



HAL
open science

Histoires et récits du trafic de migrants : le soft power des passeurs djiboutiens

Alexandre Lauret

► **To cite this version:**

Alexandre Lauret. Histoires et récits du trafic de migrants : le soft power des passeurs djiboutiens. Revue Européenne des Migrations Internationales, 2023, Les intermédiaires de la migration, 39 (4), pp.43-65. 10.4000/remi.24419 . hal-04347822

HAL Id: hal-04347822

<https://hal.science/hal-04347822v1>

Submitted on 10 Mar 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Histoires et récits du trafic de migrants : le soft power des passeurs djiboutiens

Alexandre Lauret

DANS **REVUE EUROPÉENNE DES MIGRATIONS INTERNATIONALES** 2023/4 (VOL. 39), PAGES 43 À 65

ÉDITIONS **UNIVERSITÉ DE POITIERS**

ISSN 0765-0752

ISBN 9782381940250

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-europeenne-des-migrations-internationales-2023-4-page-43.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.

Distribution électronique Cairn.info pour Université de Poitiers.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.



Revue européenne des migrations internationales

vol. 39 - n°4 | 2023
Les intermédiaires de la migration

Histoires et récits du trafic de migrants : le soft power des passeurs djiboutiens

Stories of Migrant Trafficking: The Soft Power of Djiboutian Smugglers

Historias y relatos del tráfico de migrantes: el poder blando de los traficantes de Djibouti

Alexandre Lauret



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/remi/24419>

DOI : 10.4000/remi.24419

ISSN : 1777-5418

Éditeur

Université de Poitiers

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2023

Pagination : 43-65

ISBN : 978-23-81940-25-0

ISSN : 0765-0752

Distribution électronique Cairn



Référence électronique

Alexandre Lauret, « Histoires et récits du trafic de migrants : le soft power des passeurs djiboutiens », *Revue européenne des migrations internationales* [En ligne], vol. 39 - n°4 | 2023, mis en ligne le 03 janvier 2025, consulté le 14 décembre 2023. URL : <http://journals.openedition.org/remi/24419> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/remi.24419>



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Histoires et récits du trafic de migrants : le soft power des passeurs djiboutiens

Alexandre Lauret¹

Les migrants originaires d'Afrique subsaharienne sont de plus en plus décrits comme des aventuriers d'un nouveau genre (Pian, 2009 ; Bredeloup, 2008 et 2021). Pour atteindre l'Europe, ils traversent de nombreux pays, des étendues territoriales vastes de plusieurs milliers de kilomètres et des paysages aux conditions de vie extrêmes, le désert ou la mer sur des embarcations de fortune. Certains décèdent en route ou décident d'arrêter leur aventure en chemin, au Sahel ou en Afrique du Nord. D'autres arrivent jusqu'en Europe. Ils sont alors perçus comme de nouvelles figures de la réussite sociale dans leur pays d'origine (Grysole et Bonnet, 2020). Ainsi, lorsque ces aventuriers rentrent, ils sont célébrés comme les nouveaux héros à travers les fêtes et les récits qui traitent de leurs exploits et de leurs ruses face à la « forteresse Europe » (Bredeloup, 2021). Au-delà de l'expérience acquise, l'accès à certains biens (villa, voiture, etc.) ou encore l'obtention d'une binationalité représentent des moyens de rendre durable le succès de ces retours (Mary, 2020 ; Bréant, 2020). Pourtant, ces récits de réussite font souvent l'impasse sur un acteur primordial : les passeurs. Sont-ils, aussi, des aventuriers ? Tout comme les migrants, ils côtoient les dangers, jouant des frontières et des réglementations des États. Peut-on donc les qualifier, à juste titre, d'aventuriers comme certains auteurs l'ont fait pour la figure du migrant ?

Cet article analyse les imaginaires et les discours de réussite produits autour de la figure du passeur. D'emblée, un décalage apparaît entre l'absence de prise en compte des récits produits localement — dans les sociétés auxquelles appartiennent les passeurs — et la forte médiatisation de cette figure en Europe occidentale. En effet, la situation migratoire en Méditerranée tout au long de la décennie 2010 a contribué à populariser une image négative des passeurs², alors affiliée à celle du trafiquant et du tortionnaire libyen (Dubuis, 2018 ; Sanchez, 2017). Les passeurs ne sont plus tant ceux qui font passer, mais davantage ceux qui exploitent les migrants. Cette image s'est renforcée avec la politisation des enjeux migratoires entre l'Afrique et l'Union européenne (Brachet, 2018). La

1 Docteur en géographie humaine, chercheur associé au LADYSS (UMR 7533), 2 rue de la Liberté, 93200 Saint-Denis, France ; <https://orcid.org/0009-0002-2592-603X> ; al.lauret@gmail.com

2 Cette situation s'explique par une augmentation des migrations irrégulières en lien avec l'enlèvement du conflit libyen depuis 2011, l'exil des Syriens à partir de 2015 ou, plus récemment, les tensions diplomatiques entre l'Europe et la Turquie.

migration irrégulière, coutumière dans les régions du Sahel et du Sahara, est ainsi devenue trafic de migrants à l'aune de ces nouveaux enjeux politiques au XXI^e siècle. Des campagnes publicitaires ont été financées par différents bailleurs internationaux dans les sociétés d'origine et de transit des migrants contre les dangers d'avoir recours à des passeurs et, plus généralement, de tenter la migration (Brachet, 2018). Il existe pourtant des récits produits localement par les passeurs, certes, mais aussi par celles et ceux qui les côtoient quotidiennement. Quelle vision la société locale entretient-elle vis-à-vis de ces passeurs ? Comment sont-ils perçus localement ? Et quels discours émanent du trafic de migrants ?

Pour répondre à ces questions, cet article se concentre sur la production des récits dans un cas précis, celui des passeurs djiboutiens³ et plus précisément, de la communauté afare du nord de Djibouti. À partir de 2007, cette région représente la principale étape de passage sur la route migratoire reliant l'Éthiopie à la péninsule Arabique (cf. Carte 1). De fait, un réseau transnational de passeurs s'est développé au sein des quatre États — l'Éthiopie, Djibouti, le Yémen et l'Arabie saoudite, facilitant l'augmentation du nombre de passages (Lauret, 2022a). Selon les données des Nations unies, plus d'1 million de migrants auraient traversé le détroit de Bab el-Mandeb durant la décennie 2010. Malgré l'interdiction du trafic de migrants à Djibouti⁴, le nombre de passeurs serait passé de quelques dizaines en 2007 à plusieurs centaines en 2015, toutes catégories confondues (hébergeurs, transporteurs, etc.) (Lauret, 2022a). Par conséquent, l'activité de passeur semble être devenue une voie de réussite sociale au nord de Djibouti.

Depuis les années 1990, la figure de réussite classique de l'intellectuel ou du fonctionnaire a laissé la place à de nouvelles *success stories* basées sur l'entrepreneuriat individuel, la migration et sur le déploiement d'une économie morale de la ruse et de l'arnaque (Banégas et Warnier, 2001). Qu'il s'agisse des « arnaques » des feymen au Cameroun (Malaquais, 2001), de celles des brouteurs en Afrique de l'Ouest⁵ (Hanafi, 2020) ou encore de la « coolitude »⁶ des jeunes femmes de la nuit aussi nommées aventurières de la nuit dakaroise (Fouquet, 2013), ces différentes figures brillent par leur médiatisation auprès des jeunes. Les histoires racontées à leur égard valorisent leurs exploits personnels, économiques, les célébrations, mais aussi les actes de bonté et de redistribution. Aussi, ces histoires poussent les jeunes générations à entreprendre ces nouveaux choix de carrière. Au premier abord, devenir passeur semble bien

3 Le terme passeur est préféré à celui d'intermédiaire de la migration. Ce choix s'explique par l'utilisation de ce terme lors des entretiens réalisés en français avec les premiers concernés. Néanmoins, la terminologie en vigueur dans les États voisins, « *dalal* » pour les passeurs yéménites et « *dalalal* » en Éthiopie, fait davantage référence à la notion de courtier ou d'intermédiaire lors d'une transaction (migratoire, immobilière, bétail).

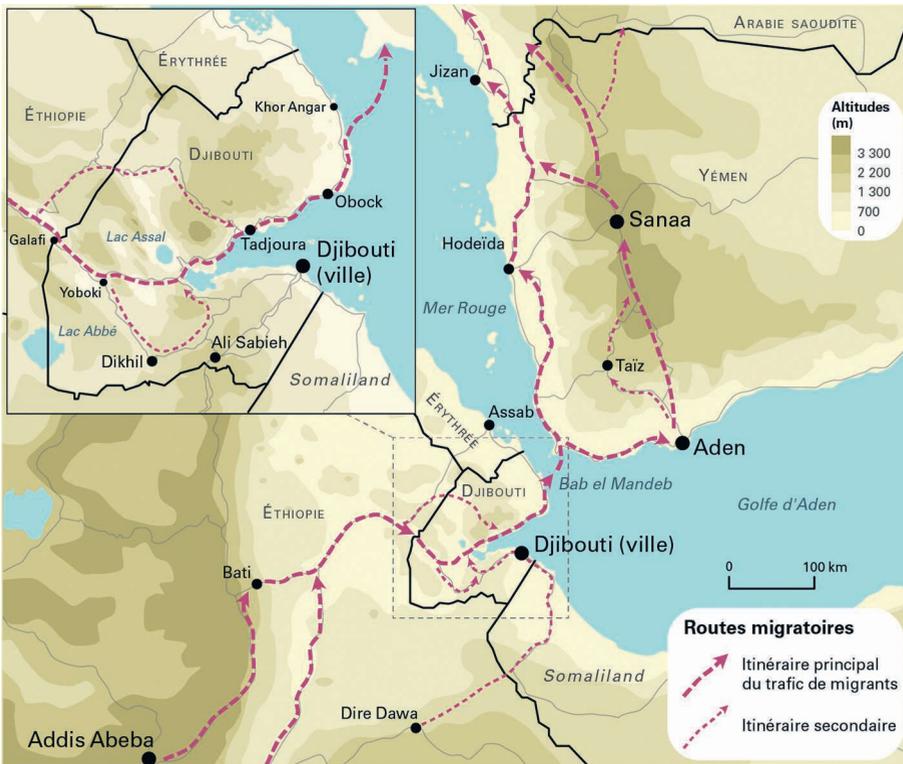
4 Loi n°133/AN/16/7ème L. du 24 mars 2016 portant sur la lutte contre la traite des personnes et le trafic illicite des migrants. L'activité est ainsi punie de deux ans de prison et d'une peine d'amende allant jusqu'à 500 000 francs djiboutiens (2 500 euros).

5 Malaquais (2001) évoque un panel d'arnaques (escroc voyageur, détournements de fonds, magicien multiplicateur de billets de banque, etc.). Quant aux brouteurs, il s'agit surtout d'arnaques informatiques (mails frauduleux).

6 Le terme de coolitude utilisé par Fouquet (2013) fait référence aux travaux de Barth et Muller (2008 : 19), ces derniers définissant la coolitude comme « l'art de simuler l'insouciance, ou celui de s'ingérer ce qui tient lieu de norme pour mieux s'affranchir des regards ».

différent des arnaques en ligne, l'activité y est plus dangereuse et fortement condamnable par la loi. Notre hypothèse est pourtant que les histoires narrant les exploits des passeurs agissent de la même façon sur les jeunes générations afares à Djibouti que celles des autres figures de réussites évoquées ci-dessus. L'attractivité de la carrière passerait donc par une mise en scène des exploits de ces hommes. Pour répondre à cette hypothèse, cet article présente d'abord la méthodologie appliquée à la collecte d'histoires avant de proposer un corpus regroupant trois récits de passeurs. Ce corpus permet, ensuite, d'analyser la valorisation du rôle des passeurs, ces derniers ne sont plus tant des criminels que des figures contestataires, voire des entrepreneurs de l'illicite. Enfin, il s'agit d'observer les conséquences de ces histoires sur le réel, notamment à travers l'évolution des réseaux de passeurs.

Carte 1 : Le trafic de migrants à Djibouti (2018)



Crédit : Fond de carte : topographic-map.com ;
 Conception et réalisation : A. Lauret, 2022 (fait avec Affinity Designer).
 Source : Enquête de terrain, A. Lauret, 2007-2020.

Réflexions méthodologiques sur l'oralité en terrain illicite

Les données empiriques sont le fruit d'un travail de thèse traitant du trafic de migrants et de l'activité de passeur à Djibouti. Pour obtenir ces données, j'ai effectué plusieurs séjours entre 2018 et 2021, dans les localités de Tadjoura et d'Obock, les deux principales étapes djiboutiennes de la route migratoire entre l'Éthiopie et le Yémen. Cette intégration au sein des passeurs m'a permis de récolter de nombreux récits. Et ce n'est pas tant l'observation du trafic qui nous intéresse, mais davantage les histoires racontées et les mécanismes de sociabilité qui se développent autour. En effet, l'observation amène au vécu et à l'expérience alors que l'expression permet de comprendre les impacts de ces histoires. Ces dernières sont de deux sortes. Elles peuvent émaner des passeurs eux-mêmes. La personne qui raconte est alors celui qui a vécu les faits. Ces histoires peuvent aussi être racontées par d'autres personnes, des habitants les ayant entendues et narrant, à leur tour, les événements.

Le trafic de migrants représente une activité génératrice de nombreuses aventures et de récits à conter. Les passeurs se retrouvent, seuls ou en groupes, face à une multitude de dangers. L'activité se déroule majoritairement de nuit, ils doivent faire transiter des convois de migrants sur une route sinueuse, à risque, tout en faisant attention à ne pas être attrapés par la police ou la gendarmerie djiboutienne. Lorsqu'ils sont pris en chasse, le transport de migrant se transforme en course poursuite. Les passeurs doivent ruser pour s'échapper, quitte à abandonner le convoi qu'ils transportent. Quant aux interactions avec les autres réseaux de passeurs à Tadjoura ou à Obock, des affrontements et des règlements de compte ont fréquemment lieu du fait de la concurrence économique à laquelle ils se livrent. Toutes ces histoires pourraient rester au sein du cercle privé du trafic pour éviter d'ébruiter les secrets d'une activité illicite. Ce n'est pas le cas, elles sont racontées au sein des différents cercles de sociabilité que sont la famille, les amis ou encore les habitants du quartier.

La transmission de ces histoires ne peut s'effectuer que sous une certaine discrétion, ce qui peut paraître paradoxal puisqu'il s'agit de mettre en valeur le passeur. En cela, le contexte du trafic de migrants s'avère différent des autres formes classiques de réussite socioéconomique évoquées précédemment. En effet, le succès du retour des migrants au pays natal ou celui des économies morales des arnaques (feymen, etc.) s'appuie sur deux éléments, d'une part, l'accès à la culture matérielle⁷, signe visible de réussite, et, d'autre part, une forte médiation des personnes à travers leur mise en scène dans les lieux urbains importants (restaurant, etc.), dans les médias et plus récemment sur les réseaux sociaux. Si certains patrons de réseau reprennent les codes de la culture matérielle à travers la construction d'une maison ou l'achat d'un véhicule qui, selon son modèle, peut servir à transporter des migrants, la médiatisation de leurs actes demeure cependant discrète afin d'éviter les risques d'arrestation et les condamnations judiciaires. Le partage des histoires des passeurs s'effectue principalement par des modes de transmission orale, connue comme étant une

7 L'accès à la culture matérielle désigne l'accumulation de biens spécifiques (voiture, villa, etc.) valorisant son propriétaire et témoignant de son succès socioéconomique. Pour un débat plus large de cette notion, se référer à Rowlands (1996) et Warnier (1999).

matérialité évolutive, modulable. Les histoires ne sont pas fixes dans le temps, elles évoluent selon la personne qui raconte, sa mémoire et selon l'auditoire présent. Certains conteurs enjolivent ainsi des parties du récit, d'autres effacent les situations pénibles et les scènes humiliantes — à moins que cela puisse montrer par la suite les forces du protagoniste principal. Dans tous les cas, il est difficile de retracer les modifications et les variantes que ces histoires ont connues de version en version (Scott, 2019 : 424).

Les matérialités symboliques de ces récits offrent à penser comment les passeurs — ou leurs proches — se perçoivent et peuvent se servir de ces histoires pour émouvoir et faire accepter le trafic au sein de certains pans ou catégories de la société locale. Par matérialité symbolique, il s'agit de concevoir comment des éléments oraux, émotifs à l'image de ces récits, tous liés à une condition éphémère dans la durée, peuvent influencer le réel (Lauret, 2022a). Comme matière, l'oralité est modulable et transformable selon les acteurs présents et les objectifs recherchés. Ces histoires se retrouvent donc au cœur des rapports de pouvoir ayant une dimension performative sur la société et sur la façon dont les passeurs sont perçus, notamment par les plus jeunes. Les trois histoires ci-dessous permettent ainsi de mieux comprendre la symbolique du passeur au nord de Djibouti.

Trois histoires élogieuses à propos des passeurs

Parmi le corpus d'histoires recueillies, cet article en propose trois. Chacune d'elles dresse une vision différente, tout en étant élogieuse des actes du passeur. D'emblée, on pourrait s'interroger sur la véracité des faits présentés. Ces événements se sont-ils vraiment produits ? Est-ce que les faits n'ont pas été exagérés ? Ce n'est finalement pas le plus important puisque l'imaginaire produit toujours du réel (Godelier, 2015). Ce qui compte ici, c'est la portée symbolique de ces histoires et ce qu'elles nous enseignent à la fois sur la transmission et sur l'image du passeur. Ainsi, la première histoire narre un acte de bonté d'un passeur vis-à-vis d'un migrant. La deuxième met en scène l'humour et la dérision d'un passeur face à l'État djiboutien. Enfin, la dernière raconte la bravoure et le courage d'un passeur qui se rend au Yémen pour régler un différend.

Histoire 1 : la bonté du passeur

La première histoire valorise la générosité du passeur. Elle a été racontée par le protagoniste lui-même, à Tadjoura, au printemps 2018, mais les événements narrés se sont produits en 2013 alors que l'homme dirigeait son propre réseau de passeurs. Ce détail temporel n'est pas anodin, car en 2018, cette personne n'est plus passeur depuis plusieurs années. Il a changé de voie pour un métier qu'il juge « sentimentalement » moins contraignant. Dans cette histoire justement, le passeur rencontre un migrant éthiopien qui tente de rejoindre sa femme déjà partie en Arabie saoudite. Le migrant échoue à plusieurs reprises, c'est alors que le passeur entre en scène pour l'aider.

« Je me souviens une fois, c'était une femme éthiopienne qui était partie en Arabie saoudite, elle travaillait là-bas depuis quelque temps. C'est moi qui l'avais fait passer, et un jour son mari a voulu la rejoindre. Il a pris la route pour aller à Tadjoura mais il

n'avait plus assez d'argent pour continuer après. Alors, il a commencé à travailler dans une petite boutique, là où tu peux appeler [cabine téléphonique]. Le problème, tu vois, c'est que le gars gagnait 6 000 francs djiboutiens (30 euros) mais en même temps, il en dépensait plus de 12 000 (60 euros) pour appeler sa femme là-bas. Il a tenu plusieurs mois comme ça, après ça il a été renvoyé. Je l'ai vu, le gars, il errait en ville, il pleurait des fois alors je suis allé lui parler. [...] J'ai vu il était vraiment amoureux, il avait vraiment envie de rejoindre sa femme là-bas. Il m'a raconté toute leur histoire, ils venaient du Wello je crois, ils voulaient migrer ensemble en Arabie pour gagner de l'argent mais ils n'avaient pas assez pour voyager à deux. L'homme a dit qu'il la retrouverait là-bas, genre il se débrouillerait quoi. Ça n'a pas marché, il est resté coincé là plusieurs mois. J'ai décidé de l'aider, je ne pouvais pas rester là comme ça, rentrer chez moi comme si tout était normal. Je suis quelqu'un de franc, je ne suis pas là pour arnaquer les gens, et dans ce métier, il faut savoir mentir, c'est pas mon cas. On gagnait beaucoup d'argent avec ce métier, avant. On vit pas seul, on vit autour de gens qui n'ont rien alors on donne un peu. J'ai payé les dettes du gars à la boutique, je l'ai fait passer gratuitement, j'ai donné de l'argent aux autres passeurs pour qu'il passe sans problème au Yémen et tout. Je sais pas où il est le gars maintenant, mais j'espère qu'il a pu retrouver sa femme.»

Cette histoire met en scène le rapprochement entre le passeur et le migrant autour des tribulations de ce dernier. Le migrant tente de payer la traversée vers la péninsule Arabique, mais n'y parvient pas, représentant la précarité poussée à son paroxysme. À l'inverse, le passeur apparaît ici comme une figure généreuse, détachée de l'argent, bien loin finalement de l'image négative que les médias — ou la gendarmerie djiboutienne — portent à son encontre. L'homme présent est touché à la fois par cette histoire d'amour et par la détresse du migrant. Il prend le temps de l'écouter — ce qui s'avère finalement rare dans le contexte du trafic de migrants où les convois s'enchaînent tous les soirs selon un rythme éreintant. C'est donc la mise en scène d'un homme bon, proche de son prochain, qui décide d'aller à l'encontre de la rentabilité de son activité pour l'aider. La fin du récit intègre par ailleurs une dimension philanthrope, à savoir accepter de donner et ne rien attendre en retour.

La générosité décrite dans ces événements fait écho à la manière dont le passeur (se) raconte. En effet, ce dernier ne récite pas son histoire de manière aléatoire, dans la rue ou au café. Il existe tout un cérémonial, une séance de khat au cours de laquelle la mise en avant de son récit s'est effectuée. Les sociétés de la Corne de l'Afrique et du Yémen aiment à partager des séances où les hommes, principalement, se retrouvent pour mastiquer des feuilles de khat⁸. C'est un rituel commun, le passeur raconte donc ses péripéties devant un auditoire constitué de proches. Cela peut-être des membres de sa famille, de son réseau, des amis et des connaissances du quartier. Lors de cet événement, il arrive bien souvent que le passeur — s'il est cadre de réseau — offre lui-même les bottes de khat aux personnes présentes. La générosité se construit alors autant dans le réel, celui du don de khat aux spectateurs, que dans la symbolique de l'histoire.

Ces actes de générosité ne sont pas uniquement restreints aux séances de khat. Les différents réseaux de passeurs de Tadjoura et d'Obock pratiquent une politique de dons plus ou moins importante selon les bénéficiaires de l'activité. Il en va de simples distributions de khat quotidiennes aux personnes les plus

8 Le khat est une plante éthiopienne consommée à Djibouti sous forme d'euphorisant.

précaires à des sommes plus importantes pour le paiement des frais d'université ou d'une opération médicale en passant par des « cadeaux » aux pouvoirs publics présents. Bien sûr, ces dons dépendent avant tout des sociabilités de chaque réseau et de l'accoutumance propre de chacun à redistribuer les gains obtenus. Cette politique de dons participe ainsi de l'acceptation de l'activité par la population, les passeurs jouant ici la gestion de leur honorabilité et leur réputation. Or, cette dernière représente un travail social intense, mais néanmoins essentiel à effectuer tant les discours et les étiquettes entre le criminel et le bienfaiteur, l'acceptable et l'inacceptable s'entrecroisent en permanence au cours de ces carrières de l'illicite (Michelutti et Picherit, 2021). Par conséquent, la générosité se décline sur trois plans, celui de la vie de la cité, celui du spectacle lors de la séance de khat, et celui symbolique en lien avec l'histoire contée. À leur tour, les bénéficiaires et spectateurs diffuseront l'histoire tout en certifiant la générosité de l'homme.

Histoire 2 : la dérision du passeur

Cette deuxième histoire fait référence cette fois à la dérision du passeur. Elle a été recueillie un matin, dans un café de Djibouti Ville, en 2018. C'est un fonctionnaire de l'État djiboutien qui la raconte au moment de prendre son petit-déjeuner. D'emblée, ce décor permet de faire trois remarques. Premièrement, ce n'est pas un passeur qui la raconte, c'est un agent de l'État, censé « criminaliser » le passeur dans ses prises de paroles. Or, ce n'est pas le cas de l'histoire ci-dessous. Deuxièmement, nous ne sommes plus ici dans une séance de khat où le patron devrait mettre en scène sa générosité. Le fonctionnaire n'a, lui, rien à gagner à raconter cette histoire. Troisièmement, l'histoire a été sortie de son contexte territorial, ethnique et politique. En effet, alors que le trafic de migrants évolue principalement au nord de Djibouti, loin de la capitale, il peut paraître étonnant d'entendre cette histoire au cœur même de cette ville. Les logiques de transmission et les objectifs de celui qui raconte sont alors bien différents de l'histoire précédente. Le fonctionnaire ci-dessous narre ainsi l'histoire d'un passeur qui veut récupérer sa voiture, cette dernière ayant été confisquée par la gendarmerie.

« Y avait un passeur y a quelques années, il conduisait des migrants la nuit vers le lac Assal. Il a été poursuivi par la gendarmerie. Il s'est arrêté et il est parti dans la brousse. Il s'est caché. Les gendarmes arrivent au véhicule, il est vide, y a que les migrants. La voiture est emmenée à la brigade. Après plusieurs semaines, un mois peut-être, je ne sais pas, le passeur va voir le général à Djibouti Ville pour venir récupérer sa voiture. Il entre dans le bureau [...]. L'officier lui dit : "Alors c'est toi le passeur ? ! Tu viens récupérer ta voiture ? Tu n'as pas peur de venir ici, chez moi ? !". Le passeur lui répond : "Mon général, les Issas [Issas-Somalis, groupe ethnique majoritaire à Djibouti], ils ont Djib-live⁹, nous les Afars, on a Djib-Clandestins¹⁰, à chacun son business, on sera tous content". L'officier explose de rire, il lui dit qu'il lui rend la voiture sans problème juste pour la blague. Et le passeur a récupéré la voiture ! Le lendemain, il transportait déjà des migrants ! »¹¹

9 *Djib-live* est un journal d'informations et d'actualités situé proche du pouvoir.

10 Le terme clandestin fait référence aux migrants éthiopiens. Il est commun à Djibouti que les migrants éthiopiens en direction du Yémen soient qualifiés de « clandestins ».

11 Cette histoire est directement extraite de ma thèse de doctorat (Lauret, 2022a : 342).

Cette deuxième histoire décrit le passeur comme une figure de l'audace, y allant au « culot ». Le jeune passeur est sûr de lui, il incarne la vision d'un homme qui n'a pas peur, défiant l'autorité de l'État. Il est d'ailleurs surprenant que le passeur ait décidé de se rendre à Djibouti Ville, dans le bureau d'un haut gradé, alors qu'il aurait pu régler cela auprès de la gendarmerie locale par diverses pratiques de pots-de-vin. Or, les événements racontés ici représentent un prétexte à une critique non pas du trafic, mais de l'État. Cette histoire utilise l'humour et la satire pour tourner en dérision la société djiboutienne, le pouvoir et son système politique construit sur la différenciation ethnique. Cette histoire émet effectivement une vérité connue de tous à Djibouti : le fait ethnique. Il renvoie à l'accaparement du pouvoir et de l'État par une communauté clanique Somali, les Mamasan. Le passeur n'est donc pas perçu ici comme l'ennemi juridique, plutôt comme celui qui perpétue ce système politique ethnique tout en se jouant de lui en l'utilisant à sa façon.

Cette figure du passeur incarne un contre-pouvoir politique par le potentiel de dérision que contiennent certaines histoires. Ainsi, dans une histoire entendue dans un café, le passeur s'enfuit en ridiculisant les gendarmes, ces derniers tournant en rond toute la nuit afin de le retrouver dans l'immensité du désert. Dans une autre entendue à Tadjoura, le passeur cache quelques migrants au sein de la maison d'un député, lui faisant croire que ce sont des employés de maison. L'homme politique est tellement occupé qu'il ne voit pas que ses domestiques changent presque tous les jours de visage. Dans une troisième histoire, un candidat politique demande à un ami passeur de remplir les gradins du stade d'Obock pour un meeting de campagne du Rassemblement Populaire pour le Progrès (le parti au pouvoir depuis l'indépendance en 1977) où la télévision risque de filmer le stade vide. Le passeur décide alors d'utiliser ses migrants pour remplir le stade de spectateurs, il les habille aux couleurs du parti et les fait applaudir à chaque parole du candidat.

Les passeurs incarnent à bien des égards une figure déjà connue dans d'autres contextes culturels (théâtraux, narratifs, artistiques) construite sur le tragique et la satire, permettant la critique d'un ordre politique ou d'une élite. En effet, ces différentes histoires font du passeur un personnage satirique du folklore local participant à la construction d'une mythologie du peuple basé sur la désobéissance (Hastings, 2022) où les personnages comiques — comme ceux d'Albert Cossery ou de *L'étrange destin de Wangrin* (Hampâté Ba, 1992) — brillent par la faculté qu'ils ont, non pas à renverser le pouvoir, mais à le consolider dans une vision absurde et burlesque. La position de l'interprète Wangrin, dans le roman éponyme, illustre les roueries du héros qui visent à se jouer autant des autorités coutumières que celles coloniales. Pour les passeurs qui agissent en dehors de la loi, leurs actions permettent justement d'émettre une critique de la société djiboutienne et des pratiques du pouvoir. Dans un régime autoritaire, le passeur est devenu, bon gré mal gré, une forme de contestation à travers les histoires racontées. Encore faut-il que ces histoires sortent du cercle intime, ce qui n'est pas forcément le cas de toutes.

Histoire 3 : La bravoure du passeur

Cette troisième histoire met en scène la bravoure et le courage du passeur face à l'adversité. Alors que le patron d'un réseau est absent pour quelques heures, son

homme de main en profite pour nous raconter quelques anecdotes lors d'une séance de khat improvisée dans une ruelle de Tadjoura. Nous sommes un soir de l'année 2019 et sont présents — outre nous deux — plusieurs amis de l'homme de main, principalement des jeunes déscolarisés et dont certains, par la suite, souhaiteront rejoindre le réseau. Cette histoire vise donc autant à impressionner le chercheur présent qu'à promouvoir la carrière de passeur auprès des jeunes. L'homme raconte ainsi comment son patron s'est fait respecter auprès de ses concurrents, les passeurs djiboutiens et yéménites.

« On est venu le chercher, car on avait besoin de son aide. C'est quelqu'un [le patron] de très respecté ici... même ses ennemis [les concurrents], même les anciens passeurs le respectent. Il a défié tout le monde, d'abord les anciens puis après ceux du Yémen qui voulaient pas accepter les termes du contrat. Je me souviens un jour, les gars [les passeurs] au Yémen avaient pris un gars de chez nous [un Afar]. Ils pensaient que c'était un migrant éthiopien, ils lui ont demandé l'argent pour passer, il n'en avait pas, alors ils ont commencé à le torturer. On l'a su ici, à Tadjoura, tous les passeurs se sont concertés.

[Mon patron] qui n'était pas encore patron, il a parlé aux anciens, il leur a dit : "c'est impossible qu'on touche à quelqu'un de chez nous, il faut frapper un grand coup ! Moi, j'irai négocier là-bas, j'irai leur expliquer que c'est pas comme ça qu'on fait !". Il l'a fait, les anciens l'ont écouté, ils ont dit qu'il avait raison alors il est parti au Yémen avec un ami, y en avait pas beaucoup qui voulaient partir avec lui, c'était les problèmes politiques au Yémen, ils préféraient rester à khater ici, à attendre les migrants. Il est allé parler avec les Yéménites, ils avaient des armes, lui non. Ils étaient chez eux, lui non, ils étaient tous là, lui il était seul avec un ami. Il leur a dit "vous touchez à l'Afar et on arrête tout. On arrête tous les convois de migrants, vous ne recevrez plus rien". Plus de migrant, plus d'argent, les Yéménites se sont tout de suite excusés, ils ont pris l'Afar et ils l'ont très bien traité, ils lui ont donné de l'argent, des habits neufs, ils l'ont conduit en Arabie saoudite en voiture. Tout ça, c'est grâce à mon patron. C'était le seul qui avait le courage d'aller au Yémen parler face à face avec les Yéménites qui avaient des armes. Ils auraient pu le tuer, tu sais ? Mais non, il leur a parlé, il a expliqué la règle importante : on ne touche pas aux Afars. Il leur a parlé avec le cœur, il leur a dit que jamais un Afar ne toucherait un Yéménite, cela devait être pareil chez eux. Ils ont accepté. Quand il est rentré, tout le monde le respectait, il était devenu quelqu'un. »

Cette histoire se base sur des éléments réels, un Afar s'est bien rendu au Yémen de manière clandestine pour tenter sa chance en Arabie saoudite. Il s'est bien fait capturer par les passeurs yéménites, puis torturer pour payer le prix du passage. Les passeurs de Tadjoura et d'Obock ont bien été au courant et ils se sont concertés et unis autour d'un même argument adressé aux Yéménites : si vous ne libérez pas l'Afar, nous empêcherons les prochains convois de migrants de passer. L'Afar a été libéré, bien traité, puis conduit vers l'Arabie saoudite. Néanmoins, il est intéressant d'observer que plusieurs passeurs influents se soient approprié la paternité du sauvetage au Yémen. Aussi, existe-t-il différentes versions du sauvetage selon l'acteur qui raconte et la proximité avec tel ou tel passeur. Cette version-ci est l'une des plus douteuses, elle aura pourtant un impact fort auprès des jeunes présents.

L'histoire raconte un voyage au Yémen qui s'apparente à une forme de rite de passage faisant de l'homme, un grand passeur, à savoir quelqu'un que l'on respecte pour sa bravoure et son courage. Ce dernier s'incarne de différentes façons au cours de l'histoire. Il y a d'abord le refus d'abandonner un Afar à

son sort ; ensuite, la volonté de le sauver en partant dans un pays qui connaît différents troubles politiques — les événements ont lieu dans le tournant 2013-2014, le Yémen connaît alors une instabilité croissante jusqu'à la guerre civile de septembre 2014 ; enfin, une situation dangereuse concrète où le passeur se retrouve littéralement désarmé face à des hommes qui le sont. Malgré ce décalage de force, il arrive à imposer son point de vue, à obtenir la libération de son compatriote et rentre couvert de succès. Ce voyage s'apparente donc à l'obtention d'un certain pouvoir, le « pouvoir mérité », basé sur les exploits personnels qui mettent en valeur un nombre réduit d'acteurs (Godelier, 2009 : 131). C'est ici tout l'intérêt des récits oraux de participer à la sélection et à la formation de ces nouveaux pouvoirs par la mise en valeur de certains passeurs quand bien même ces derniers viennent justement de classes défavorisées. En d'autres termes, l'histoire racontée sert avant tout à une critique d'un ordre social figé (le « pouvoir hérité », selon Godelier) tout en donnant la possibilité aux jeunes déscolarisés de rêver d'un meilleur avenir. Le trafic de migrants ne représente pas une simple activité économique, elle permet à certains protagonistes de devenir entrepreneurs et de pouvoir construire une carrière, c'est-à-dire, obtenir un certain statut et le pouvoir qui l'accompagne.

La situation présente est d'autant plus intéressante que le patron en question n'est pas présent pour confirmer ou démentir le récit. Il reviendra plus tard dans la soirée, il ne fera alors pas attention à la façon dont les nouvelles recrues le percevront. En revanche, il apparaît une affiliation symbolique entre le patron et l'homme de main, ce dernier s'appropriant une forme de ruissèlement du pouvoir mérité. L'homme le confirme : il n'était, certes, pas présent au Yémen, il n'empêche qu'il s'approprie l'histoire au nom du réseau et de sa réputation au sein du milieu du trafic. Un réseau de passeurs représente bien plus qu'une simple entreprise de l'illicite, il incarne une organisation par laquelle se construisent des légitimités autres, mettant souvent en scène l'illusion et la réputation d'une deuxième famille et de ses membres charismatiques. L'homme qui raconte, réactualise son statut à l'aune de « faire le boss » — littéralement, le « *bossing* » — (Michelutti *et al.*, 2018). Autrement dit, cette histoire et la présence de potentielles recrues influencent autant le pouvoir de conviction que la souveraineté de l'homme de main qui raconte.

Ces trois histoires dressent l'esquisse de ce qu'un passeur afar peut représenter pour une partie de la société djiboutienne, un protagoniste valorisé. C'est un personnage qui cumule différentes qualités : la bonté et la générosité, l'humour et la ruse, la bravoure et le courage. Chacun de ces récits incarne bien un prototype d'histoire selon la personne qui raconte et l'objectif donné. Il y a d'abord le passeur qui se met en valeur devant le chercheur, ensuite le fonctionnaire qui s'approprie le personnage pour tourner en dérision l'État auquel il appartient et ainsi paraître potentiellement « cool », enfin l'homme de main qui recrute ses prochaines recrues, et qui devient leur mentor. Ces matérialités symboliques influencent donc bien le réel et les possibilités de faire ou de devenir, notamment dans un contexte sociopolitique tendu entre marginalisation et entrepreneuriat de l'illicite.

Le passeur au cœur du théâtre politique djiboutien

Ces histoires qui humanisent les protagonistes liés à une activité criminelle, peuvent être plaisantes à écouter — ou à lire — parce qu’elles font appel à certaines théâtralités ou narrativités tout en disposant d’un potentiel de satire ou de critique. On entraperçoit alors que la figure du passeur dépasse le simple cadre du trafic de migrants ou de l’illicite. Ces histoires s’inscrivent dans le cadre d’un régime autoritaire accaparant la rente de l’État et marginalisant une partie de la population, elles disposent de ce fait d’un fort potentiel politique, symbolique et critique à l’égard de ce pouvoir central. Cette partie traite de la façon dont ces matérialités symboliques façonnent une nouvelle image du passeur. La figure n’est plus tant celle d’un acteur criminel, mais bien d’un entrepreneur de la marge, à savoir un personnage qui connaît une forte popularité au sein des classes les plus précaires. Après avoir retracé le contexte politique djiboutien, il s’agira de comprendre comment cette figure incarne cette forme de contestation attractive auprès des plus démunis.

Les exclus du partage de la rente d’État, ces spectateurs performatifs

Depuis son indépendance en 1977, la République de Djibouti est un État rentier grâce à une situation géopolitique particulière. Le micro-État se retrouve à l’entrée sud de la mer Rouge — le détroit de Bab el-Mandeb — au cœur d’une région en proie à une instabilité croissante (Somalie, Yémen, Éthiopie, Érythrée). Les gouvernements successifs ont su profiter de cette situation pour développer deux rentes économiques dont proviennent plus de 40 % du PIB : l’activité portuaire et la location de terrains militaires aux puissances étrangères. Le pouvoir central base ainsi sa survie sur cette rente d’État, entraînant par conséquent une division entre ceux qui ont accès à cette rente et ceux qui en sont exclus.

L’histoire politique coloniale puis indépendante de Djibouti tourne autour de l’instrumentalisation du fait ethnique. La société djiboutienne se divise en deux groupes de populations, les Somalis au Sud et les Afars à l’Ouest et au Nord. Ces derniers sont minoritaires — près de 30 % de la population — pourtant, certains leaders afars ont servi d’intermédiaire entre le pouvoir colonial français et la population colonisée. Ce fut notamment le cas lors des deux référendums d’autodétermination (1958 et 1967) où la composante afare a massivement voté pour le maintien du territoire au sein de l’union française. Cette instrumentalisation laisse place à l’indépendance à un système tout aussi instrumentalisé, cette fois en faveur des Somalis. La captation de la rente de l’État par certains clans somalis depuis 1977 entraîne une marginalisation politico-économique des Afars de Djibouti. Or, cette situation conduit à la guerre civile djiboutienne (1991-1994) où un groupe de rebelles afars, le Front pour la Restauration de l’Unité et de la Démocratie (FRUD), affronte le gouvernement djiboutien. Si la paix est signée en 1994, une majorité des Afars estime que le gouvernement djiboutien n’a pas tenu ses promesses de partage et de décentralisation des compétences politiques alors promis lors des accords de paix. C’est dans ce contexte politique qu’émerge le trafic de migrants à partir du XX^e siècle au nord de Djibouti. Ainsi, un glissement de lecture apparaît, faisant du trafic de migrants autant une activité économique illicite qu’une activité potentiellement politique, révélatrice

des processus de la marginalisation subie par les passeurs, et réinterprétée par ces derniers.

Ce discours politique contestataire devient un élément de langage commun de revendication des Afars de Djibouti. Cependant, tous les Afars ne partagent pas cette vision élogieuse des passeurs et tous ne sont pas ce qu'on pourrait qualifier des exclus du partage de la rente de l'État (Dahou, 2015). Alors que la tête de l'organisation politique de l'État est accaparée par un des clans somalis, les Mamasan, ces derniers fédèrent une politique ethnique de la citoyenneté djiboutienne basée sur la démographie des différents groupes pour l'obtention des postes à pourvoir — parlementaires et ministériels —, dont une majorité sont surtout des fonctions d'apparat. La figure du passeur devient donc davantage populaire auprès des sociétés afares de Tadjoura et d'Obock, notamment auprès des classes les plus précaires. Ce sont par exemple les chômeurs ou ceux ayant une profession considérée socialement comme basse à l'image de la pêche, les personnes évoluant dans les villages situés sur le parcours migratoire et dont les opportunités économiques sont souvent inexistantes. La figure du passeur est aussi populaire auprès des jeunes générations, ceux encore à l'école ou ceux déscolarisés, enfin ceux qui sont diplômés de l'université, mais qui n'ont pas la chance de venir d'un bon lignage ou de disposer d'un bon réseau pour avoir un travail à la hauteur de leurs qualifications. Ces différents profils ont tous en commun une désillusion politique quant à l'élite djiboutienne et un certain vécu d'un déclassé social, voire de la pauvreté.

Ce sentiment de marginalité prédispose ces exclus du partage de la rente de l'État à voir dans ces récits de passeurs plus que de simples anecdotes. Ce public est toujours à même d'apprécier les discours réels ou de fictions à propos des injustices sociales et des revanches qu'elles produisent. De la même façon, ces personnes ne sont pas de simples spectateurs de ces récits du trafic. Ils forment à bien des égards des « spectateurs émancipés » (Rancière, 2008) au sein d'un théâtre sans spectateurs, à savoir un espace performatif où la distinction entre spectateur, acteur et scène s'efface amenant à observer les hybridations (Kaur et Hansen, 2016)¹². Ces exclus du partage de la rente ont donc une dimension performative, d'abord, quant à l'évolution de la perception et de la mise en symbole du passeur autour de son acceptation en société, ensuite, vis-à-vis de leur propre devenir en décidant de rejoindre, pour certains, un réseau. Autrement dit, ces histoires du trafic ont des conséquences sur la manière dont les personnes perçoivent les passeurs amenant à terme à observer des processus d'empathie et de complaisance à leur égard, mais la proximité locale, voire amicale, questionne également sur les formes de liberté et d'aliénation dans la construction des jugements et de ces nouveaux discours.

Les récits produits et diffusés deviennent, en quelque sorte, l'outil et le vecteur par lequel une volonté de justice apparaît parmi les classes sociales les plus marginalisées. Cette justice demeure, toutefois, bien symbolique dans le sens où elle ne change pas forcément le rapport de pouvoir déjà établi, ni d'ailleurs le statut socioéconomique de ces spectateurs — pour ceux ne rejoignant pas un réseau. C'est avant tout une justice fantasmée et chimérique dont les répercussions agissent sur la symbolique de l'attrait. En effet, si les passeurs sont

12 Cité dans Michelutti et Picherit (2021).

bien conscients de cette situation, ils n'hésitent pourtant pas à en surjouer afin de provoquer plus d'empathie auprès de ces exclus de la rente. Il faut y voir ici tout l'attrait de la figure du bandit saisie entre fiction, mythe et réalité, ces trois dimensions fusionnant autour de réalités fictionnelles puissantes qui enveloppent ce type de personnage (Michelutti et Picherit, 2021). Le passeur devient alors un personnage d'une forme de folklore de la justice sociale.

Lorsque le passeur fait du néobanditisme social

Les trois histoires retranscrites produisent un discours commun autour d'une image élogieuse du passeur. Ce dernier est, certes, un acteur hors-la-loi, il n'en demeure pas moins que c'est une figure qui trouve un certain succès auprès des marginalisés. Les récits produisent, de fait, une complexité permanente entre, d'une part, générosité, ruse, bravoure, justice, succès économique, et, d'autre part, la criminalité et le développement d'une activité fondée sur l'exploitation d'une population migrante encore plus précaire et considérée comme clandestine par la population locale. Cette situation entre licite et illicite pousse à observer le cas des passeurs djiboutiens comme l'émergence de nouveaux entrepreneurs de l'illicite.

Ces passeurs font partie d'une nouvelle classe de criminalité africaine basée sur un double rapport, entre le soutien obtenu par une frange de la population à l'échelle locale et la contestation ou la lutte vis-à-vis d'un pouvoir central souvent affilié à l'État et à la capitale. Il en est ainsi des coupeurs de route dans les régions au sud du Lac Tchad (Issa, 2004), de certaines formes de la piraterie somalienne au Puntland (Gascon, 2009 ; Guiziou, 2018), des brouteurs déjà évoqués en Afrique de l'Ouest ou encore de divers contrebandiers au Sahel (Scheele, 2012). Bien que ces figures évoluent dans des contextes différents, elles forment ensemble un néobanditisme social (Hobsbawm, 2008) marqué à la fois par l'intégration des économies locales à l'échelle régionale ou mondiale et par la désillusion du modèle classique de l'État et d'une élite politique qui se maintient au pouvoir. En effet, si les sociétés africaines contemporaines évoluent au cœur des enjeux mondialisés, certains acteurs sont exclus des mécanismes de redistribution. Ils auront alors tendance à observer ces nouvelles figures comme des contre-pouvoirs proches du peuple — quand bien même ce n'est pas forcément le cas.

La médiatisation des injustices socioéconomiques et de leurs réponses par ces nouveaux entrepreneurs de l'illicite offrent à ces derniers un soutien parmi la population. En effet, le succès médiatique de leurs aventures repose sur les mécanismes d'identification et d'affiliation possibles aux personnages de ces histoires. Il y a d'abord la volonté affirmée par ces entrepreneurs de positionner leurs actions sur le plan politico-social dans des contextes où le pouvoir et les richesses sont confisqués. Les arnaques à l'encontre de l'État ou d'un ministre sont alors appréciées, car elles participent à des processus de revanche sociale et de justice populaire (Malaquais, 2001). Ces histoires véhiculent, ensuite, des codes de bonne conduite par la transmission de certaines valeurs. Elles mettent en avant le partage, le don, l'intelligence ou le courage, dressant ainsi l'esquisse de l'idéal type du héros, dans le cas présent, pour un jeune Afar. Autrement dit, le détour par l'illicite et par la figure du passeur semble être mis à contribution, paradoxalement, pour réaffirmer certaines valeurs au sein de sociétés en pleine

mutation du fait de la mondialisation, des nouvelles technologies et de la forte sédentarisation¹³. Enfin, ces histoires illustrent à la fois une forte attractivité et une forte accessibilité de ces carrières de l'illicite. Les personnages mis en avant sont partis de rien, ils ont développé leur activité et sont aujourd'hui devenus plus ou moins riches. Ils incarnent des *success-stories* populaires où tout un chacun peut réussir. Ainsi, les premiers passeurs djiboutiens étaient des personnes déclassées socialement vivant à la marge de la vie publique, les derniers nomades ou des pêcheurs, classes sociales parmi les plus basses au début du XXI^e siècle (Lauret, 2018). Par conséquent, le succès médiatique de ces histoires se base sur la possibilité de faire siennes les anecdotes et les histoires contées. La médiatisation va donc de pair avec la possibilité d'embrasser une telle carrière.

Les nouveaux entrepreneurs de l'illicite : recrutement et pouvoirs au sein des réseaux

Cette dernière partie traite des conséquences de ces histoires sur le trafic, sur l'auditoire et sur le recrutement de ce dernier au sein des différents réseaux de passeurs. Si tout spectateur ne devient pas passeur, ce sont bien auprès des personnes les plus précaires (chômeurs, marginaux, jeunes lycéens ou déjà déscolarisés) que ces histoires sont les plus performatives sur les choix de vie et de carrière. Comment, et quand le spectateur décide-t-il de devenir acteur ? La production de récits sur les passeurs donne quelques pistes de réflexion à ce propos. Ces recrutements mettent par la suite en lumière deux constats, d'une part, la consolidation et la reproduction des pouvoirs au sein des réseaux et, d'autre part, l'existence d'une mémoire collective du trafic.

Quand le spectateur devient acteur : le besoin de main-d'œuvre des réseaux

Un réseau de passeurs fonctionne selon une hiérarchie simple. Il y a d'abord le patron et les cadres du réseau, ceux qui sont en communication directe avec les différents intermédiaires de la migration en Éthiopie et au Yémen. Ces personnes supervisent les communications du réseau en s'assurant de l'intégrité des convois à faire transiter. Si les premiers passeurs étaient des hommes de terrain, leur ancienneté et l'évolution structurelle des réseaux les prédisposent à travailler de plus en plus à l'abri de tout risque. Il y a ensuite des personnes dont la tâche est de transporter les migrants d'un relais à l'autre, elles conduisent les véhicules ou guident les migrants à pied. Ces passeurs sont recrutés pour leurs compétences et leurs aptitudes à conduire. Ils sont censés être expérimentés, car ils occupent les fonctions les plus dangereuses. Ce sont donc les plus susceptibles de vivre les aventures qui deviendront, par la suite, les histoires racontées. Il y a aussi tout un ensemble de personnes qui gravitent dans et autour des réseaux, ils ont pour mission de répondre à des besoins spécifiques comme se positionner devant la gendarmerie ou la police pour guetter leur activité nocturne contre quelques milliers de francs djiboutiens ou deux bottes de khat. Ils téléphonent alors à leurs supérieurs lorsqu'une voiture

13 Plus de 80 % de la population est sédentaire, une large majorité s'estime cependant de culture nomade.

des forces de l'ordre fait une sortie nocturne. Les réseaux disposent, enfin, d'un nombre d'affiliés, ces derniers sont surtout utiles lorsqu'il s'agit de se battre. Ces « soldats » — des hommes de main — assurent la sécurité des convois face à d'autres réseaux. Ils gravitent en permanence autour des cadres contre du khat, perçu quotidiennement.

Lors des périodes d'affrontement, le nombre de « soldats » affiliés à un réseau double, voire triple, selon le nombre de sympathisants, de proches ou de personnes séduites par le charisme du patron. Pour ce faire, les réseaux s'appuient largement sur les exclus de la rente, c'est-à-dire, sur des personnes disponibles pour des tâches qui ne nécessitent pas ou peu de qualification. Ce besoin permanent de main-d'œuvre s'appuie sur la disponibilité (Rechtman, 2020) de personnes qui ne sont pas forcément les plus motivées ou celles ayant les discours les plus offensants vis-à-vis de l'État. Par exemple, elles basculent dans le trafic parce qu'elles ont tout simplement besoin d'argent. La citation ci-dessous, extraite d'un entretien réalisé avec le patron du réseau de l'histoire n° 3, résume ainsi la situation :

« Ils [les recrues] comprennent que l'école ne vaut rien. On a des jeunes qui partent à Djibouti pour aller à l'université. Ils reviennent avec le diplôme, mais sans le travail. Tout est tribalisme à Djibouti, si tu ne viens pas de la bonne famille, t'auras rien. Y a des gens qui ont fait trois ans, quatre ans à l'université, ils reviennent plus pauvres qu'avant. Moi j'ai gagné beaucoup d'argent pendant ces années-là, je me suis construit mon réseau. Alors ils viennent me voir : "vous avez pas un travail pour moi ?", ils n'ont rien à faire, j'ai un peu pitié d'eux, je leur donne du khat, 2 000, 3 000 francs [djiboutiens, soit 10-15 euros] et je leur demande d'aller guetter devant la police ou la gendarmerie. »
(Patron d'un réseau, Tadjoura, 2019)

L'influence des histoires du trafic dans le recrutement de ces nouveaux passeurs demeure difficile à quantifier. Il semble pourtant que ces histoires ou matérialités symboliques agissent sur trois ensembles distincts. Premièrement, elles influencent la vision que certains Djiboutiens ont des passeurs, notamment par des processus de décriminalisation subjective de l'activité. Par l'humour, la satire ou la bravoure, l'activité du trafic n'apparaît plus aussi criminelle que cela. Deuxièmement, ces récits permettent de s'imaginer à la place des passeurs et de s'approprier leur réussite, faisant rêver à terme d'un avenir meilleur. En effet, si ces histoires rendent attractive l'activité de passeur par la facilité de pouvoir s'y projeter, elles mettent également en avant le statut social et économique envié de certains patrons. Pour un jeune déscolarisé ou un chômeur, un patron de réseau représente une personne qui a accès à une certaine culture matérielle de la réussite et donc à la consommation. Les grands patrons sont ainsi reconnaissables par l'entretien d'un décorum de la réussite qui s'incarne par de larges distributions de khat et de dons financiers (l'aumône), l'achat d'un véhicule, la construction d'une maison ou encore l'accès à la propriété à la capitale. Troisièmement, ces histoires contiennent une dimension perméable dans le sens où la scène, c'est-à-dire le lieu de séparation entre celui qui raconte et son auditoire, s'efface bien souvent au profit d'interactions et des aléas du trafic en temps réel. Or, ces interférences du réel dans le récit et l'imaginaire des spectateurs aboutissent au passage à l'action, la scène devenant l'espace des possibles, du réalisable et du recrutement direct. Le témoignage ci-dessous montre un homme qui a partagé plusieurs soirées avec des passeurs avant de

le devenir lui-même lorsque l'occasion s'est présentée, le réseau avait besoin d'hommes pour intervenir lors d'un affrontement.

« J'entendais tellement de choses sur eux [les passeurs]. Ils avaient plein d'argent, ils allaient à Djibouti pour manger dans les restaurants les plus chers, ils s'amusaient en boîtes, ils aidaient tout le monde, ils donnaient plein d'argent à leur famille. Je voulais être comme eux. Pour moi, c'était des gars ouf. Y avait les gars [rebelles] du FRUD et y avait les passeurs, c'était un choix à faire, je voulais devenir passeur, car c'était des mecs qui avaient peur de rien, ils s'en foutaient de la prison ou de la police. Ils étaient au-dessus de tout, des braves quoi. Je me souviens, y avait cette histoire sur un patron qui avait échappé à la gendarmerie deux soirs, les gars [les gendarmes] étaient fous : "où il est ? ! Comment il a fait ? !". Un soir, j'étais avec eux et le réseau a eu besoin de gars solides, y avait de la bagarre, j'ai tout de suite su que c'était mon moment, il fallait que j'y aille. »
(Ancien passeur, Djibouti Ville, 2022)

Ces recrutements répondent à une double logique, celle personnelle, d'un homme en quête de reconnaissance et celle, stratégique, des réseaux en manque de main-d'œuvre. Les patrons connaissent les nouvelles recrues par liens de lignage ou de voisinage, ils les recrutent donc sans méfiance ni rite de passage ou d'initiation. Si cette situation peut surprendre du fait du caractère criminel de l'activité, elle traduit surtout l'existence de processus de normalisation des passeurs produit par les histoires du trafic sur une partie de la population. Les nouvelles recrues, elles, tendent de raconter à leur tour leurs aventures vécues du trafic.

Mobilité sociale et consolidation du pouvoir des anciens passeurs

La mise en récit des aventures des passeurs donne à penser aux interactions qui existent entre l'oralité comme ressource et ses conséquences sur l'activité, son maintien et le devenir de ses membres. Les histoires des passeurs produisent un imaginaire projeté d'un milieu, elles ont cependant un impact sur la vie de ces personnes, car elles se trouvent au cœur des processus d'ascension sociale, d'émergence ou de reproduction de pouvoir. De fait, ces histoires de passeurs ne sont pas si différentes de celles des migrants. La trajectoire des hommes et des femmes qui partent vers l'Europe ou l'Arabie saoudite est racontée, amplifiée et glorifiée. Elles témoignent ainsi du succès de la migration et de la mobilité sociale par la mobilité spatiale (Grysole et Bonnet, 2020). Il en est de même pour celles traitant de la figure du passeur et, plus généralement, de cette carrière de l'illicite.

Les histoires que les passeurs racontent sont avant tout celles de leur ascension sociale et de l'émergence de leur pouvoir. Qu'il s'agisse d'exploits personnels ou collectifs, de mésaventures qui finissent bien, ces histoires façonnent le devenir de ces personnes autour d'un imaginaire du succès. Le passeur représente celui qui a réussi à s'extraire de sa condition socioéconomique de base — mauvais lignage, marginalisation, pauvreté — pour s'imposer comme un entrepreneur et une figure de la réussite. Ainsi racontées, ces histoires sont transmises à d'autres exclus, qui tentent à leur tour de reproduire le même schéma du succès. Or, les conditions de départ ne sont plus les mêmes. Les premières histoires des passeurs — entre 2007 et 2015 — sont avant tout celles du développement de l'activité du trafic de migrants, des succès économiques et de la construction

des réseaux. Elles illustrent des histoires de l'entrepreneuriat individuel ou collectif de l'illicite dans un environnement où tout est à construire, où les places sont vacantes, et, où la fortune sourit aux audacieux. Ces histoires témoignent d'une période où « tout était possible ». À partir de 2016, les réseaux sont déjà constitués et les possibilités d'ascension sociale semblent plus limitées du fait de la situation de maturité de l'activité. Si certains nouveaux passeurs arrivent à gravir les échelons du fait de compétences spécifiques (linguistiques, charisme, etc.), la majorité reste cependant occupée à des fonctions basiques, sans véritable possibilité de s'élever au sein de la hiérarchie.

L'ascension sociale laisse peu à peu la place à la consolidation du pouvoir des réseaux. Ces histoires servent davantage à reproduire le pouvoir et non plus à le créer comme il en était question avec l'histoire n° 3 vis-à-vis du pouvoir mérité. Elles sont mises au service, le plus souvent indirectement, de la pérennité des réseaux. En effet, tout en donnant la possibilité de fantasmer à un avenir meilleur, ces récits permettent aux réseaux déjà constitués de bénéficier d'un réservoir continu de main-d'œuvre. Ici, l'illicite, tout en créant le mythe d'une richesse accessible à tous, consolide les pouvoirs déjà établis en s'appuyant sur des fidèles. Les nouvelles recrues sont faiblement rémunérées, parfois simplement en bottes de khat alors que les bénéficiaires continuent d'affluer, du moins jusqu'à la pandémie de la COVID-19 et l'arrêt brutal de l'activité¹⁴. Ces nouvelles recrues pourraient s'offusquer d'un tel traitement ; or il n'en est rien pour la plupart. Les réseaux pratiquent une politique généreuse à l'égard de ces hommes en offrant du khat même lorsqu'ils ne travaillent pas, utilisant l'addiction des plus précaires vis-à-vis de cette plante euphorisante. En outre, et c'est peut-être ce qui compte le plus à leurs yeux, ils intègrent un réseau, un travail et participent à la construction d'une mythologie des passeurs.

Vers la construction d'une mémoire collective du trafic

Les récits produits par les passeurs sont révélateurs d'une double temporalité, celle d'un certain succès économique lié au trafic de migrants et celle, plus générale, d'une contre-histoire politique. Ensemble, ils forment un moment de l'histoire vécue par un groupe d'individus, les passeurs et leurs proches. Leurs aventures pourraient simplement rester au stade de simples anecdotes, elles pourraient aussi composer une mémoire collective, essentiellement orale, composée de toutes les histoires que les passeurs content et qui sont, par la suite, reprises et racontées par d'autres. Toutes ces personnes participent ainsi à une tentative indirecte d'archivage d'une mémoire collective des passeurs et du trafic de migrants. Cette mémoire commune permet alors de faire évoluer la symbolique du récit à l'aune de la transmission : raconter une histoire représente une forme de rituel qui vise à entretenir une mémoire et à la faire exister. Au cœur de ces processus mémoriels, la transmission des récits conduit à deux interrogations : à quoi sert cette mémoire collective ? Et comment est-elle utilisée ?

Au vu des enquêtes menées, plusieurs résultats apparaissent. Cette mémoire incarne d'abord la construction politique d'un discours subalterne émanant des exclus de la rente de l'État djiboutien. Elle sert ensuite les principaux protagonistes,

14 Le trafic de migrants étudié à Djibouti va de 2007 à 2020.

c'est-à-dire les passeurs, ceux qui ont réussi. Elle témoigne de leur succès et de leur position sociale consolidant, de ce fait, leur pouvoir. C'est donc une question de respect et de prestige, et ce, en dépit de la disparition du réseau ou de l'arrêt de l'activité par le passeur. C'est d'ailleurs précisément parce que beaucoup ne sont plus passeurs, aujourd'hui, qu'ils maintiennent cette mémoire qui correspond souvent à leur période de gloire. En d'autres termes, la mémoire représente la voie par laquelle ces hommes atteignent la postérité, « le rendez-vous avec l'éternité » (Michelutti et Picherit, 2021). Par conséquent, il s'agit ici de construire une mythologie des passeurs au sens d'un panthéon des grands noms du trafic à Djibouti, dans la Corne de l'Afrique et au Yémen. Il y a enfin, surtout, la transmission d'une expérience du trafic par les anciens passeurs auprès des plus jeunes, ceux issus des nouvelles générations.

Ce dernier argument nous intéresse ici, car il met en avant la vision pratique de cette mémoire, à savoir la transmission d'un vécu et des expériences d'une génération à une autre. Plusieurs générations de passeurs se succèdent effectivement entre 2007 et 2020. Durant ces treize années, de nombreux passeurs décident de quitter le trafic pour diverses raisons (lassitude, prison, maladie). D'autres sont renversés en interne par des seconds ou en externe par des réseaux concurrents. Ces patrons sont alors remplacés par des nouveaux, leurs seconds ou des passeurs décidant de se mettre à leur compte. S'ensuit une passation plus ou moins directe du pouvoir. Si chaque génération doit faire ses preuves, l'expérience des anciens peut être valorisée pour éviter aux nouveaux de connaître les mêmes déboires. C'est notamment le cas de ce passeur, second, devenu patron en 2015. Il explique ainsi comment il a organisé son réseau pour éviter de connaître les mêmes péripéties — perdre ses navires — que d'autres avant lui.

« J'avais entendu plein d'histoires de passeurs, j'avais travaillé moi aussi comme passeur au début, pendant plusieurs années, j'avais appris avec eux puis j'ai voulu devenir indépendant. Mon réseau, je l'ai construit moi-même, j'ai tout construit : de l'Éthiopie jusqu'au Yémen. Il y avait mes amis ici, j'avais de bons amis. Avec l'aide de certains, je suis parti au Yémen pour rencontrer les gars [les passeurs]. Je ne connaissais pas le Yémen... mais j'ai vu que là-bas, il y avait des gens qui voulaient travailler. Je leur ai acheté des vedettes et tout ça pour qu'ils puissent bosser. Mais on n'a pas mis les vedettes ici [à Djibouti], on les a laissées au Yémen, on ne voulait pas faire comme les anciens, ceux qui se sont fait avoir par la police, on a appris d'eux. J'ai parlé avec eux, ils m'ont raconté comment ils faisaient pour les bateaux, je voulais changer ça pour éviter qu'on me prenne mes navires. On les a laissés au Yémen, il y a plus de sécurité comme ça. » (Ancien patron de réseau, Obock, 2019)

L'expérience valorisée offre à certains passeurs des avantages compétitifs et des façons d'orienter leurs actions. Cette mémoire collective demeure cependant sélective. Elle ne prend pas en compte ou très rarement certains traits de l'activité comme les emprisonnements, les naufrages d'embarcation — pourtant nombreux — ou encore les accidents nocturnes mortels. Ces derniers font d'ailleurs souvent l'objet d'une tentative de camouflage, voire d'une disparition des traces de l'accident (Lauret, 2022b). Ces différents drames sont ainsi mis de côté, car ils portent préjudice à l'activité. C'est donc tout l'enjeu de la vitalité de cette mémoire orale de composer entre le vécu, la transmission et la dimension politique d'une activité quitte à en épurer certains traits jugés moins attrayants. Cette sélection mémorielle est d'autant plus forte que les principaux protagonistes, les passeurs, ont tout à gagner d'effacer les « bavures » du passé.

Conclusion

En s'intéressant aux images, discours et perceptions des passeurs au sein de la société djiboutienne, et ce en interrogeant le potentiel d'influence des histoires du trafic sur les vies aux alentours, auprès des classes sociales les plus précaires et ceux qui sont exclus du partage de la rente de l'État, il se dégage forcément des formes d'empathie vis-à-vis des passeurs qui dépendent avant tout du contexte politique, en l'occurrence ici le régime autoritaire djiboutien, et de la proximité des sujets avec ce dernier. Ces histoires sont politiques avant d'être économiques, et si les événements qu'elles narrent s'inscrivent dans le cadre professionnel du trafic, elles sont réinterprétées à l'aune des enjeux politiques nationaux.

Ces histoires sont également performatives. Comme matérialité symbolique, elles ont une influence directe sur le réel, c'est-à-dire sur la perception, les choix de vie et le devenir de l'activité du trafic de migrants. Il existe d'abord un ensemble de transactions implicites entre le monde du trafic et la communauté. Ce sont tous les processus d'empathie qui se mettent en place, amenant à terme à faire basculer le passeur du criminel vers une forme contemporaine de bandit social qui semble retrouver une nouvelle vitalité en ce début du XXI^e siècle. Ces histoires influencent, ensuite, le choix de carrière de nombreuses personnes, notamment les jeunes déscolarisés, sans emploi, et facilement endoctrinables. Ils entendent des histoires élogieuses, ils rêvent de reproduire ce schéma du héros, de l'entrepreneur et plus généralement du succès économique. Enfin, on observe que ces histoires servent à la consolidation des réseaux et de leur activité.

Figure de l'aventure, les récits des passeurs contiennent des péripéties, du suspense, des rebondissements, doublés de l'attrait romantique de la figure du hors-la-loi. Ils sont avant tout des preuves de leur ascension sociale et de leur réussite souvent mise en scène par des pratiques d'évergétisme, à savoir de larges redistributions de khat aux spectateurs et de dons à la cité. Le trafic de migrants représente ici un détour par l'illicite pour s'élever socialement et économiquement, quand bien même cette évolution demeure officieuse et les redistributions, elles, officielles, rappelant les mécanismes du « secret public » — des faits connus de tous mais qui ne peuvent être énoncés publiquement (Taussig, 1999). Dans ce sens cérémonial, les histoires des passeurs sont à l'image de celles des migrants lorsque ces derniers mettent en scène leur retour au pays.

Si les migrants et les forces de l'ordre ont peu été évoqués, situation un peu paradoxale puisque d'un côté les migrants demeurent indispensable à l'activité du passeur, et de l'autre les activités policières impactent les travaux des passeurs, l'idée a été de montrer que le trafic de migrants peut être saisi non pas uniquement à l'aune de la migration, mais bien au cœur des enjeux des rapports de pouvoirs locaux et nationaux. De fait, les passeurs témoignent de l'émergence de pouvoirs illicites — ou du moins hybrides — à la symbolique réinterprétée aux marges des régimes et contextes autoritaires.

Références bibliographiques

Banégas Richard et Warnier Jean-Pierre (2001) Nouvelles figures de la réussite et du pouvoir, *Politique africaine*, 2 (82), pp. 5-23.

Barth Isabelle et Muller Renaud (2008) La coolitude comme nouvelle attitude de consommation : être sans être là. Réflexion prospective, *Management & Avenir*, 5 (19), pp. 18-36.

Brachet Julien (2018) Manufacturing Smugglers: from irregular to clandestine mobility in Sahara, *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 676 (1), pp. 16-35.

Bréant Hugo (2020) Les dynamiques générationnelles de la mobilité sociale en migration. Le cas des classes populaires aux Comores, *Politique africaine*, 3 (159), pp. 105-124.

Bredeloup Sylvie (2021) Migrations intra-africaines : changer de focale, *Politique africaine*, 1-2 (161-162), pp. 427-448.

Bredeloup Sylvie (2008) L'aventurier, une figure de la migration africaine, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 2 (125), pp. 281-306.

Dahou Tarik (2015) Les marges transnationales et locales de l'État algérien, *Politique africaine*, 1 (137), pp. 7-25.

Dubuis Etienne (2018) *Les naufragés : l'odyssée des migrants africains*, Paris, Karthala.

Fouquet Thomas (2013) Les aventurières de la nuit dakaroise. Esquisses d'un art de la citoyenneté subalterne, in Mamadou Diouf et Rosalind Fredericks Eds., *Les arts de la citoyenneté au Sénégal*, Paris, Karthala, pp. 131-157.

Gascon Alain (2009) La piraterie dans le golfe d'Aden : les puissances désarmées ?, *Hérodote*, 3 (134), pp. 107-124.

Godelier Maurice (2015) *L'imaginé, l'imaginaire & le symbolique*, Paris, CNRS éditions.

Godelier Maurice (2009) *La production des Grands hommes*, Paris, Flammarion.

Grysole Amélie et Bonnet Doris (2020) Observer les mobilités sociales : l'investissement migratoire des familles, *Politique Africaine*, 3 (159), pp. 7-32.

Guiziou François (2018) *Le monde somali : les apparences du chaos aux périphéries de la mondialisation*, Thèse de doctorat en géographie, Université de Nantes.

Hampâté Bâ Amadou (1992 [1973]) *L'étrange destin de Wangrin*, Paris, 10/18.

Hanafi Nahema (2020) *L'arnaque à la nigériane : spams, rapports postcoloniaux et banditisme social*, Toulouse, Anacharsis.

Hastings Michel (2022) Albert Cossery, une éthique de la défection, *Littérature*, 3 (207), pp. 5-18.

Hobsbawm Eric (2008) *Les bandits*, Paris, La Découverte.

Issa Saïbou (2004) L'embuscade sur les routes des abords Sud du Lac Tchad, *Politique africaine*, 2 (94), pp. 82-104.

Kaur Ravinder and Hansen Thomas (2016) Aesthetics of arrival. Spectacle, Capital, Novelty in Post-reform India, *Identities, Global studies in Culture and Power*, 23 (3), pp. 265-275.

Lauret Alexandre (2022a) *L'âge d'or du trafic de migrants à Djibouti*, Thèse de doctorat en géographie, Université Paris 8.

Lauret Alexandre (2022b) Le thanatopouvoir des passeurs djiboutiens, *Politique africaine*, 3 (167), pp. 5-28

Lauret Alexandre (2018) Djibouti et le Yémen : influences, interdépendances et échanges des pêcheurs d'une rive à l'autre, *Arabian humanities*, 10, [en ligne]. URL : <https://journals.openedition.org/cy/3798>

Malaquais Dominique (2001) Arts de feyre au Cameroun, *Politique africaine*, 2 (82), pp. 101-118.

Mary Kevin (2020) Le (double) passeport des élites africaines. Être et rester cosmopolite au Mali grâce à l'acquisition d'une seconde citoyenneté, *Politique africaine*, 3 (159), pp. 125-144.

Michelutti Lucia et Picherit David (2021) Le bandit et ses mythes : la production collective du charisme violent, *Terrain*, 74, pp. 4-21.

Michelutti Lucia, Hoque Ashraf, Martin Nicolas, Picherit David, Rollier Paul, Rudd Arild and Still Clarinda (2018) *Mafia raj: the rule of Bosses in South Asia*, Stanford, Stanford University Press.

Pian Anaïk (2009) *Aux nouvelles frontières de l'Europe. L'aventure incertaine des Sénégalais au Maroc*, Paris, La Dispute.

Rancière Jacques (2008) *Le spectateur émancipé*, Paris, La Fabrique Éditions.

Rechtman Richard (2020) *La vie ordinaire des génocidaires*, Paris, CNRS éditions.

Rowlands Michael (1996) The consumption of an African Modernity, in Mary Jo Arnoldi and Kris L. Hardin Dirs., *African Material Culture*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 188-213.

Sanchez Gabriella (2017) Critical Perspectives on Clandestine Migration Facilitation: An Overview of Migrant Smuggling Research, *Journal on Migration and Human Security*, 5 (1), pp. 9-27.

Scheele Judith (2012) *Smugglers and Saints of the Sahara. Regional connectivity in the twentieth century*, Cambridge, Cambridge University Press.

Scott James C. (2019) *La domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, Paris, Éditions Amsterdam.

Taussig Michael (1999) *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*, Stanford, Stanford University Press.

Warnier Jean-Pierre (1999) *Construire la culture matérielle. L'Homme qui pensait avec ses doigts*, Paris, Presses Universitaires de France.

Alexandre Lauret

Histoires et récits du trafic de migrants : le soft power des passeurs djiboutiens

Cet article analyse les liens qui existent entre le recrutement des nouvelles générations de passeurs et la mise en récit des « aventures » nocturnes des anciens passeurs à Djibouti. Ces récits permettent ainsi d'étudier les imaginaires et les discours de réussite produits autour de cette figure du passeur. Pour ce faire, l'article s'appuie sur un corpus d'histoires collectées auprès de divers acteurs (passeur, fonctionnaire, homme de main), chaque histoire mettant en avant les différentes facettes élogieuses d'une telle figure. Or, cette vision positive d'un acteur hors-la-loi est à mettre en parallèle du contexte politique national djiboutien. Ce dernier traduit, d'une part, la privatisation de la rente d'État par une micro-élite et, d'autre part, la marginalisation et l'appauvrissement d'une partie de la population. Cette situation va entraîner deux conséquences. Premièrement, on comprend que le passeur représente indirectement une figure politique de la contestation dans un contexte autoritaire. Deuxièmement, ces histoires vont avoir des conséquences directes sur le recrutement d'une nouvelle génération de passeurs. Des jeunes déscolarisés vont rejoindre les réseaux de passeurs renforçant ainsi le pouvoir déjà constitué des patrons de réseaux.

Stories of Migrant Trafficking: The Soft Power of Djiboutian Smugglers

This article studies the links between the recruitment of new generations of smugglers and the storytelling of the nocturnal "adventures" of former smugglers in Djibouti. These stories make it possible to study the imaginaries and the discourses of success produced around the smuggler archetype. To do this, the article is based on a corpus of stories collected from various actors (smuggler, official, henchman), each story highlighting the different complimentary facets of such a figure. However, this positive vision of an outlaw actor is to put in parallel with the Djiboutian political context. The latter reflects, on the one hand, the privatization of the state rent by a micro-elite, and, on the other hand, the marginalization and impoverishment of a part of the population. This situation will have two consequences. First, it is understood that the smuggler indirectly represents a political figure of protest in an authoritarian context. Second, these stories will have a direct impact on the recruitment of a new generation of smugglers. Out-of-school youth will join the networks of smugglers thus strengthening the already constituted power of the network bosses.

Historias y relatos del tráfico de migrantes: el poder blando de los traficantes de Djibouti

Este artículo analiza los vínculos que existen entre el reclutamiento de nuevas generaciones de coyotes y la puesta en relato de «aventuras» nocturnas de antiguos coyotes de Djibouti. Estos relatos permiten pues estudiar los imaginarios y los discursos de éxito producidos en torno a esta imagen del coyote. Para ello, este artículo se ahínca en un corpus de testimonios recopilados acerca de diversos actores (coyotes, funcionarios, secuaces), cada relato sobresalta diversos aspectos positivos de dicha imagen. Ahora bien, esta imagen positiva del actor forajido tiene que ser comparada con el contexto político nacional propio a Djibouti. Esta conlleva, por una parte, la privatización de la renta del Estado por una micro-élite y, por otra parte, la marginación y el apobrecimiento de una parte de la población. Esta situación da raíz a dos consecuencias. Primero, uno entiende que el coyote representa a una figura política de contestación en contra al contexto autoritario. Segundo, estos relatos impactan directamente el reclutamiento de las nuevas generaciones de coyotes. Jóvenes descolarizados integran las redes de coyotes, fortaleciendo así el poder, ya establecido, de las cabezas de dichas redes.