

Simona Tersigni

RÉSO – UNIVERSITÉ RENNES II
ESO – UMR 6590 CNRS

La dissimulation, l'exposition et la mise en danger du corps en tant que répertoire d'action des sans-papiers dans l'espace urbain excèdent et nuancent tout à la fois les conflits liés à la production des catégories portant sur les « étrangers sociologiques »¹. Les militants sans-papiers sont confrontés aux contraintes ordinaires de l'action politique et doivent également composer, en raison de leur situation d'irrégularité, avec une moindre tolérance des autorités à l'égard de leurs protestations.

Quelle orientation le répertoire du « capital militant » (Matonti et Poupeau, 2004) peut-il avoir dès lors que la plupart des travailleurs migrants impliqués dans des collectifs de sans-papiers parisiens sont ou, en tout cas, se perçoivent comme musulmans ? Notre propos est d'appréhender des formes d'agentivité² par le corps d'acteurs minoritaires « musulmans » dont la légitimité sociale n'est pas toujours acquise dans les espaces culturels de l'islam parisien.

Nous commencerons par mettre en perspective la dissimulation individuelle des corps des sans-papiers musulmans dès lors qu'ils se rendent à la prière dans les mosquées situées à proximité des lieux où se déroulent les occupations ou les réunions informatives des militants et la mise en valeur (jusqu'au déguisement) du corps musulman des mendiants bosniaques, kosovares et roumaines. Ensuite, nous nous concentrerons sur la manière dont le corps est utilisé dans les occupations de lieux de culte (grèves de la faim, cérémonies interreligieuses, « chants musulmans »). Du corps dans l'espace au corps en tant qu'espace, notre contribution nous conduira plus précisément à aborder les conditions d'émergence de l'islam dans les démarches collectives des sans-papiers. En d'autres termes, il s'agira de voir en quoi et à quel moment l'islam et ses lieux culturels participent *volens nolens* des tactiques de mise en exposition publique des militants sans-papiers faisant du corps un espace-enjeu.

1- Par étrangers sociologiques, nous entendons des acteurs sociaux qui figurent comme allogènes dans le jeu social indépendamment de leur nationalité : ce sont des migrants et leurs descendants.

2- Formulation française du terme anglais *agency*.

Cette réflexion est issue d'une enquête sur l'islam parisien (Tersigni, 2007), menée dans le cadre de la création de l'Institut des Cultures d'Islam par la mairie de Paris. Pour répondre à cette commande publique nous avons travaillé sur l'« attractivité religieuse » essentiellement liée aux commerces et aux lieux de culte de la rue du faubourg Saint-Denis et de la rue Jean-Pierre Timbaud. En tant que chercheuse, nous nous sommes heurtées à une perspective classificatrice définissant plusieurs altérités internes aux musulmans. Ces logiques d'assignation et ces stratégies d'identifications mobilisées par les musulmans eux-mêmes nous paraissent directement influencées par les catégories de classement propres à la société française contemporaine, voire européenne plus largement. Imbriqués entre eux, ces critères ordonnateurs relèvent de la nationalité, du statut migratoire et de sa racisation ainsi que du système de sexe/genre. Ils conduisent à un clivage entre les musulman-e-s de France et les musulman-e-s en France. Ce clivage a des effets sur les modalités de luttes adoptées par les sans-papiers et sur le choix du corps musulman comme espace-enjeu.

1- L'INVESTISSEMENT DU CORPS DANS LES MOBILISATIONS DES SANS-PAPIERS

Pendant très longtemps, l'appréhension rigoureuse du corps a soulevé des problèmes épistémologiques aux sciences sociales, en particulier à la sociologie et à la sociologie des migrations. C'est par la réflexion développée par Abdelmalek Sayad (2001) sur le corps du travailleur migrant qu'il a été possible de penser l'immigré comme un individu « dont la seule raison d'être est le travail et dont la présence n'est légale, autorisée, légitime que subordonnée au travail ». Pour Sayad (2001), le migrant « fait la double expérience d'une existence réduite au corps qui la matérialise et qui en est aussi l'instrument et, par suite, d'une existence ou, ce qui revient au même, d'un corps, tous deux placés totalement sous l'entière dépendance du travail ». Selon cette conception, l'immigré est d'abord un corps en tant

qu'organe, *i.e.* force corporelle, force de travail, avant d'être un « corps biologique différent des autres corps ». De plus, dans le cadre des sciences politiques, les travaux de Johanna Siméant (1998) sur le recours aux grèves de la faim des sans-papiers et sur d'autres formes « ultimes » d'engagement du corps de ces migrants, ont conduit à penser leurs pratiques comme des répertoires d'action politique « faute de mieux ».

L'émergence récente dans les sciences sociales de l'analyse des logiques d'action qui s'appuient sur le corps s'est accompagnée d'une multiplicité d'approches. En 1997, *l'exposition de la personne dans l'engagement public* a fait l'objet d'un ouvrage collectif (Ion et Peroni, 1997) qui étaye les investissements de sujets individuels et collectifs sans que l'analyse du corps n'y figure véritablement. En dépit d'une contribution de Jacques Roux (1997) sur la situation de grève de la faim dans laquelle il met l'accent sur une légitimation publique d'une « action de soi sur soi », cet ouvrage se situe dans le sillage d'une tradition sociologique qui néglige les tactiques susceptibles d'être mobilisées par des acteurs en chair et en os.

Dans son analyse des stratégies individuelles d'exposition de la misère corporelle et de ses éventuelles pathologies chez les demandeurs d'asile déboutés, Didier Fassin (2004) montre l'efficacité sociale d'un travail de suppliques verbales et non verbales adressées à la préfecture dans l'objectif d'obtenir des titres de séjour pour motif humanitaire. Fassin fait un arrêt sur image sur des narrations de soi relatives à des individus dont la domination sociale ne nous paraît pas complètement acquise. Ce sont des sujets agissants : s'ils manipulent la violence ou la maladie subie par leur corps, c'est qu'ils ont adopté le langage de ce « qui nous est devenu le plus insupportable » (Fassin et Bourdelais, 2005). Loin de manifester une logique victimaire, ces acteurs allogènes s'emparent du retournement du thème de la sécurité qui, comme le remarquent Fassin et Bourdelais (2005), a conduit à transformer, au niveau national et international, les sentiments d'injustice et de compassion en « nécessité de protection de soi » contre cette altérité transformée en menace.

Ces dix dernières années, la progression du nombre de migrants engagés dans les collectifs de sans-papiers a pu les pousser à des formes « ultimes » d'engagement (grèves de la faim, automutilation notamment), qui marquent le corps par une violence phy-

sique. Celle-ci, cependant, n'exclut pas la réappropriation voire la repossession de soi. Certes, comme le rappelle Johanna Siméant (1999), le recours à la violence sur soi montre en quoi ce corps a été marqué par une dévalorisation préalable (renfermement dans les camps, incarcération, violences physiques). Toutefois, ne pas nourrir son corps (grèves de la faim de sans-papiers) ou recourir à l'automutilation peuvent représenter des formes d'engagement à portée collective qui constituent, en migration, un répertoire politique sacrificiel (Tersigni, 2008). Pris au sens actif et passif de marquer et d'être marqué, le marquage est strictement lié à des processus de disqualification et de revalorisation inhérents à la formation du collectif militant.

Siméant (1999) analyse précisément les possibilités collectives de retourner en outil d'action, un lieu personnel et intime par excellence qui a été préalablement soumis à la violence : le corps. Ce qui pour elle caractérise les sans-papiers grévistes en France « dans le rapport politique qu'ils sont susceptibles d'entretenir à leur corps, c'est précisément le rapport de domination et de violence que ces corps ont subi, cette incorporation de la domination qu'a constitué un marquage symbolique, mais aussi physique, des corps. [...] les groupes qui y ont recours sont dans les deux cas passés par des expériences telles que la prison, de mauvais traitements, ou la torture. [...] ces expériences sont des clefs susceptibles d'éclairer le recours à la grève de la faim et d'expliquer comment certains stigmates ont été retournés dans l'action ». Cette longue citation permet de pointer comment le corps d'acteurs affaiblis (Payet, Giuliani, Laforgue, 2008) par l'incorporation de la domination peut devenir un opérateur discursif (Berthelot, 1992) dont il importe d'appréhender les effets, les manifestations et les modes d'évaluation.

L'expérience socio-spatiale d'occupations récentes de deux mosquées parisiennes remet en question la dimension évolutive attribuée aux grèves de la faim, pensées jusque-là en tant qu'aboutissement d'un engagement « faute de mieux ». Il ne s'agit pas de nier que la grève de la faim implique une « souffrance physique, [...] inscrite dans la durée, qui permet d'ouvrir un temps – celui de la négociation, de la mobilisation des soutiens, de l'appel à l'opinion publique, [...] qui fait appel à l'idée d'irréversible, mais qui diffère le passage à l'irréversible » (Siméant, 1999). Ces grèves s'inscrivent dans des pratiques de lutte mobilisant des répertoires

d'action antérieurement constitués, mais elles représentent également la clé de compréhension de la manière dont le corps est devenu un élément intrinsèque du mouvement des sans-papiers en France. Ce qui s'est joué dans les occupations récentes de mosquées engage le corps pieux en tant que source de légitimation auprès d'une institution religieuse. Ces occupations ont permis de publiciser une question adressée tout d'abord aux cadres musulmans, en rappelant l'existence du mouvement des sans-papiers ainsi que les fragmentations internes aux musulmans.

2- LE CLIVAGE ENTRE ISLAM DE FRANCE ET ISLAM EN FRANCE ET LE RÉPERTOIRE D'ACTION DES MUSULMANS SANS-PAPIERS

En France, depuis les années 1990, les dispositifs censés dissuader les migrants virtuels ont fini par précariser les immigrés réels jusqu'à rendre « clandestins » sur place des personnes qui disposaient auparavant d'un emploi, d'un titre de séjour, d'un domicile (De Rudder et Vourc'h, 2006). Produites par des incohérences de la loi, des situations administratives irrégulières présentant les mêmes caractéristiques sont rarement résolues par les préfetures qui préfèrent appliquer de manière restrictive les circulaires du ministère de l'intérieur. Certains des musulmans rencontrés lors de l'enquête de l'ICI tombent dans cette irrégularité administrative. La précarité de leur statut migratoire les pousse parfois à tenter de construire une image sociale positive, en s'appuyant sur des activités bénévoles dans des réseaux sociaux de militants associatifs *musulmans de France*, plutôt en lien avec le Conseil Français du Culte Musulman (CFCM). Les difficultés liées à leur permis de séjour finissent alors par être évacuées sans qu'elles puissent s'inscrire dans des mobilisations collectives. Si nos interlocuteurs et interlocutrices privilégient la construction d'une image positive des musulmans de France renonçant à soulever des thèmes brûlants liés à l'immigration, c'est que ces migrants et leurs descendants sont socialement disqualifiés en tant que musulmans et allogènes. C'est donc en tant que Français et/ou membres d'une communauté religieuse de France qu'ils ou elles essaient de se construire une image respectable de soi dans des interactions quotidiennes. Il n'empêche que, parmi les musulmans (et notam-

ment parmi les pratiquants³), la proportion de migrants - parfois nouvellement arrivés en France - est assez élevée du côté des originaires de pays d'Europe de l'Est et de pays non européens. Bernard Godard et Sylvie Taussig (2007) ainsi que Jonathan Laurence et Justin Vaïsse (2007) soulignent, en effet, que l'augmentation constante du nombre de musulmans en France dépend principalement de l'immigration régulière (regroupement familial et mariage, arrivée de travailleurs qualifiés et demandeurs d'asile) et de l'immigration irrégulière. Celle-ci maintiendrait une population constante annuelle de plus de 60 000 migrant-e-s sans titre de séjour, originaires notamment d'Asie et d'Afrique centrale. Dans son analyse critique de la distinction entre les migrants réguliers (qu'il faudrait intégrer) et les irréguliers (non admis à séjourner sur le territoire national), Nathalie Ferré (1997) (Zeghal, 2005) a montré depuis longtemps la multiplicité des chemins qui mènent aux situations administratives irrégulières, dont notamment la précarisation des résidents potentiels. De plus, la loi sur la maîtrise de l'immigration du 26 novembre 2003 supprime l'accès de plein droit à la carte de résident pour plusieurs catégories d'étrangers et subordonne la délivrance de cette carte à une réelle volonté d'intégration.

Résultant d'un processus de reconnaissance politique double (mais asymétrique) de l'islam, le CFCM - qui voit le jour en avril 2003 - implique, d'un côté, la reconnaissance de la présence de l'islam par la République et, de l'autre, l'acceptation de la part des représentants du culte des lois de la République, en particulier du principe de la laïcité. Au premier abord, l'on pourrait donc penser que l'islam est loin de pouvoir constituer une ressource de mobilisation pour ces migrants qui glissent dans l'irrégularité et pour tous ceux qui participent aux collectifs de sans-papiers. Parmi tous les musulmans qui se trouvent en France, en plus des Français convertis et des Français descendants de migrants, se trouvent des migrants qui pourraient devenir irréguliers, qui le sont devenus ou qui sont dépourvus de titre de séjour depuis leur arrivée en

3- Nous précisons qu'en plus des problèmes de rareté et de fiabilité des sources statistiques, les critères sélectionnés pour évaluer la pratique de l'islam en France construisent une masculinisation des fidèles. Le calcul des musulmans pratiquants de France est d'emblée soumis au système sexe-genre car il s'appuie principalement sur la prière à la mosquée (alors que très peu de salles existent pour les femmes) et sur la circoncision.

France. Si la création sur un mode sécuritaire du CFCM en 2003 a pu contribuer à aplatir ces différentes catégories de musulmans au profit du clivage qui oppose les *musulmans de France* aux *musulmans en France*, il est vrai aussi que « la reconnaissance politique de l'islam a [...] introduit la variable religieuse dans l'espace de la concurrence politique ». Compte tenu de ce clivage et du durcissement des politiques migratoires françaises et européennes, il s'agit de voir à quels moments certains des sans-papiers sont contraints de faire jouer l'islam dans leur mobilisation.

Moussa, un de nos interlocuteurs⁴, situe ainsi le lien entre la religion musulmane et son mouvement : « Nous, la majorité des sans-papiers sommes à 80% musulmans, puisque nous venons tous de l'Afrique, le reste un peu d'Asie, Océanie mais nous, l'islam, on le prend comme religion à part. Nous, les sans-papiers, on n'utilise pas l'islam pour se faire entendre ». Il précise que cette attitude est à mettre en perspective avec une conception plus large de la religion occidentale : « Parce que souvent on utilise l'Église par rapport au passé. C'est que la France est allée coloniser dans nos pays avec l'Église, comme élément de pacification [...] mais on a compris que l'église c'est le seul endroit où la personne humaine est respectée : cela c'est en dehors de l'histoire. Donc le mouvement des sans-papiers utilise l'église surtout jusqu'à 1996-1997, et puis cela a beaucoup changé après 2002-2003 ». Au début du mouvement des sans-papiers, bien que l'asile religieux n'existe plus dans le droit canonique (celui-ci a progressivement privé le droit d'asile religieux de toute valeur de principe, jusqu'à ne plus mentionner l'expression dans le nouveau Code puisqu'il remet en cause le principe de séparation des Églises et de l'État, en provoquant une confusion entre la liberté religieuse et l'ordre public), les militants se tournent du côté de l'Église et s'appuient sur son potentiel d'intercession auprès de l'État français. Individuellement *musulmans en France*, jusqu'à l'occupation de la basilique de Saint-Denis (été 2002) ces travailleurs migrants évitent de publiciser la référence à l'islam au sein de leur mouvement.

4- Figure de la réussite militante, ce Malien âgé de 41 ans lors de notre rencontre a été régularisé en 1996 au bout de trois ans d'engagement dans le mouvement. Il travaille dans un atelier de confection sans avoir jamais vraiment quitté son collectif.

L'association entre islam et sans-papiers serait-elle évitée par des travailleurs migrants aspirant à la régularisation dès lors que, parmi les *musulmans de France*, beaucoup ont des revendications religieuses sur leurs lieux de travail ? Comme le dit un autre des militants rencontrés, Modou⁵ : « Nous, pour être clairs, l'islam ce n'est pas un empêchement. L'islam ne nous empêche pas d'obtenir aucun travail dans la vie courante. Nous, ce qui nous pose problème ce sont les papiers. C'est vrai qu'il y a des musulmans qui refusent de travailler parce qu'ils n'arrivent pas à faire les cinq prières normales, parce que là-bas, il n'y a pas d'endroit où faire les ablutions. Nous, on n'est pas de ce côté-là. Au moment où on travaille, si c'est à minuit qu'on arrête, on fait les cinq prières à minuit, la vie continue, quoi. ». Ce *Nous de musulmans en France* risque-t-il de briser un mouvement déjà fragmenté, en rendant moins plausibles ses revendications ?

Si la réponse à cette question peut osciller en fonction de la conjoncture et de la vision qu'en ont les militant-e-s sans-papiers, il est certain que ce « nous musulmans » à l'intérieur du mouvement requiert une vigilance à l'égard de toute radicalisation religieuse potentielle et s'inscrit aussi dans des relations de « race ». Moussa affirme clairement : « Au niveau de l'islam, tous les sans-papiers noirs⁶ du côté de l'islam, cela n'a pas tellement d'influence. Ils sont très modérés. Finalement si le mouvement se radicalisait, il serait stoppé pour ne pas qu'il y ait le risque de casser le mouvement... D'un autre côté les sans-papiers qui n'ont pas été à l'école [dans leur pays], on les envoie voir ces réseaux-là [associations musulmanes], pour qu'ils prennent des cours d'alphabétisation... donc cela reste en second plan. C'est cela qui est formidable, quand on fait des occupations au niveau des églises, les gens font la prière sans que cela ne pose aucun problème ni aux catholiques, ni aux musulmans, ni au prêtre qui est là ». Cet islam des sans-papiers noirs s'est parfois inscrit dans le « vivre ensemble » interreligieux fabriqué lors des occupations d'églises. Henri Coindé, curé de Saint-Bernard en août 1996, raconte que, pendant l'occupation de l'église, les sans-papiers lui avaient demandé de célébrer une « messe des sans-papiers ». Sa réponse

5- Âgé de 40 ans et arrivé du Sénégal à l'âge de 25, il est engagé dans le mouvement des sans-papiers depuis 1993 et travaille comme maçon.

6- C'est nous qui soulignons.

consista à organiser une célébration interreligieuse après la messe paroissiale prévue : « Puisqu'ils étaient majoritairement musulmans ou animistes, nous pouvions célébrer la messe à leur intention, [...] ce ne serait pas leur messe, mais la messe paroissiale prévue » (Coindé, 1997), en évitant toute « récupération » de la part des croyants d'autres religions » et en restant vigilant face aux intégrismes.

Il n'en reste pas moins que l'islam qui a contribué à une telle célébration interreligieuse n'est pas censé déranger par sa visibilité collective : il est le fait de travailleurs migrants luttant pour des titres de séjours. Il ne s'agit pas pour autant d'une ressource collective officielle pour un mouvement composé en grande partie par des migrants originaires de pays où l'islam est majoritaire et qui sont donc susceptibles d'être des musulmans en France. D'une part, nous n'avons trouvé aucune trace de réactions officielles de membres de collectifs de sans-papiers par rapport à des provocations émanant de représentants de l'extrême-droite française et belge, dont certains ont pu affirmer : « Pourquoi les sans-papiers occupent-ils toujours des églises, or ils sont quand même majoritairement musulmans ! ». D'autre part, aujourd'hui, la recherche de respectabilité des *musulmans de France* passe davantage par le religieux et n'est pas à l'abri d'une hiérarchisation sociale qui se complexifie principalement face à la diversification des caractéristiques des migrants et de leurs conditions de séjour en fonction de la frontière politique entre Européens et non Non-Européens.

3- L'AFFICHAGE DU CORPS « MUSULMAN » DES MENDIANTES BOSNIAQUES, KOSOVARES ET ROUMAINES VS L'EFFACEMENT DE LA PRATIQUE RELIGIEUSE DES SANS-PAPIERS MUSULMANS

À l'exception de la grande mosquée de Paris (dans le 5^e arrondissement) et de la mosquée Ad'dawa (rue d'Alger), la présence des fidèles musulmanes dans la plupart des mosquées parisiennes pour des raisons de culte n'est pas considérable. Cependant, d'autres femmes « musulmanes » s'approchent fréquemment de ces lieux. Nous l'avons constaté notamment dans les mosquées de la rue du faubourg Saint-Denis, de la rue Jean-Pierre Timbaud et de la grande mosquée de Paris. Nous nous appuyons sur un critère d'auto déclaration de la nationalité de ces femmes et nous n'avons

pu récupérer ces informations à partir d'autres sources. Leurs affichages en France doivent être pensés comme le produit de négociations à l'égard de l'islam qui sont déjà propres à leurs pays d'origine, les régions balkaniques, en relation avec les recompositions politiques et sociales post-communistes ainsi qu'en relation avec celles liées à la guerre du Kosovo (1999) et aux effets locaux du 11 septembre 2001. C'est notamment avec la progressive perte de crédit de l'islam en tant qu'idéologie de remplacement du communisme qu'après 2001 de nouvelles identifications à l'égard de cette religion ont pu avoir lieu. Les récentes configurations de l'islam dans les Balkans résultent donc d'impulsions venant de l'étranger (prosélytisme et de missionnaires musulmans, catholiques, protestants, voire orthodoxe, action humanitaire et développement microéconomique) et de l'usage qu'en font les musulman(e)s eux-mêmes. Dans ce contexte s'imposent des formes d'individualisation du croire accompagnées de formations politiques ex novo centrées sur l'islam, d'une nationalisation de l'islam (un islam bosniaque, un islam albanais,...) mais également de la crainte de la stigmatisation islamiste de certaines régions comme le Kosovo. Pour ces Bosniaques, Kosovares originaires de Serbie et Roumaines présentes près des lieux de cultes musulmans de Paris, il ne s'agit pas de s'y rendre pour faire la prière mais d'aller mendier devant la porte principale des immeubles dans lesquels se trouvent les salles de prière, notamment le vendredi et lors des principales solennités musulmanes. Ces femmes sont socialement jugées en tant que « mauvaises migrantes » au sein de la société française. Les remarques des vigiles bénévoles et celles entendues au moment du passage des flux de musulmans dans les cours des mosquées, laissent penser que ces exilées font aussi figure de « mauvaises musulmanes » (médiantes, étrangères et non « arabes »). Même si les Roumaines ne sont plus susceptibles d'être expulsées de France, parce que leur pays fait maintenant partie de l'Union européenne, ces migrantes économiques sont souvent confondues avec les exilées musulmanes kosovares originaires de Serbie et bosniaques, pouvant remplir des demandes d'asile territorial et de protections subsidiaires.

D'après l'annexe IV du rapport de l'OFPPA de 2006 que nous avons consulté au moment de l'enquête parisienne commanditée par l'ICI, le pourcentage de

femmes bosniaques et serbes ayant acquis le statut de réfugiés politiques était respectivement de 7,1 % (35 accords sur 356 demandes) et de 3,1 % (80 accords sur 2 501 demandes). Malheureusement, les pourcentages affichés ne permettent pas d'avoir accès aux demandes déposées à l'OFPRA et qui peuvent stagner plusieurs mois avant d'être traitées. Associée à leur « exil » et à la connotation ambiguë de l'appartenance à des États-Nationaux post-soviétiques et non-majoritairement musulmans, la mendicité de ces femmes attise les soupçons à leur égard et en fait des éléments indésirables près des mosquées en dépit du recours à l'aumône de la part de nombreux musulmans et du respect annuel de la *zakaat*, en tant que pilier de l'islam.

Leur présence près des entrées principales des mosquées indique aux musulmans l'existence d'une salle de prière dès lors qu'ils se baladent dans un quartier où ils n'ont pas l'habitude de se rendre. « Indésirables », ces femmes musulmanes ou parfois *déguisées en musulmanes* pour mendier contribuent au marquage sexué de l'espace urbain du point de vue de la construction de l'attractivité religieuse. Cette attractivité religieuse des rues ne fonctionne pas, cependant, pour les sans-papiers musulmans dont la maîtrise de l'espace de la ville et de ses mosquées demeure limitée. En effet, comme l'explique Modou, si des militants découvrent l'existence d'une mosquée, c'est par les lieux de rencontre des collectifs : « Nous on fait la réunion ici tous les samedis, par exemple, et s'il y avait une mosquée en face, cela inciterait les gens à y aller. [...] mais dans la vie quotidienne le sans-papier ne va pas chercher de mosquées comme cela pour faire des prières. À chaque fois qu'on sort... c'est dangereux, même si on ne travaille pas, on préfère passer la journée à la maison. C'est toujours une situation à risque lorsque le lieu du rassemblement se fait à la mosquée ou à un endroit derrière... ». Compte tenu des contrôles de papiers effectués par la police⁷ à proximité et jusqu'aux cours d'immeubles et aux salles d'ablutions des mosquées, la fréquentation d'une salle de prière située près

7- Dans les mosquées, il faut distinguer trois types de passages de la police : en plus des problèmes de terrorisme qui, à Paris, ont concerné notamment une mosquée pakistanaise du Sentier après le 11 septembre, ces passages peuvent être sollicités dans le cadre du sale boulot des vigiles bénévoles pour éloigner les mendiants ou s'imposer jusqu'aux cours et aux salles d'ablution pour vérifier les papiers d'identité des fidèles.

des lieux de rassemblement d'un collectif demeure une épreuve dangereuse, comme l'explique Moussa à propos des événements de 2002 : « Parce que le sans-papier lui-même se balade... ce n'est pas dans ses habitudes [*rire*] : c'est boulot dodo, boulot dodo, voilà, à 90%. Si on le voit dans la rue c'est peut-être un déplacement de musulmans, comme quand on fait une occupation, comme à la basilique de Saint-Denis, je crois qu'à côté il y avait une petite mosquée, quelque part, mais des gens qui y allaient prier se sont faits arrêter, même à l'église ils en avaient peur, et ils ont donné des lieux pour prier dans l'église et ils ont respecté la religion de tout un chacun... ».

Alors que les migrantes et réfugiées d'Europe de l'Est manipulent l'appartenance à l'islam et à ses canons vestimentaires contemporains, en mettant le hijab pour mendier (même quand elles ne sont pas musulmanes), afin de travailler et lutter pour leur régularisation, les sans-papiers ouest-africains, en revanche, n'ont pas les mêmes marges de manœuvre dans l'espace public urbain. Pour eux, il serait globalement contre-productif d'y mobiliser directement la religion, sauf dans de rares moments.

4- L'ESPACE-ENJEU ENTRE RÉGULATIONS INFORMELLES ET ACTIONS FORMALISÉES DANS LES MOSQUÉES : LE CORPS PIEUX DES MILITANTS SANS-PAPIERS

Comment, dans ces conditions, expliquer les manifestations de solidarité d'une mosquée parisienne au début du mouvement des sans-papiers et, plus récemment, des tentatives d'occupation de la grande mosquée de Paris et d'une salle de prière située dans le XVIII^e arrondissement ? Comment le clivage se déplace-t-il entre musulmans de France et musulmans en France dès lors que des sans-papiers, musulmans ou non, entrent dans la salle de prière de la grande mosquée de Paris en entonnant des chants religieux au rythme des djambés ?

Par la rencontre de quelques militants sans-papiers pendant l'enquête commanditée par l'ICI, nous avons appris qu'entre 1998 et 2004 une collaboration s'était nouée entre des militants du siège du collectif parisien bénéficiant des locaux de la CGT situés dans la rue Jean-Pierre Timbaud et la mosquée Omar de la même rue. En effet, certains des cadres associatifs de cette

mosquée ont ponctuellement donné satisfaction à des demandes individuelles de militants « arabes », en mettant à la disposition des sans-papiers, et notamment du collectif du XI^e arrondissement, différents outils nécessaires à leur mobilisation. Dès le début du mouvement, par un clivage national et « racial », les militants sans-papiers nord-africains se rendaient à la mosquée Omar pour la prière, tandis que les Maliens continuaient à fréquenter la salle de prière du foyer de travailleurs migrants le plus proche. En effet, comme le dit Moussa : « Cette mosquée ce n'est pas une 'mosquée africaine', nous musulmans noirs, la mosquée qu'on utilise le plus, c'est celle de la rue Bisquet ⁸[à proximité des locaux du 94, rue Jean-Pierre Timbaud]. C'était donc une collaboration au cas où il y ait un problème, mais nous c'est au foyer... ».

Face à cette fréquentation différenciée des mosquées par les militants ouest-africains et nord-africains, il n'est pas tout à fait réaliste d'affirmer que l'islam des sans-papiers relève d'une pure affiliation individuelle. Dans ce cas, il deviendrait difficile d'expliquer comment, même dans la mosquée d'un mouvement prosélyte comme Foi et pratique — qui se veut par conséquent ouvert à toutes les nationalités —, les fidèles ouest-africains demeuraient peu nombreux en 1998.

Au sein de cette répartition culturelle entre des militants liés aux foyers et les militants nord-africains, le collectif du XI^e arrondissement tire des avantages de chacune des deux mosquées, sans qu'à l'époque nul n'envisage la possibilité d'en occuper une. Comme le dit Modou : « Par rapport à cette zone de Paris, la seule chose que j'ai remarquée à l'époque et entre 2002 et 2003 est que le collectif du XI^e est à majorité composé de Maghrébins et de Chinois. Donc les Maghrébins ils sont musulmans et l'endroit où les gens se réunissent pour faire des réunions et pour se passer des messages est pas loin de cette mosquée, et par rapport à cela les gens souvent vont à la mosquée pour faire la prière et les discussions viennent dans ce sens-là, parce que s'ils sont sans-papiers et, par exemple, le vendredi ils y vont faire les cinq prières : de fil en aiguille la mosquée est devenue solidaire avec le mouvement. Moi, je pense que le lien est venu comme cela, mais à ma connaissance on n'a pas fait une action d'envergure avec cette mosquée-là pour se faire entendre ». Selon

8- Nom fictif.

nos interlocuteurs, cette collaboration ne s'est pas accompagnée d'une mobilisation offensive mais elle s'est fondée sur la spontanéité d'une entraide discrète et pas trop poussée, autrement « comme vous le savez en France, dès qu'il y a un problème comme cela, les RG sont au courant, ils mènent des enquêtes et peut-être qu'en définitive ils ont trouvé qu'il n'y avait pas trop de liens qui unissait la mosquée et les sans-papiers, juste une lutte comme cela, même au niveau de la mosquée de la rue Bisquet, sinon il n'y aurait pas eu de mosquée au foyer, là-bas aussi il y a des sans-papiers, cela c'est un peu caractéristique à tous les foyers, dans tous les foyers, il y a un collectif de sans-papiers qui s'est mis en place ».

C'est le récit de ces collaborations qui nous a conduites à nous interroger sur les conditions dans lesquelles les militants sans-papiers ont dû, à certains moments, décider d'avoir collectivement recours à l'islam ou, plus précisément, à ses représentants, à ses espaces, voire à ses interlocuteurs politiques. En particulier, entre 2004 et 2006, des collectifs de sans-papiers ont occupé deux fois la grande mosquée de Paris et une fois la mosquée Khalid Ibn Walid de la rue Myrha (XVIII^e arrondissement de Paris). Bien que ces occupations durent seulement quelques heures, les militants s'étaient positionnés face au constat que la politique d'accueil des églises catholiques avait été remise en question depuis les événements de la basilique de Saint-Denis en 2002. Comme le dit Médoune ⁹: « Maintenant qu'on a vu que le mouvement par rapport à l'Église n'est plus rentable, on a essayé de voir de l'autre côté ». Les lieux de culte musulmans ne se sont pas transformés en terrains d'asile pour les collectifs de sans-papiers mais, face au durcissement des conditions d'obtention des titres de séjour, les sans-papiers ont commencé à passer par là publiquement... Comme l'explique Modou : « On s'est fait tabasser plusieurs fois dans des églises par les CRS et, nous aussi, on a compris qu'étant à 80 % musulmans, pourquoi ne pas se diriger vers les mosquées ? Et moi, personnellement, j'ai assisté à deux actions dans des mosquées mais je suis arrivé en retard. Donc j'étais dehors mais mes camarades étaient à l'intérieur. Mais à chaque fois qu'on rentre dans une mosquée pour occuper, c'est

9- Âgé de 27 ans et arrivé du Sénégal à l'âge de 25, il est depuis engagé dans le mouvement des sans-papiers. Il travaille dans la restauration rapide.

pour quelques heures et ils appellent les CRS pour nous mettre dehors aussi, quoi. ». L'arrivée soudaine de la police et/ou des CRS a montré non seulement que les musulmans de ces mosquées n'ont pas voulu fraterniser avec des nouveaux arrivants au sujet de l'obtention de leurs autorisations de séjour mais aussi que la plupart des musulmans noirs continuent à se sentir plus à l'aise dans une « mosquée africaine », entre Sénégalais et/ou Maliens. Les sans-papiers concernés se sont adressés aux *musulmans de France* en tant que militants (majoritairement) musulmans. C'est seulement après avoir entonné des chants religieux qu'ils ont sollicité les représentants des institutions musulmanes de France quant à leur position en matière d'immigration. En termes revendicatifs et institutionnels, les soutiens des sans-papiers auprès de l'État ne se situent pas au niveau de *l'islam de France* - enfin, ce n'est pas le cas de ses représentants officiels. Toutefois, ces occupations rapides des mosquées ont permis de faire du bruit, en donnant la parole aux représentants du mouvement des sans-papiers ainsi qu'à d'autres musulmans non directement concernés par le mouvement mais qui, dans des forums de discussion sur Internet et parfois même dans la presse, se sont positionnés sur la question.

Pourquoi, parmi tous les lieux de culte musulmans, la grande mosquée de Paris et une petite mosquée du XVIII^e beaucoup moins puissante sur le plan national et international ont-elles été choisies pour ces « occupations pacifiques pour inciter à se faire entendre par l'intermédiaire du représentant de la mosquée par rapport à l'État » ?¹⁰ Les explications fournies par nos interlocuteurs sont de différents ordres. Elles tiennent compte de l'agenda politique national et du calendrier religieux. Selon certains, l'enjeu de l'occupation de la mosquée du XVIII^e en 2004 était spatial et historique, il s'agissait d'agir dans un quartier clé de l'immigration et de l'islam contemporain. L'intervention de la police dans le XVIII^e arrondissement n'a pas suscité de réactions officielles de la part des musulmans français. En revanche, en avril 2005, l'occupation de la grande mosquée s'est accompagnée d'une condamnation de la part du collectif initiateur de l'appel « Nous sommes les Indigènes de la République »¹¹ ainsi que d'une figure cha-

rismatique de l'islam européen, tel que Tariq Ramadan¹². Dans le cas de la grande mosquée, la première occupation de 2005 a eu lieu le jour de l'anniversaire du Prophète — jour qui, pourtant, n'est ni une fête principale ni officiellement reconnue par tous les musulmans. La seconde occupation a été organisée la veille d'une réunion du CFCM, dirigé à l'époque par le recteur de la grande mosquée, Dalil Boubekur. Les militants sans-papiers lui demandaient de leur permettre de participer à cette réunion du CFCM pour débattre, en présence de représentants du collectif, de « l'adoption d'une position commune, claire et solennelle sur l'ensemble du projet de loi sur l'immigration et notamment sur l'immigration choisie »¹³. Pour les militants, l'enjeu de cette occupation revenait à rendre visible le lien avec les migrations internationales unissant les musulmans de France aux sans-papiers. En revanche, à l'intérieur du CFCM, l'opposition interne visait encore à dégager *l'islam de France* des influences des consulats nord-africains, pour affronter des questions considérées *nationales* comme le financement du culte musulman en relation avec la gestion du marché de la viande *halal*.

CONCLUSION

En France, il continue d'y avoir des musulmans dont le statut migratoire et ses possibles mutations ne font pas l'objet de mobilisations par l'islam. C'est ainsi que des migrants de longue date glissés dans un statut d'irréguliers pratiquent une foi musulmane, avec de rares tentatives de mobilisation des membres de leur communauté religieuse pour défendre leur cause. Là où il y a des migrants, d'autres, susceptibles d'être musulmans, vont certainement arriver, ce qui complexifie la manière dont les musulmans de France vivent, intériorisent et répercutent la hiérarchisation à l'œuvre dans les rapports sociaux. Les occupations échouées des mosquées parisiennes montrent, en même temps que le traitement réservé aux exilées bosniaques et kosovares, jusqu'à quel point la stratégie choisie par la plupart des musulmans de France consiste à éviter l'association

12- http://www.tariqramadan.com/spip.php?article298&var_recherche=mosqu%E9e%20de%20paris (consulté le 2 juillet 2008).

13- Communiqué adressé à l'AFP du collectif solidarité sans-papiers 93 (Seine-Saint-Denis).

10- Propos de Modou.

11- Cf. <http://www.bladi.net/forum/40134-dalil-boubaker-expulse-papiers-mosquee/> (consulté le 2 juillet 2008).

entre les statuts migratoires et la référence à l'islam.

La prééminence accordée aujourd'hui au corps physique dans la constitution du corps politique dépend du fait que le corps lui-même est devenu le territoire de jonction entre « ce qui fait l'homme et ce qu'est la vie » (Fassin et Bourdelais, 2005). Si l'atteinte physique et politique à l'intégrité du corps (individuel et collectif) est au fondement de cet « intolérable contemporain » pour reprendre l'expression de Fassin et Bourdelais (2005), nous avons commencé à l'étudier dans le cadre de l'action individuelle et collective des sans-papiers. En dépit de tactiques quotidiennes de dissimulation dans l'espace public urbain face aux contrôles policiers, c'est souvent *dans* et *par* le corps que ces différences et ces frontières morales émergent.

Suivant cette multiplicité de dedans et de dehors, le « corps pieux » des sans-papiers, pourtant « invisible » dans les espaces proches de la mosquée, apparaît soudainement dans les lieux de prière, trouve sa force, se manifeste collectivement jusqu'à l'occupation de l'espace culturel au rythme des *djambés* et de chants religieux. L'expérience socio-spatiale d'occupations récentes de deux mosquées parisiennes (la grande mosquée et une salle de prière située dans le 18^e arrondissement) remet en question la dimension évolutive (aboutissement d'un engagement « faute de mieux ») attribuée aux grèves de la faim par des travaux précédents. Ces occupations engagent le « corps pieux », tout en publicisant une question posée d'abord aux cadres musulmans de France sur leur positionnement à l'égard du durcissement des politiques migratoires. Cette question rappelle aussi les fragmentations internes aux musulmans, fragmentations dont les sans-papiers doivent tenir compte dans leurs luttes.

Étudier le corps en tant qu'espace-enjeu des sans-papiers musulmans dans les relations entre *les musulmans de France* et *les musulmans en France*, ouvre une nouvelle compréhension de la manière dont les catégorisations et les contraintes pesant sur les étrangers sociologiques sont reproduites au sein des relations inter-minoritaires et de leurs effets dans les relations avec les acteurs *autochtones majoritaires*.

Références bibliographiques

- Jean-Michel Berthelot (1992). « Du corps comme opérateur discursif, ou les apories d'une sociologie du corps », *Sociologie et sociétés*, vol. 29, n°1.
- Henri Coindé (1997). « L'occupation de Saint-Bernard et l'asile dans l'église. Réflexion d'un témoin, acteur et médiateur », *Migrations et sociétés*, vol. 9, n°53, septembre-octobre.
- Véronique De Rudder, François Vourc'h (2006). « Les discriminations racistes dans le monde du travail », in Didier Fassin, Eric Fassin, eds., *De la question sociale à la question raciale ?*, Paris, La Découverte.
- Didier Fassin (2004). « Le corps exposé. Essais de l'économie morale de l'illégitimité », in Didier Fassin et Dominique Memmi, *Le gouvernement des corps*, Paris, Editions de l'EHESS.
- Didier Fassin et Patrick Bourdelais, eds. (2005). *Les constructions de l'intolérable. Études d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral*, Paris, La Découverte.
- Nathalie Ferré (1997). « La production de l'irrégularité », in Didier Fassin, Alain Morice et Catherine Quiminal, eds., *Les lois de l'inhospitalité*, Paris, La Découverte.
- Bernard Godard et Sylvie Taussig (2007). *Les musulmans en France. Courants, institutions, communautés : un état des lieux*, Paris, Robert Laffont.
- Jacques Ion et par Michel Peroni, eds. (1997). *Engagement public et exposition de la personne*, Paris, Editions de l'Aube.
- Jonathan Laurence et Justin Vaïsse (2007). *Intégrer l'islam. La France et les musulmans : enjeux et réussites*, Paris, Odile Jacob.
- Frédérique Matonti et Franck Poupeau (2004). « Le capital militant. Essai de définition », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 155.
- Jean-Paul Payet, Frédérique Giuliani, Denis Laforgue, eds. (2008). *La voix des acteurs faibles. De l'indignité à la reconnaissance*, Rennes, PUR.
- Jacques Roux (1997). « Mettre son corps en cause : la grève de la faim, une forme d'engagement public », in Jacques Ion et Michel Peroni, eds., *Engagement public et exposition de la personne*, Paris, Editions de l'Aube.
- Abdelmalek Sayad (2001). *La double absence*, Paris, Seuil.
- Johanna Siméant (1998). *La cause des sans-papiers*, Paris, Presses de Sciences Po.

- Johanna Siméant (1999). « Les sans-papiers et la grève de la faim », *Alice*, n° 2, été.
- Simona Tersigni (2007). « Occupation des espaces et hiérarchie des identifications musulmanes dans deux rues parisiennes », in *Plurielles et durables, les cultures musulmanes dans la capitale*, rapport d'enquête coordonné par Sébastien Fath (GSRL/CNRS).
- Simona Tersigni (2008). « 'Pour quelques gouttes de sang'. Conflits de normes et déontologie médicale face à la circoncision et à l'hyménoorrhaphie », *Revue des Sciences Sociales*, n° 39, « Ethique et santé ».
- Malika Zeghal (2005). « La constitution du Conseil Français du Culte Musulman : reconnaissance politique d'un Islam français », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 129, janvier-mars.