle d'exclusion sociale, comme si ces bidonvilles reflétaient ce qu'ils sont devenus : des *non-lieux* pour des *non-hommes*.

S'il faut revenir aux chiffres, les migrants morts sont-ils pris en compte ? Pourquoi dans les discours des dirigeants européens n'en entend-on pas parler ? Pourtant, ne serait-ce qu'en 2016, c'est-à-dire un an après la prétendue “crise” qui a vu 373 652 migrants traverser la Méditerranée, 5 096 de ces migrants sont morts.<sup>3</sup> Malgré le nombre de morts qui croît chaque année et malgré les demandeurs d'asile enfermés dans les centres d'accueil ou vivant dans des conditions déplorables dans les bidonvilles à travers tout le continent européen, la crise reste “migratoire”. Estimer cette crise “humanitaire” supposerait que l'Autre que l'on refuse, celui qu'on laisse mourir dans les eaux méditerranéennes ou, parfois, sur le sol européen, est un Homme. Mais si la crise reste “migratoire”, c'est précisément parce que le procédé de *frontiérisation* consiste à exclure ceux qui, aux yeux du *souverain*, ne sont pas des égaux. Une exclusion qui commence avec la suppression des droits fondamentaux faisant d'une vie une *vie humaine*.

### 1.1 La revendication des vies animales

Du côté de la cause animale, les bases pour l'inclusion des animaux dans la sphère de considération morale ont été construites par Jeremy Bentham.<sup>4</sup> En 1780, il a indiqué que la considération morale envers ceux-ci ne devrait pas se focaliser sur leur degré d'âme ou par la possession de celle-ci. Il résume sa posture par une question devenue célèbre : “can they suffer?”. Ce qu'il faut savoir, suggère-t-il, c'est si l'animal peut expérimenter le plaisir et la douleur. Si c'est le cas, il est un être sensible, donc susceptible de bénéficier d'une estimation morale et d'une protection juridique. La grandeur de l'hypothèse de J. Bentham réside dans son refus des critères anthropocentristes. Il s'inspire de l'inclusion dans la sphère de considération morale des gens de couleur en France, un groupe où la noirceur de la peau n'était plus un signe d'absence de sensibilité, donc de non-consideration morale.

Un siècle plus tard, Charles Darwin indiquera que la souffrance de toutes les espèces vivantes est similaire : “Nous ressentons naturellement davantage de compassion pour un animal timide comme le lapin que pour un animal nuisible, mais leur agonie effective est pourtant la même dans tous les cas”. (1977, p. 84) Darwin laisse entrevoir sa posture, même si elle n'est pas explicite, qui suggère qu'il n'y a pas de différence entre la

<sup>3</sup> Consulter le site de l'UNHCR : <https://data2.unhcr.org/en/situations/mediterranean>

<sup>4</sup> Il faut souligner que Jeremy Bentham n'a pas été le premier penseur “animaliste”. Nous pouvons citer, par exemple, Plutarque, Porphyre, Sénèque et Lucrèce parmi les plus anciens. Quelques siècles plus tard Montaigne, Pierre Louis Moreau de Maupertuis, Jean Meslier et Bernard Mandeville développeront leurs thèses sur le devoir moral de l'Homme envers les animaux.

souffrance d'un homme et celle d'un animal. Il était évident que l'intérêt pour la question animale augmenterait en Occident, en particulier en France, qui a vu entrer en vigueur en 1850 la *loi Grammont*. A l'origine, cette loi avait pour objectif d'interdire toutes les formes de violences envers les animaux domestiques et de travail – considérées comme des "violences gratuites" –, les combats de coqs et les courses de taureaux. Vu la complexité de son application, et la *révolution sociale* que cela entraînerait, la loi a seulement interdit les actes de cruauté envers les animaux sur la voie publique.

Il faudra attendre la vague des mouvements de revendication sociale des années soixante et la publication d'*Animal Liberation* (1975) par Peter Singer pour voir une évolution dans la conception des animaux. Le renouveau d'intérêt sur leur statut se focalisera sur leur protection juridique, ne s'attaquant pas seulement aux violences gratuites envers eux, mais à toutes les formes de violence et de répressions institutionnalisées, dont notamment l'élevage industriel. Dans cet objectif, Peter Singer, Thomas Regan et Paola Cavalieri ont proposé d'attribuer aux grands singes des *Droits de l'Homme*, ce qui a représenté un bouleversement radical de la relation entre l'Homme et les animaux.

Peter Singer s'est appuyé sur la considération morale des êtres humains souffrant d'une maladie mentale qui, malgré leur déficit cognitif sévère, sont moralement considérés. En effet, certaines personnes handicapées ont perdu complètement leur autonomie motrice et la possibilité de parler. Elles doivent alors être assistées par un aide-soignant et suivies par un assistant social. Les conditions minimales pour une vie digne sont la plupart du temps fournies : soins médicaux, thérapies et aides psychologiques, etc. Même, dans certains pays, les personnes handicapées ont également la possibilité d'accéder aux services d'accompagnatrices sexuelles. En résumé, malgré leur état de totale dépendance et de vulnérabilité, le système agit pour leur intégration, leur soin et même leur épanouissement. C'est dans cette logique du soin (*care* en anglais) et de considération morale des vies vulnérables que P. Singer et P. Cavalieri questionnent la cohérence des *Droits de l'Homme*. Si les personnes souffrant d'une incapacité mentale ci-dessus décrites sont intégrées dans la sphère de considération morale, pourquoi certains animaux ne peuvent-ils pas y accéder ? Nous pourrions prendre soin des animaux de la même manière que nous prenons soin des personnes handicapées (Singer, 1975, p. 19 ; Cavalieri, 2001, p. 131).

Par ailleurs, quand il s'agit de parler des *Droits des animaux*, de leur considération morale, la plupart des personnes s'estiment animalistes. Mais il y a une grande confusion entre être animaliste et considérer seulement les animaux qui sont *proches de nous*. En 1978, la *Déclaration des Droits des Animaux* a vu le jour. Une proclamation inspirée, certainement, de la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* (1948) et du mouvement de *libération animale*. Dans son préambule, elle stipule que "tous les êtres vivants [ont] une origine commune" et qu'il se sont "différenciés au cours de l'évolution des espèces". Elle signale également que la coexistence des espèces implique de concéder aux espèces animales le "droit à l'existence" et que le respect des hommes est inséparable du respect des animaux. Les articles inscrits dans cette *Déclaration* tiennent à limiter la souffrance animale par la mise à mort (art. 3), par l'expérimentation (art. 6), à criminaliser la mort inutile d'un animal (art. 7) et à rendre obligatoire l'éducation des hommes, dès leur enfance, sur le respect envers les vies animales. Néanmoins le Code Civil français stipule, dans son article 528, que les *animaux de compagnie* sont des "biens meubles", ce qui est en contradiction avec le Code Pénal (art. 9) qui considère les animaux comme des "êtres sensibles". Et les "animaux sauvages" ? Ils sont estimés comme des *res nullius*, donc "sans propriétaire", une exclusion juridique qui permet leur chasse et leur emprisonnement. Ce type d'incohérences juridiques et morales sont inspirées par nos

critères spécistes, ce que Gary Francione considère comme la racine de notre *schizophrénie morale* (2015, p. 26).

La schizophrénie, en Psychiatrie, est une rupture avec la réalité mais de manière inconsciente, car la personne souffrant de ce trouble psychotique ne s'aperçoit pas de sa maladie, ainsi le malade ne voit dans ses actions aucune *dissociation*. G. Francione s'inspire de cette *rupture* pour dénoncer les incohérences de certains *amis des animaux*. Pour lui, nous focalisons notre amour et désir de protection juridique seulement envers un type d'animal, notamment les animaux de compagnie. Mais ce faisant, nous ignorons la souffrance des autres.<sup>5</sup> Francione remarque qu'il ne faut pas lier la schizophrénie morale avec les personnes souffrant de la maladie psychotique, car ces derniers ne sont pas capables d'associer leurs actions à leurs discours. Cependant, les *schizophrènes moraux* sont conscients de leur empathie sélective mais ils ont décidé d'ignorer la maltraitance des autres animaux. En somme, la schizophrénie morale indique que "nous prétendons considérer les animaux comme ayant des intérêts moralement importants, mais nous les traitons d'une manière qui contredit ces affirmations" (Francione, 2015, p. 26).

Il y a une forte division parmi les thèses des animalistes. Par exemple, P. Singer et P. Cavalieri ont considéré les singes comme les animaux les plus aptes à obtenir les *Droits de l'homme*, mais ils ont également estimé qu'il faut étendre cette attribution à tous les animaux. Tous les animaux sont-ils concernés ? En réalité, il ne s'agit seulement que des animaux vertébrés, dont les insectes sont exclus. Même cas chez Thomas Regan, qui considère seulement les mammifères. Ce nonobstant, des études récentes ont démontré que les insectes, comme les abeilles, souffrent également, et peuvent ressentir d'autres émotions.<sup>6</sup> Si la sensibilité est le critère inclusif repris par ces penseurs, "can they suffer?", ne tombent-ils pas dans une contradiction en excluant les insectes et les ovipares ?

"Pourquoi les animaux ?", "Ne faudrait-il pas s'indigner avant des traitements infligés aux êtres humains ?", "Pourquoi ne s'occupe-t-on pas avant des enfants des pays du sud qui meurent de faim ?". Les détracteurs de la cause animale signalent qu'il n'est pas possible de s'intéresser aux vies animales quand il y a partout sur la planète des vies humaines qui souffrent. En somme, nous devrions nous occuper des *vies humaines*. D'après Carol Adams, ce type d'arguments illustre un *comportement spéciste*, car si l'objectif est de préserver ou d'améliorer les liens humains, ces postures ne font que renforcer la souffrance humaine :<sup>7</sup>

When the first response to animal advocacy is, 'How can we care about animals when humans are suffering?', we encounter an argument that is self-enclosing: it re-erects the species barrier and places

<sup>5</sup> D'après une étude récente, les Français sont très inquiets des mauvais traitements infligés aux animaux de compagnie. En effet, 81% des enquêtés estiment nécessaires d'octroyer aux chiens et aux chats un "véritable Droit Animal" qui les protège des "abandons, des maltraitements et des euthanasies massives". Ils s'opposent également aux objets coercitifs tels que les "colliers étrangleurs". (Les Français et les animaux de compagnie. *IFOP, pour la Fédération Croc Blanc*, juillet 2018).

<sup>6</sup> Tye, M. (2016). *Tense Bees and Shell-Shocked Crabs: Are Animals Conscious?* New York : Oxford University Press. Voir également l'entretien d'Allain Bougrain-Dubourg, président de la *Ligue pour la protection des oiseaux*, où il signale que l'éthologie, la science des comportements animaux, a démontré comment les animaux peuvent "éprouver des sensations qui sont propres aux humains", telles que l'*amour* et le *plaisir du sexe*. ("L'animal est capable d'éprouver des sensations qui sont propres aux humains" *Brut*. France Télévisions, février 2018).

<sup>7</sup> Adams s'inspire, comme la plupart des animalistes, du *devoir moral* de l'Homme envers les animaux chez Emmanuel Kant, qui a souligné que si l'homme n'est pas capable de s'émouvoir face à la souffrance animale, comment peut-il s'émouvoir de la souffrance de son égal ? Lire Kant, E. (1986). *Métaphysique des mœurs*. In *Œuvres philosophiques vol. III*. Paris : Gallimard.

a boundary on compassion while enforcing a conservative economy of compassion; it splits caring at the human–animal border, presuming that there is not enough to go around. (MacCormack, 2014, p. 16)

Certains animalistes suggèrent même que la protection des animaux implique un *devenir marginal*. Par exemple, les membres de l'association *Vegan France Interpro* signalent qu'«être végétarien sous-entend incarner la marginalisation des animaux : «Les animaux sont considérés comme inférieurs aux humains. En affichant notre solidarité avec eux, nous endossons cette infériorité, nous sommes, dans une certaine mesure, méprisés et marginalisés».<sup>8</sup> Devenir végétarien symbolise par conséquent une *auto-marginalisation*, car en défendant le vrai opprimé, c'est-à-dire l'*animal*, les végétariens assument sa marginalité et son manque de droits, ce qui les expose à la haine, à la répression et à la phobie des autres : la *végéphobie*.

En somme, pour la plupart des militants de la Cause Animale, l'expansion de la *sphère de considération morale* nous permettra de sortir des dilemmes moraux, comme quand on doit choisir entre la vie d'un homme ou celle d'un animal. Mais, le traitement des Européens envers les animaux de compagnie et celui envers les «réfugiés clandestins» peut-il être aussi un exemple de la *schizophrénie morale* ?

## 1.2 L'*humanimal*, une nouvelle figure biopolitique

Michel Foucault avait démontré comment les corps sont les *nomos* de la politique. Ils expriment les relations de pouvoir, de châtement, de soumission, mais aussi d'intégration et d'exclusion sociale (Foucault, 1975). Dans une thèse similaire, Giorgio Agamben signale que c'est la machine anthropologique qui engendre, à chaque époque, les noms de l'Homme et des non-hommes. Il note que la machine travaille comme un miroir où l'Homme, avant de se voir, y verra son contraire, comme l'a été la figure de l'*Homo sapiens* : «*Homo* est un animal constitutivement 'anthropomorphe' (c'est-à-dire 'ressemblant à l'homme'), qui doit, pour être humain, se reconnaître dans un non-homme». (2006, p. 46) En incluant dans la communauté humaine un être jadis extérieur, comme le *singe-homme*, l'*homo ferus* ou l'*enfant sauvage*, la machine construit une nouvelle figure de l'Homme. Dans l'idée de l'image inversée par le miroir, chaque inclusion comporte une exclusion, c'est-à-dire de nouvelles figures contraires qui sont considérées comme des «figures d'un animal à forme humaine» (p. 60). Celles-ci répondaient aux noms de l'*esclave*, le *barbare*, l'*hérétique*, le *fou*, le *juif* et l'*étranger*. En somme, la machine anthropologique engendre deux types d'étiquettes biopolitiques : *ceci n'est pas un homme, ceci est un homme* !

La cohabitation de la protection juridique des vies animales et l'absence des droits fondamentaux chez les «réfugiés clandestins» semble être un nouveau mouvement de la machine anthropogénique. Ce mouvement paraît insérer dans la communauté humaine certaines vies animales, en même temps qu'elle exclut les vies des êtres jugés maintenant comme *non-hommes*. Sous cette conception biopolitique, nous pouvons suggérer que les corps des «réfugiés clandestins» symbolisent un nouveau paradigme historique.<sup>9</sup> Il s'agit

<sup>8</sup> «La végéphobie ou le rejet du végétarisme pour les animaux et la discrimination des personnes végétariennes» *Végan France Interpro*. Disponible en ligne : <https://www.vegan-france.fr/blog/la-vegephobie>. Date de publication : 5 mai 2017. Date de consultation : 8 mai 2017.

<sup>9</sup> Nacira Guenif-Soulaimas propose d'étudier les corps des demandeurs d'asile et des «réfugiés clandestins» comme des *corps-frontières*. Elle suggère qu'avant d'avoir un nom, ces corps nous interpellent déjà, nous montrant la *frontière* qui nous sépare d'eux. Les témoignages des membres de l'association *Roya Citoyenne* nous donnent un exemple de cette thèse. Ils nous ont signalé que la couleur de peau est un des

des *corps clandestins*, des *corps innommables* qui ne laisseront aucune trace à leur mort, juste comme les corps des animaux errants et des animaux sauvages.

Ceci nous permet de décrire le parcours migratoire des “réfugiés clandestins” et la sensation chez eux d’être traités comme des animaux. Il faut préciser que cette sensation démarre bien avant leur arrivée en Europe, concrètement avec leur traversée de la mer Méditerranée.<sup>10</sup> Ils arrivent aux abords des côtes européennes sur des canots pneumatiques et des bateaux en bois, dont la capacité est de dix à quinze personnes, mais le nombre de voyageurs est toujours supérieur. Dépossédés de tout objet, des papiers, d’aliments et de leurs identités passées, ils se retrouvent serrés involontairement les uns aux autres, *comme s’ils étaient des animaux transportés vers les abattoirs*. C’est ainsi qu’un “réfugié clandestin” ressent le début de son odyssee : “The boat probably had a capacity to carry 10 or 12 people, but 78 of us were squeezed in it like slaughter animals”. (Chattopadhyay, 2019, p.15)<sup>11</sup>

Ensuite, leur arrivée en Europe constitue la deuxième étape. Les *primo arrivants* seront orientés par les agents de Frontex et les polices locales vers les centres d’accueil, une action appelée “mise à l’abri”. Ce terme est généralement employé quand il s’agit de ramasser des animaux errants ou des animaux sauvages circulant dans les villes ou menaçant les fermes des éleveurs. Dans le contexte migratoire, il est évident que son utilisation évoque une dépréciation des vies des migrants qui sont jugées, dès leur arrivée, comme des *vies non-humaines*. A ceci, il faudra ajouter l’absence d’un traitement humain, comme les images du camp de réfugiés de Rozke l’ont montré (Hongrie, 2015). En jetant de la nourriture à la masse de “réfugiés clandestins”, les gendarmes hongrois semblent plutôt alimenter des poulets dans un poulailler que des hommes dans un refuge.<sup>12</sup> La plupart des “réfugiés clandestins” refuseront alors l’*hospitalité pénitentiaire* proposée par les autorités européennes pour partir vers les pays du Nord. Un refus qui symbolise le début de leur errance.

Quant à la chasse aux animaux, elle est justifiée par la mise en danger des cultures ou des animaux d’élevage, aussi pour contrôler leur nombre. Leur persécution et leur élimination deviennent alors légitimes, voire *nécessaires*. Du côté des figures nomades,

---

premiers critères de repère des gendarmes et des contrôleurs de la SCNF dans la région de la Roya. Ceux qui ont la peau noire sont presque immédiatement inspectés pour voir s’il ne s’agit pas d’un corps auquel il faut *faire frontière*. Pour plus d’information sur la thèse concernant le *corps-frontière*, voir Guenif-Soulaimas, N. (2010). Le corps-frontière, traces et trajets postcoloniaux. In *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*. Paris : La Découverte.

<sup>10</sup> En réalité, la perte des traits humains chez les “réfugiés clandestins” pourrait être située dans leurs pays d’origine. Rappelons que la plupart parmi eux ont été des “déplacés internes”, un euphémisme pour indiquer qu’avant de migrer dans un autre pays, ces hommes et ces femmes étaient enfermés dans les camps de réfugiés de leurs propres pays.

<sup>11</sup> Il faut signaler que ce travail ne prétend pas associer le traitement actuel des “réfugiés clandestins” au traitement infligé par les nazis allemands et les fascistes italiens aux prisonniers des camps de concentration. Il s’agit seulement d’illustrer le ressenti des demandeurs d’asile et de “réfugiés clandestins”. Mais nous pouvons indiquer que ce genre d’associations représente un point de discordance parmi les penseurs de la cause animale. Par exemple, Charles Patterson (*Eternal Treblinka*, 2004) a suggéré que les abattoirs sont les camps de concentration contemporains. Plus récemment, Corine Pelluchon a mentionné que l’élevage intensif devient de plus en plus concentrationnaire (*L’autonomie brisée*, 2009). Du côté des militants, certains indiquent que l’élevage industriel est un “génocide industrialisé”, ce qui représente un “nouveau holocauste” (Solveig Halloin, porte-parole de *Boucherie Abolition*). D’autres s’opposent à ces parallélismes, comme Elisabeth de Fontenay qui suggère qu’avant de rendre les abattoirs une “métaphore vive” des camps d’extermination nazis, il faudrait reconnaître le caractère singulier de l’extermination de juifs (*Le Silence des bêtes*, 1998).

<sup>12</sup> Article disponible en ligne : <https://www.reuters.com/article/us-europe-migrants-hungary-police/hungarian-police-launch-probe-of-camp-feeding-video-idUSKCN0RB0Q320150911>. *Date de publication* : 11 septembre 2015. *Date de consultation* : 12 juillet 2017.

comme les "réfugiés clandestins", il est étonnant de percevoir comment l'association du nomadisme à la criminalité n'a pas changée depuis de siècles. Au XVIII<sup>e</sup> siècle Guillaume-François Le Trosne a mentionné qu'il était préférable de tuer un vagabond qu'un animal sauvage : "On donne bien une récompense de 10 livres pour une tête de loup. Un vagabond est infiniment plus dangereux pour la société". (1764, p. 62) Aujourd'hui, les politiciens européens et les groupes d'extrême droite<sup>13</sup> reproduisent ce comportement en dessinant les "réfugiés clandestins" comme un danger pour les valeurs de la civilisation européenne. Une fois associés à l'illégalité, toute action permettant l'appréhension ou l'expulsion de ces êtres indésirables devient *légitime*. A cet effet, Philippe Wannesson souligne avec quelle fureur ils sont chassés :

À n'importe quelle heure et dans n'importe quel lieu, les exilés peuvent être contrôlés, arrêtés – éventuellement humiliés, frappés, gazés. Leurs effets personnels peuvent être confisqués ou détruits. Ils peuvent être chassés de leurs abris : anciens bunkers, piles de tubes de canalisations près d'un chantier, bâtiments abandonnés, ruines, portes d'écluse déposées à terre, tentes, bâches, porches, cabanes, garages vides, etc. (2015, p. 20)

Les techniques pour les chasser vont de l'utilisation des radars et des drones<sup>14</sup>, au dressage des chiens pour leur détection dans les péages des villes frontalières. Parfois, les gendarmes utilisent des méthodes plus orthodoxes, comme profiter de la distribution des aides humanitaires. Les membres de *Kesha Niya kitchen* à Vintimille ont l'habitude de donner deux repas par jour aux "réfugiés clandestins" : un le matin, un autre le soir. Sauf imprévu, les repas sont fournis au même endroit et à la même heure, ce qui est une opportunité idéale pour les gendarmes italiens de trouver plusieurs "réfugiés clandestins" rassemblés. L'aide humanitaire est contournée par les autorités policières qui voient dans les repas servis par les Associations le moment indiqué pour interpellier et reconduire ces *indésirables*. Cela nous fait clairement penser aux pièges mis pour attraper des animaux sauvages qui, traînés par la faim, par une *nécessité vitale*, sont conduits vers leur mort.

En ce qui a trait aux demandeurs d'asile, certains n'ont pas réussi à démontrer, avec des arguments convaincants, que leurs vies étaient en danger dans leurs pays d'origine. D'autres demandeurs n'ont même fait aucune démarche dans le pays d'arrivée pour pouvoir aller en Angleterre. Par conséquent, on ne peut pas nommer ces migrants "demandeurs d'asile", comme il n'est pas non plus correct de les appeler "réfugiés clandestins", car cette appellation constitue un paradoxe. Être "réfugié" signifie que la demande d'asile a été acceptée, donc que la Haute Commission estime que cette personne risque d'être persécutée ou mise à mort dans son pays d'origine. Cette estimation est traduite par une protection juridique, l'attribution d'un logement et l'accès aux aides médicales qui font du *demandeur un réfugié*. Paradoxalement, malgré leur sensation

<sup>13</sup> En 2018, le groupe *Génération identitaire*, composé en majorité de jeunes français d'extrême-droite, a manifesté son refus des migrants clandestins avec la fermeture symbolique de la frontière franco-italienne dans les Hautes-Alpes. Si on considère que le Col de l'Echelle est une forêt, il est plus facile d'illustrer comment pour certaines personnes les migrants clandestins sont des *animaux sauvages*. Un exemple qui illustre également l'engagement d'une partie de la population civile dans la chasse aux indésirables.

<sup>14</sup> L'utilisation d'appareils de surveillance ultramodernes, dont notamment les drones équipés avec de caméras thermiques, nous fait penser à une évolution du panoptique étudiée par M. Foucault. Il serait intéressant d'étudier l'évolution des technologies de surveillance à partir de la pensée de Byung-Chul Han (2017) qui estime que nous sommes face à une évolution du "biopouvoir". D'après lui, les avancées technologiques ont amélioré les mécanismes de surveillance et de contrôle des gens, dont l'accès aux données numériques (*Big Data*) illustre une nouvelle manière de connaître et de manipuler la psyché d'un individu. Pour ce motif, Han suggère de ne plus parler de "biopouvoir", mais de "psycho-pouvoir", car on peut désormais connaître et contrôler à *distance* la psyché et le corps des autres.

d’être traités comme des animaux, qui semble être renforcée par leur chasse, leur enfermement et, dans certains cas, leur mort, ces hommes et ces femmes n’arrivent pas à être des animaux. Ils ne réussiront non plus à être traités comme des hommes, ce qui leur situe dans une double sphère d’exclusion, ni hommes ni animaux. Pour illustrer cette ambiguïté biopolitique, nous proposons employer un terme, l’*humanimal*<sup>15</sup>, qui suggère l’existence d’un être vivant hybride situé à la limite de l’espèce humaine et de l’espèce animale. Il ne s’agit alors d’un *homme* ni d’un *animal*, mais des deux : un *humanimal*.

Giorgio Agamben indique que l’*homo sacer* était désigné dans le droit romain comme un être vivant autorisé à vivre dans les cités, mais sans appartenir “ni au monde des vivants ni au monde des morts”. (1997, p.109) Cette double non-appartenance était illustrée par une double exclusion ; la première de la participation citoyenne et la deuxième de la communauté humaine. De nos jours, les *humanimaux* subissent une double exclusion qui ressemble dans certains aspects à celle de l’*homo sacer*. Un premier aspect indique que, n’étant pas des citoyens (*bios*), les *humanimaux* sont proscrits de toute protection juridique et de toute participation citoyenne. Si on se réfère à la thèse d’Aristote, un *non-citoyen* ne possède aucune essence humaine (*logos*), ce qui signifie qu’il ne représente qu’un autre type d’animal (*zoé*). Mais c’est à ce point-là que la double exclusion de l’*humanimal* devient plus complexe, voire *paradoxe*. Prenons la mention faite par H. Arendt dans *The origins of totalitarianism*, en 1951, où elle a indiqué que l’unique moyen pour un réfugié de sortir de son invisibilité sociale, c’était à travers la célébrité :

Only fame will eventually answer the repeated complaint of refugees of all social strata that ‘nobody here knows who I am’, and it is true that the chances of the famous refugee are improved just as a dog with a name has a better chance to survive than a stray dog who is just a dog in general. (p.287).

Comme nous l’avons indiqué, l’obtention du nom “réfugié” constitue la différence entre l’enracinement et la prolongation du déracinement. H. Arendt suggère ainsi qu’un “réfugié” dépourvu d’un nom célèbre est comparable à un chien errant, car les deux possèdent peu de chances de survivre.<sup>16</sup> De nos jours, ce rapprochement dénoterait un paradoxe car, dans certains pays européens, les animaux commencent à avoir une protection juridique qui souhaite garantir leur “bien-être”. Quant aux “réfugiés clandestins” et demandeurs d’asile, ils semblent être de plus en plus dépourvus d’aide. Nous estimons que ces deux “causes” doivent être pensées ensemble pour éviter la construction d’une nouvelle forme d’exclusion sociale. Et ceci est possible seulement à travers l’ambiguïté politique, sociale et ontologique incarnée par l’*humanimal*.

<sup>15</sup> Le terme *humanimal* a été utilisé par plusieurs penseurs, dont chacun propose une lecture différente, comme le présent travail souhaite le faire. Voir : Estebanez, J., Goubault, E. & Michalon, J. (2013). Où sont les animaux ? Vers une géographie humanimale. *Carnets de géographes*; Hourdin, G. & Suarez, M. (2009). Humanimalité : les figures du poète. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00956919/document>, 2009 ; Kapil, B. (2009). *Humanimal : A project for Futur Children*. Berkeley : Kelsey Street Press ; Seshadri, K. R. (2012). *HumAnimal: race, law, language*. Minneapolis: University Minnesota Press.

<sup>16</sup> C’est impossible de ne pas penser à Mamoudou Gassama qui a obtenu la célébrité, en 2018, après avoir sauvé un enfant. Mais son acte héroïque lui a permis d’obtenir plus, en particulier la *légion d’honneur* et la *nationalité française*. Une possible interprétation suggère que cet *humanimal* a pu sortir de l’anonymat en démontrant son utilité et ses “valeurs humaines” à la République. Il est devenu, paradoxalement, l’exemple d’un *Citoyen par excellence*. Ce qui nous permet d’imaginer le cas contraire où, s’il n’avait pas réussi à sauver cet enfant, il aurait été le point de convergence de toute la haine de cette même République.

### 1.3 Pour une éthique *humanimaliste*

Parlons maintenant des *Droits* car il s'agit, dans les deux "causes", de revendiquer la vulnérabilité des êtres vivants à travers une protection juridique. Les droits sont un ensemble de normes et de principes établis à l'intérieur d'une société qui ont comme finalité la construction de barrières protectrices entourant les individus. Personne n'a l'autorité de les transpercer ni de mettre en danger les vies que l'on protège. Ceci représente également le premier droit de base : le droit de vivre. Pour ce motif, les animalistes suggèrent que les animaux doivent être protégés par l'Etat, car ce sont des êtres sensibles, donc susceptibles d'expérimenter le plaisir et la douleur. Un fait que la science moderne a paradoxalement démontré, mais que les juristes et les politiciens continuent à ignorer.<sup>17</sup>

Les animalistes s'inspirent des personnes souffrant une maladie mentale sévère pour suggérer l'attribution des *Droits de l'Homme*, au moins, aux grands singes. Mais il s'agit d'un choix arbitraire, car les personnes sur lesquelles est construite cette analogie, ce sont des personnes nées dans la sphère de considération morale. Malgré leurs incapacités cognitives sévères et leur absence de motricité, ces personnes sont protégées par les droits du pays où elles sont nées. Un exemple démontrant combien les *Droits de l'Homme* ne sont pas vraiment *universels*.

Par ailleurs, les animalistes affirment que nous nous indignerions des traitements infligés à l'homme menaçant son intégrité, en particulier celui du rabaissement de l'homme à l'état d'animal. Une perspective qu'Alexander Hutzel résume de la manière suivante :

L'indignation porte avant tout sur le fait que, dans ces cas-là, des individus humains soient traités de manière brutale et dégradante ; autrement dit, la critique porte sur l'équation entre les hommes et les animaux qui est réalisée par le biais de l'acte violent. (2019, pp. 165–66).

Ici, il s'agit de dévoiler le paradoxe sur lequel s'appuie cette revendication des vies vulnérables. Car quand les animalistes font appel aux *Droits de l'Homme*, qui stipulent que toute vie en risque – soit *vulnérable* - doit être protégée par un Etat, ils s'inspirent d'un paradoxe. Ces *hommes* et ces *femmes*, qui sont refusés aux frontières européennes et dans les eaux méditerranéennes, illustrent le caractère utopique de l'universalisme des *Droits de l'Homme*, qui suggère que toutes les vies humaines possèdent la même valeur. En outre, ils démontrent l'empathie sélective de la société contemporaine.

Nous estimons que la critique de nos comportements moralement schizophrènes devrait s'étendre à notre rapport à tous les êtres vivants. Chez les animalistes, par exemple, ignorer cette extension impliquerait violer le *principe d'égalité* qu'ils soutiennent, un principe construit par Bentham qui stipule qu'il faut considérer tous les êtres vivants par leur caractère sensible. En outre, se focaliser exclusivement sur la vulnérabilité des vies animales ne reviendrait-il pas à construire un nouveau *discours éthique schizophrène* ?<sup>18</sup> Nous considérons que la revendication des vies animales devrait

<sup>17</sup> L'animal incarne un paradigme scientifique assez complexe. Les chercheurs l'utilisent comme "sujet d'expérimentation" à cause de sa ressemblance génétique avec l'homme. Le porc, par exemple, possède une constitution épidermique assez proche de celle de l'homme, même *plus sensible*. Malgré ces parallélismes biologiques, l'animal n'est pas inséré dans la sphère des *Droits de l'Homme*, ce qui supposerait faire de lui un vrai "sujet", c'est-à-dire une personne possédant des droits.

<sup>18</sup> Brigitte Bardot, symbole de la protection des animaux, est un excellent exemple de la *schizophrénie morale* chez certains animalistes. Militante animaliste depuis des années, mais aussi membre du Front National. D'un côté elle revendique la vulnérabilité des vies animales, de l'autre elle milite pour l'expulsion des migrants clandestins en France.

être pensée à l'aide des vies *humanimales*. Car à travers leur absence de droits fondamentaux, de monde et de parole, les *humanimaux* prouvent que la *vulnérabilité* n'est pas exclusive des animaux.<sup>19</sup>

Une telle interprétation de l'*humanimal* (rappelons qu'il y en a plusieurs) revient à *déstigmatiser* l'animal chez l'homme, ce qui implique de bouleverser les préjugés envers les animaux, comme Frans De Waal le suggère. Il précise que reconnaître notre côté animal comporte un changement de paradigme, car si "l'homme est un loup pour l'homme, il l'est dans tous les sens du terme, pas seulement dans le sens négatif. Nous ne serions pas là aujourd'hui si nos ancêtres avaient vécu en solitaires". (2013, p.19) Un changement qui ne peut pas être accompli à travers l'attribution des *Droits* aux animaux, mais à travers d'une *empathie non-sélective*. Un élément essentiel pour la reconstruction de l'universalisme éthique et les rapports entre les espèces, dans une phrase : le chemin vers une *éthique humanimaliste*.

## RÉFÉRENCES

- Adams, C. (2014). The war in compassion. In *The animal catalyst: Towards a human theory*. (pp. 15–26). New York: Bloomsbury Academic.
- Agamben, G. (1997). *Homo sacer. I: Le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris: Seuil.
- Agamben, G. (2006). *L'ouvert: De l'homme et de l'animal*. Paris : Rivages.
- Arendt, H. (1973). *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Bentham, J. (2017). *An Introduction to the principles of morals and legislation*. Mineola: Dover Publications Inc.
- Cavalieri, P. (2001). *The animal question : Why nonhuman animals deserve human rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Chattopadhyay, S. (2019). Borders re/make bodies and bodies are made to make borders : Storying migrant trajectories. *ACME*, 18(1), pp. 149–72.
- Darwin, C. (1977). *The collected papers of Charles Darwin*. Chicago: University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- Francione, G. L. (2015). *Introduction au droit des animaux: Votre enfant ou le chien ?* (Trad. L. Gall). Lausanne : L'Âge d'Homme.
- Han, B.-C. (2017). *In the swarm: digital prospects*. Cambridge: MIT Press.

---

<sup>19</sup> Nous ne cherchons pas à dévaloriser la *sympathie* des végétariens envers les animaux, mais nous ne pouvons pas suivre leur perspective. Car en suggérant qu'ils incarnent la marginalité des animaux, ils semblent relativiser, voire mépriser, l'absence des droits fondamentaux chez les *humanimaux*. Car même s'il peut exister une sorte de discrimination envers les végétariens, la marginalité qu'ils disent volontairement incarner n'est pas comparable aux politiques d'exclusion menées par les Etats-nations aux *humanimaux*.

- Hutzel, A. (2019). Les mécanismes stabilisateurs de l'idéologie spéciste. *Allemagne d'aujourd'hui*, 230(4), 157–78.
- Le Trosne, G.-F. L. (1764). *Mémoire sur les vagabonds et sur les mendiants*. Paris: P. G. Simon.
- Mbembe, A. (2018). La démondialisation. *Esprit*, 12, 86–94.
- Pestre, É. (Éd.). (2014). *La vie psychique des réfugiés*. Paris: Payot & Rivages.
- Singer, P. (1975). *Animal liberation: A new ethics for our treatment of animals*. New York: Avon Books.
- Waal, F. B. M. (2013). *L'âge de l'empathie : Leçons de la nature pour une société solidaire*. Arlès: Babel.
- Wannesson, P. (2015). Une Europe des jungles. *Plein droit*, 104(1), 18–21.