

Corps et appartenance, à la lumière du clivage entre musulmans en France et musulmans de France

Simona Tersigni

► **To cite this version:**

Simona Tersigni. Corps et appartenance, à la lumière du clivage entre musulmans en France et musulmans de France. Gilbert Vincent, Juan Matas. Appartenance. Partir, partager, demeurer, Presses Universitaire de Strasbourg, pp.131-150, 2011. hal-02365282

HAL Id: hal-02365282

<https://hal-univ-paris10.archives-ouvertes.fr/hal-02365282>

Submitted on 15 Nov 2019

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.

CORPS ET APPARTENANCE, A LA LUMIERE DU CLIVAGE ENTRE MUSULMANS EN FRANCE ET MUSULMANS DE FRANCE¹

Simona TERSIGNI,
MCF à l'Université de Rennes 2, UMR ESO 6590

Introduction

Les études françaises sur l'ethnicité ont coutume de mettre l'accent sur les processus de construction de frontières entre des groupes à partir, notamment, de la dichotomie entre « Eux » et « Nous » : l'« identification ethnique » n'y est guère conçue indépendamment de toute imputation ethnique². Bien que, pour un individu, l'appartenance ethnique ne soit pas toujours fondamentale, il importe, selon F. Barth de mettre l'accent, dans l'analyse, sur le moment où cette appartenance devient importante, à savoir quand la frontière est activée par le marquage du corps et du territoire, dans les relations entre groupes, en fonction de la « définition de la

¹ Par *musulmans de France* nous nous référons à des Français qui sont catégorisés en tant que musulmans ou qui sont engagés dans l'islam de France qu'ils voudraient contribuer à émanciper de l'islam consulaire dépendant d'un certain nombre de pays dont certains sont des terres d'émigration (Maroc, Tunisie, Algérie, Sénégal, Mali). Par *musulmans en France* nous nous entendons des migrants (réguliers, qui peuvent devenir irréguliers, qui le sont devenus ou qui sont dépourvus de titre de séjour depuis leur arrivée en France) ou des travailleurs étrangers (pendulaires, intérimaires, prestataires de service) lesquels sont aussi susceptibles d'être musulmans.

² F. Barth, « Introduction », in F. Barth, ed. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, Bergen-Oslo, Universitet Forlaget ; Londres, George Allen and Unwin, 1969 [trad. franç. « Les groupes ethniques et leurs frontières », in Ph. Poutignat et J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*. Paris, PUF, coll. « Le sociologue », 1995, pp. 203 -249].

situation »³. Celle-ci correspond à ce que R. K. Merton a défini le « théorème de Thomas », selon lequel si les acteurs sociaux définissent une situation comme réelle, elle aura des conséquences réelles. Affirmer que dans les analyses relationnelles aucun facteur ne peut être considéré comme plus réel que les autres, revient à prendre en compte, non seulement les données objectives, mais encore les univers de sens et les représentations collectives, toujours susceptibles de modifier le plan de la réalité, d'intervenir *objectivement* dans les interactions. Jusqu'à présent, les analyses sur l'appartenance ont surtout privilégié l'étude des rapports sociaux entre « majoritaires » et « minoritaires », entre acteurs qui se considèrent « autochtones » et acteurs qui font figure d'« allogènes », notamment les migrants et les descendants de migrants, indépendamment de leur nationalité⁴. D'un côté, ces « allogènes » occupent la place que leur assignent les représentations et les catégorisations des acteurs « autochtones ». De l'autre, cependant, ils sont susceptibles de connaître assez les codes de classement dominants pour reproduire ou infléchir certains mécanismes en interne.

Dans la présente contribution, nous souhaitons prendre en compte les modes de constitution des appartenances à l'intérieur de populations « musulmanes » (catégorisées ou se revendiquant comme telles) en France. Il s'agit pour nous de souligner la diversification de la représentation de l'islam *en/de* France⁵ : se

³ W. I. Thomas, « Définir la situation », 1923, traduction française in Y. Grafmayer et I. Joseph, eds., *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Éditions Montaigne-Aubier, 1990 (1ère édition : 1979).

⁴ Une des rares exceptions en est le volume coordonné par N. Jounin, E. Palomares et A. Rabaud, « Ethnicisations ordinaires. Voix minoritaires », *Sociétés contemporaines*, n°70, vol. 2, pp. 7-23.

⁵ Je distingue *islam* en tant que religion d'*Islam* en tant que civilisation, même si les auteurs cités ne le font pas systématiquement.

référer à l'islam, ce n'est pas se référer à une situation minoritaire homogène, en sorte que l'on ne saurait méconnaître les enjeux différents, trop souvent sous-estimés voire occultés par les sciences sociales, des pratiques des uns et des autres. Nous nous attacherons à examiner comment la dimension évolutive de l'islam en migration est prise en compte dans les travaux disponibles. Cette dimension a progressivement conduit à opérer un changement de focale, de l'islam des migrants vers celui de leurs descendants, étudiés en rapport avec les institutions et les politiques publiques. En France et dans d'autres pays européens, notamment dans les vieux pays d'immigration (Allemagne, Belgique, Grande-Bretagne), les chercheurs ont progressivement mis l'accent sur les dynamiques de citoyenneté des « descendants », devenus souvent des nationaux au sein des pays d'installation de leurs parents, au détriment de l'islam « silencieux », celui des « pères migrants ». La différenciation, quant aux enjeux de l'appartenance, entre musulmans immigrés en France et musulmans de France, fera l'objet de la première section de cette contribution. La question du corps-pieux musulman émergeant dans les occupations récentes des mosquées parisiennes fera l'objet de la deuxième partie, où l'on observera les tensions existant entre des musulmans nouvellement arrivés en France et des musulmans « autochtones ». Enfin, sera abordée la question de la construction ou de la reconstruction d'un corps « pur » chez les musulmanes immigrées et chez leurs filles. Nous verrons comment l'opposition islam *en/de* France joue ici un moindre rôle, dans la mesure où le corps réel des femmes et leur corps symbolique occupent alors une place de premier plan dans l'établissement des frontières entre groupes, qu'ils soient ethnicisés ou nationaux. En effet, bien au-delà de l'islam, comme le souligne E. Dorlin⁶, non

⁶ E. Dorlin, « La nation à l'épreuve des colonies », in *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, Paris, La

seulement, en France, « la question de la Nation renvoie constamment à sa corporéité », mais, surtout, « l'identité de la Nation vient de l'identité du tempérament de ses femmes » (p. 208). Ainsi, de la même manière que la figure de la mère (blanche, chaste et de bonne naissance) vient donner corps à la nation imaginée, la construction de la pureté des femmes musulmanes entraîne des clivages internes aux groupes musulmans, accentués face aux Français-e-s non musulmans.

1. Musulmans *en* France vs musulmans *de* France

En matière d'islam, une perspective s'est progressivement imposée et fait aujourd'hui consensus parmi les chercheurs en France. Cet accord porte sur la nécessité de penser plusieurs formes d'islam. Successives et susceptibles de coexister à présent, ces trois formes : l'islam des travailleurs migrants, l'islam transplanté et l'islam des jeunes, confluent dans l'*islam de France*, celui de citoyens français et musulmans, descendants de migrants dans la plupart des cas. La focale mise sur l'islam juvénile de ces Français revendiquant souvent leurs pratiques publiquement, s'accompagne alors d'un abandon progressif de la thématique de l'islam *en* France – plutôt lié à l'islam dit « silencieux » des « pères migrants » ; celui, pour partie, des OS⁷ actifs dans les salles de prières qu'ils avaient eux-mêmes contribués à mettre en place. De multiples approches témoignent de la prégnance d'une telle lecture : de G. Kepel⁸ à J. Cesari⁹, de A. Bastenier et F. Dassetto¹⁰ à O. Roy¹¹, et,

Découverte/Poche, 2006.

⁷ Ouvriers spécialisés : dans les années 1960, c'était quasiment un synonyme de travailleur migrant, effectuant un travail déterminé qui ne requiert pas de qualification professionnelle comme pour les ouvriers qualifiés...

⁸ G. Kepel, *Les banlieues de l'Islam*, Paris, Seuil, 1991.

plus récemment, à N. Tietze¹² ainsi qu'à N. Venel¹³. Par-delà les spécificités des travaux produits dans la période assez large comprise entre 1988 et 2004, ces auteurs visent tous et toutes le même enjeu politique et scientifique. *L'islam de France* ainsi construit en tant qu'islam autochtone, serait en train de s'imposer comme une nouvelle forme de citoyenneté. Tel est l'horizon d'attente, clairement défini par A. Bastenier et F. Dassetto¹⁴ à l'échelle des Etats-nations européens : « La question de l'Islam en Europe acquiert aujourd'hui une urgence politique. La présence des musulmans étant inévitable et sans retour en arrière, la question – et le défis pour tous, musulmans et non – est de savoir si l'Islam en Europe parvient à devenir l'Islam d'Europe ». Cet islam impliquerait une « rupture avec les formes de visibilité de la première génération », car les « jeunes musulmans se rendent bien à la mosquée pour prier, mais créent des lieux alternatifs autour de l'éducatif et du culturel pour mettre en adéquation leur foi et leur vie sociale », écrit J. Cesari¹⁵. Ce déplacement progressif de l'islam en France à l'islam de France revient à reconnaître que la plupart de

⁹ J. Cesari, 1994, *ibid.*, J. Cesari, « De l'islam en France à l'islam de France », in Ph. Dewitte, *Immigration et intégration, l'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 1999, pp. 222-230, notamment.

¹⁰ Leurs analyses s'attachent davantage à la Belgique, puis s'élargissent aux vieux pays d'immigration dans l'UE..., cf. notamment F. Dassetto et A. Bastenier, *L'Islam transplanté. Vie et organisation de minorités musulmanes de Belgique*, Anvers/Bruxelles, EPO/EVO, 1984 ainsi que F. Dassetto et A. Bastenier, *Europa : nuova frontiera dell'islam*, Rome, Edizioni lavoro, 1988.

¹¹ O. Roy, *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002.

¹² N. Tietze, *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne*, Paris, L'Harmattan, coll. AFSR, 2002.

¹³ N. Venel, *Musulmans et citoyens*, Paris, PUF, 2004.

¹⁴ F. Dassetto et A. Bastenier, 1988, *ibid.*, p. 26. Nous avons traduit du texte italien.

¹⁵ J. Cesari, 1999, *ibid.*

ces jeunes musulmans sont français, nés et scolarisés dans l'Hexagone ; mais à restreindre du même coup l'analyse à une conception particulière de l'espace public, qui réduit le politique à une « grammaire de l'appartenance » appréhendée surtout « à partir de sa réalisation problématique »¹⁶ et selon les catégories d'une action publique identifiée aux politiques publiques. Particulièrement axée sur la question des relations entre les institutions françaises et les hommes musulmans¹⁷, une telle conception du politique réduit le champ de l'action publique, en laissant hors champ la situation des jeunes filles musulmanes « descendantes de migrants » dans la première moitié des années 2000¹⁸.

La manière courante d'appréhender l'islam se réfère, souvent implicitement, au « cycle migratoire islamique » qui a tout d'abord été théorisé par A. Bastenir et F. Dassetto¹⁹. Or, même dans sa

¹⁶ M. Breviglieri et J. Stavo-Debaugé, « Les identités fragiles. La 'jeunesse' et l'immigration », in C. Pugeault-Cicchelli, V. Cicchelli et T. Ragi, eds., *Ce que nous savons des jeunes*, Paris, PUF, 2004, pp. 159-175.

¹⁷ Par ailleurs, la focalisation de la recherche sur les croyants musulmans a des répercussions sur les complexes calculs du nombre de musulmans présents. En plus des problèmes de rareté et de fiabilité des sources statistiques, les critères sélectionnés pour évaluer la pratique de l'islam construisent clairement une masculinisation des fidèles. Il s'agit de la circoncision, pratique sexuée par excellence, et de la fréquentation de la mosquée, alors qu'on sait qu'en France, la pratique majoritairement masculine de la prière à la mosquée dépend aussi du fait que les mosquées ne réservent pas de locaux aux femmes « par manque de place ».

¹⁸ V. Amiraux, « Discours voilés sur les musulmanes en Europe. Comment les musulmans sont-ils devenus des musulmanes », *Social Compass*, n°1, vol. 50, 2003, pp. 85-96 et N. Venel, 2004, *ibid.* notamment. A propos de la période charnière entre 1995 et 2000, cf. S. Tersigni, « Jalons pour une lecture imbriquée du genre et du religieux dans le champ des migrations et des relations interethniques en France », *Cahiers du CEDREF*, n°16, avril, 2008, pp. 251-273.

¹⁹ A. Bastenir et F. Dassetto, *Immigration et espace public : la controverse de l'intégration*, Paris, L'Harmattan, 1993.

forme la plus sophistiquée (où l'on prête attention aux logiques économiques, politiques, sociales et culturelles à la fois), le « cycle migratoire islamique » étudié en dehors de la *terre d'islam* induit l'idée d'un processus continu d'implantation. Dans cette perspective, on met l'accent sur la sédentarisation des migrants musulmans, et l'on pourrait dire qu'une catégorisation chasse l'autre dans le champ de la recherche : ainsi, les OS musulmans des grèves de l'automobile du début des années 1980 sont-ils largement remplacés, en tant qu'objets d'étude, par des types d'appartenance jugés socialement « contre-productifs » dans l'accès à l'espace public des jeunes filles voilées. Cette temporalité du « cycle migratoire islamique » se limite cependant aux moments stratégiques du processus d'interaction conflictuel et à issue incertaine qui s'engagent dans l'espace public entre les « établis » et les « entrants » d'une société donnée. Ainsi sont exclues de l'analyse les relations de réciprocité qui s'instaurent entre les statuts migratoires de plusieurs acteurs sociaux (présents de longue date ou récents, entre les hommes et les femmes, entre adultes, enfants et jeunes adultes) et leurs descendants. De même, les musulmans dont l'activité domestique autant que publique n'a pas d'impact direct sur le politique institué ne paraissent pas pertinents dans ces travaux. Par ailleurs, puisque ces *moments stratégiques du processus d'interaction* sont assimilés à des conflits avec la société majoritaire, certaines catégories d'acteurs musulmans (les *ouvriers* – tolérés dans leurs pratiques religieuses à l'usine ; les *jeunes filles voilées* françaises « descendantes » de migrants – caractérisées par un excès de visibilité sociale) paraissent définitivement constituées, alors que les groupes ainsi désignés n'ont par eux-mêmes rien de statique.

On le voit bien, à partir de l'exemple, lors des grèves de 1982-1983, des engagements des ouvriers musulmans de Billancourt qui

se sont mobilisés pour négocier divers points en rapport avec leur insertion professionnelle (conflits sur les qualifications) et identitaire (droit à la pratique religieuse). Ils considéraient l'entreprise comme une « tribune à une époque où le développement du mouvement associatif immigré et musulman survenu après 1981 » venait de s'imposer²⁰. Pourtant, en 1986, J. Barou et M. Diop constataient que la tendance dominante dans cette usine était au « repli silencieux sur les valeurs de l'islam, accompagné d'un certain désengagement, tant par rapport au travail qu'aux luttes syndicales »²¹. Pourtant, quatre ans après seulement, en 1990, la logique de la production s'est imposée et les difficultés liées à la pratique religieuse ont commencé à être minimisées par ces OS musulmans²². Dans cette même perspective non substantialiste, S. Allievi²³ a souligné que de la coprésence des musulmans migrants et des musulmans autochtones résultera une forme originale de la présence musulmane en Europe. Tout comme O. Roy²⁴, Allievi met l'accent sur un processus de dé-ethnisation qui consisterait dans une prise de distance par rapport aux origines ethno-nationales, de la part des descendants de migrants. « L'on peut parler d'une progressive dé-ethnisation de l'islam, à savoir de son progressif même si non inéluctable et certainement non complet détachement de ses propres racines ethniques, nationales et

²⁰ X. Bougarel et Ph. Diallo, « Les travailleurs musulmans à Renault-Billancourt : le repli », *REMI*, n°3, vol. 7, 1991, pp. 77-89. L'Association Islamique de Billancourt, constituée en 1979 par des ouvriers de l'usine, avait obtenu des locaux municipaux en 1981.

²¹ J. Barou, M. Diop, S. Toma, *Ouvriers spécialisés à Billancourt*, Paris, L'Harmattan, 1995.

²² X. Bougarel et Ph. Diallo, *ibid.*, 1991, pp. 77-89.

²³ S. Allievi, « Introduction », *Studi Emigrazioni*, n° 147, vol. 39, septembre, 2002, pp. 551-555.

²⁴ O. Roy, *op. cit.*, 2002.

linguistiques. Et, contextuellement, de son européisation. [...] Nous assistons au passage d'un islam qui est seulement physiquement en Europe à un islam qui constitue un produit de l'Europe. [...] Pour les musulmans autochtones, il arrive que la référence à l'islam, au moins partiellement, [...] se dé-ethnicise. » Or, selon nous, il ne s'agit pas de souligner prioritairement la porosité de l'organisation de l'islam en Europe à l'égard de l'influence des pays d'origine et des orientations des descendants de migrants. S'il peut être pertinent d'étudier les relations entretenues par des acteurs musulmans de différents statuts avec les migrations internationales, il est nécessaire de saisir les différents enjeux d'appartenance qui peuvent émerger dans l'action publique de ces sujets, en lien avec l'islam. Il nous semble réducteur de limiter l'ethnicité, et par conséquent tout éventuel phénomène de dé-ethnicisation, à la simple reproduction ou au refus de logiques archaïques, puisque la modernité tout comme l'invention de la tradition se nichent au cœur des relations interethniques, en contexte migratoire.

2. L'enjeu des corps pieux pour les *musulmans en France* et les *musulmans de France*

Loin de penser l'ethnicité comme la simple reproduction de logiques solidaires remontant à la nuit des temps, il importe de considérer que des formes ethniques tout à fait contemporaines sont à l'œuvre ; elles peuvent constituer des « référents déterminants de l'action et dans l'interaction, par opposition aux situations dans lesquelles ces imputations ne constituent qu'un référent parmi d'autres du rôle, du statut, et en dernière instance, de la position hiérarchique dans les classements sociaux »²⁵. Cette citation pointe

²⁵ V. De Rudder *et al.*, *L'inégalité raciste. L'universalité républicaine à l'épreuve*, Paris, PUF, 2000.

une ethnicisation des rapports sociaux au sein de laquelle il importe de comprendre non seulement la place des acteurs ethnicisant, mais également celle des sujets ethnicisés. Si de multiples analyses ont déjà porté sur l'émergence des frontières morales entre les acteurs ethnicisés (et, en ce sens, minorisés) et ceux qui sont susceptibles de les ethniciser, notre objectif est de préciser la manière dont ces frontières se manifestent entre plusieurs acteurs minorisés (par leurs statuts migratoires ou en raison du passé migratoire de leurs ascendants). En effet, les catégorisations ethnicisantes sont multiples, et tous les musulmans *de* France et *en* France peuvent ne pas être minorisés selon les mêmes modalités. Cela implique qu'en dépit d'une foi censée être commune, les musulmans *de* France et les musulmans *en* France ne partagent pas nécessairement une même représentation, quant aux enjeux de l'appartenance. Comment donc, en fonction de leurs statuts migratoires, ces musulmans vivent-ils, construisent-ils et revendiquent-ils un corps-pieux dans l'espace public ?

Parmi les musulmans (et notamment parmi les pratiquants²⁶), la proportion de migrants – parfois nouvellement arrivés en France – originaires de pays d'Europe de l'Est et de pays non européens situés dans l'Afrique du Nord et subsaharienne, est assez élevé. B. Godard et S. Taussig²⁷ ainsi que J. Laurence et J. Vaïsse²⁸

²⁶ 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 aux rapports sociaux de sexe, car il s'appuie principalement sur la fréquentation de la mosquée (alors que très peu de salles existent pour les femmes) pour le culte ainsi que sur la circoncision.

²⁷ B. Godard et S. Taussig, *Les musulmans en France. Courants, institutions, communautés : un état des lieux*, Paris, Robert Laffont, 2007.

²⁸ J. Laurence et J. Vaïsse, *Intégrer l'islam. La France et les musulmans : enjeux et réussites*, Paris, Odile Jacob, 2007.

soulignent 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*. Il en irait d'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), N. Ferré²⁹ a depuis longtemps décrit la multiplicité des chemins qui mènent aux situations administratives irrégulières, dont celui de la précarisation des résidents potentiels. De plus, la loi sur la maîtrise de l'immigration du 26 novembre 2003 a supprimé l'accès de plein droit à la carte de résident pour plusieurs catégories d'étrangers, en subordonnant la délivrance de cette carte à une réelle volonté d'intégration, conçue comme étant formellement mesurable... Par ailleurs, la création, en avril 2003, du CFCM (Conseil français du culte musulman), est le résultat d'un processus de reconnaissance politique double (mais asymétrique) de l'islam. Cette instance officielle de l'islam 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 musulman, des lois de la République, en particulier du principe de la laïcité.

Au premier abord, l'on pourrait 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

²⁹ N. Ferré, « La production de l'irrégularité », in D. Fassin, A. Morice et C. Quiminal, eds., *Les lois de l'inhospitalité*, Paris, La Découverte, 1997.

devenir irréguliers, qui le sont devenus ou qui sont dépourvus de titre de séjour depuis leur arrivée en France. Si la création, à des fins plutôt sécuritaires, du CFCM en 2003 a pu contribuer à aplatir ces différentes catégories de musulmans au profit du clivage opposant 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 »³⁰. Selon de nombreux *musulmans de France* il importerait de soustraire l'islam à l'influence des consulats nord-africains. Il s'agit, selon eux, de se positionner autrement et d'affronter des questions considérées comme *nationales*, telles que le financement du culte musulman, notamment en relation avec la gestion du marché de la viande *halal*. Cette démarche s'accompagne de la tentative de construire une image positive de l'islam à l'adresse des non-musulmans. Une telle construction implique la dissociation entre islam et immigration, cette dernière, du point de vue du sens commun, étant source de problèmes sociaux. Cela veut dire que, pour les migrants nouvellement arrivés et surtout pour ceux qui sont irréguliers, l'éventuelle adhésion à l'islam ne les incite pas à participer à des manifestations publiques de leur foi. En revanche, pour les descendants de migrants, la revendication de la prière comme l'évitement du porc, voire la consommation de nourritures *halal*, sont souvent vécus en termes de droits individuels, qui leur reviennent en tant que Français.

2.1 *De nouvelles collaborations entre migrants musulmans et « descendants » musulmans*

³⁰ M. Zeghal, « La constitution du Conseil Français du Culte Musulman : reconnaissance politique d'un Islam français », *Archives de sciences sociales des religions*, n°129, janvier-mars 2005, pp. 97-113.

Pour dire clairement les choses : à moins que leur employeur ne s'affiche en tant que musulman, les sans-papiers musulmans ne prient d'ordinaire pas sur les lieux de travail ni dans des contextes militants. Pourtant, ces dernières années, on a assisté à l'émergence d'une image collective du corps-pieux de ceux qui, parmi les sans-papiers, sont musulmans. Le corps-pieux des sans-papiers, quasi invisible dans les espaces proches des mosquées, est apparu soudainement dans des lieux de prière et s'est affirmé avec force, collectivement, jusqu'à parfois, occuper les espaces culturels, avec accompagnement de chants religieux. Ces dernières années, l'expérience de l'occupation de deux mosquées parisiennes (la grande mosquée et la salle de prière située dans le 18^e arrondissement) a remis en question la dimension évolutive (aboutissement d'un engagement « faute de mieux ») attribuée aux grèves de la faim par de précédents travaux³¹. Ces occupations ont mobilisé le corps-pieux, tout en publicisant la question posée dans un premier temps aux cadres musulmans de France sur leur positionnement à l'égard du durcissement des politiques migratoires.

Comment, dans ces conditions, s'expliquent les manifestations de solidarité d'une mosquée parisienne à la fin des années 90 et, plus récemment, les tentatives d'occupation de la grande mosquée de Paris et d'une salle de prière située dans le 18^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, ont pu entrer dans la salle de prière de la grande mosquée de Paris en entonnant des chants religieux au rythme des *djambés* ?

Lors de la rencontre de militants sans-papiers, à l'occasion d'une

³¹ J. Siméant, « Les sans-papiers et la grève de la faim », *Alice*, n°2, été, 1999.

enquête menée à Paris en 2006³², 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. Certains des cadres associatifs de cette mosquée avaient ponctuellement donné satisfaction à des demandes individuelles de militants « arabes », mettant à la disposition des sans-papiers, et notamment du collectif du 11^e, différents outils nécessaires à leur mobilisation. Dès le début du mouvement, du fait d'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 de fréquenter la salle de prière du foyer de travailleurs migrants le plus proche. Comme le dit Moussa³³, « *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 [à proximité des locaux situés dans 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 vraiment réaliste d'affirmer que l'islam des sans-papiers relève d'une pure affiliation individuelle. Si c'était le cas, il serait difficile d'expliquer comment, même dans la mosquée d'un mouvement prosélyte comme Foi et pratique – qui se veut par conséquent ouvert à toutes

³² Il s'agit d'une enquête sur l'islam parisien (S. Tersigni, « 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 S. Fath – GSRL/CNRS), menée dans le cadre de la création de l'Institut des Cultures d'Islam par la mairie de Paris. Tous les prénoms des interlocuteurs cités sont fictifs.

³³ Les extraits d'entretiens cités dans ce paragraphe se réfèrent à une enquête post-doctorale déjà mentionnée (S. Tersigni, *ibid.*, 2007).

les nationalités –, les fidèles ouest-africains demeuraient peu nombreux en 1998.

Au sein de la répartition culturelle entre militants liés aux foyers et militants nord-africains, le collectif du 11^e avait obtenu 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 11^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 nos interlocuteurs, cette collaboration ne s'était pas accompagnée d'une mobilisation offensive, mais elle s'était fondée sur la spontanéité d'une entraide discrète et pas trop poussée. En cas contraire, poursuit le même interlocuteur, *« 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 conduit 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.

2.2 Conflits avec les musulmans de France à propos de l'inclusion des musulmans sans-papiers

Entre 2004 et 2006, avant que la CGT ne prenne en compte les revendications d'une partie du mouvement des sans-papiers, des collectifs de sans-papiers ont occupé deux fois de suite la grande mosquée de Paris, et une fois la mosquée Khalid Ibn Walid de la rue Myrha (18^e arr. de Paris) ; des occupations qui n'ont duré que quelques heures. Les militants réagissaient ainsi après avoir constaté 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 Médoune³⁴ : « *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* ». Même si les collectifs sans-papiers n'ont pas transformé les lieux de culte musulmans en terrains d'asile, le durcissement des conditions d'obtention des titres de séjour les a conduit à recourir à la médiation des institutions religieuses musulmanes, 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*

³⁴ 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.

dans une mosquée pour occuper, c'est pour quelques heures et ils appellent les CRS pour nous mettre dehors aussi, quoi. ». L'arrivée soudaine de la police ou des CRS a montré non seulement que les musulmans de ces mosquées n'ont pas voulu fraterniser avec les 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 ou Maliens notamment. Les militants actifs dans l'occupation des mosquées se sont adressés aux *musulmans de France* en tant que sans-papiers *musulmans*. C'est seulement après avoir entonné des chants religieux qu'ils ont interrogé 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 situaient pas au niveau de l'*islam de France* – enfin, ce n'était pas le cas de ses représentants officiels. Toutefois, ces occupations rapides des mosquées ont permis de faire du bruit. Elles ont donné la parole aux représentants du mouvement des sans-papiers ainsi qu'à d'autres musulmans non directement concernés par le mouvement. Dans des *forums* de discussion sur Internet et parfois même dans la presse, certains d'entre eux ont malgré tout pris position sur la question.

Pourquoi, parmi tous les lieux de culte musulmans, la grande mosquée de Paris et une petite mosquée du 18^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* » ?³⁵ Les explications fournies par nos interlocuteurs sont de différents ordres. Elles tiennent compte de l'agenda politique

³⁵ Propos de Modou.

national et du calendrier religieux. Selon certains, l'enjeu de l'occupation de la mosquée du 18^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 18^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 »³⁶ ainsi que d'une figure charismatique et controversée de l'islam européen, Tariq Ramadan³⁷. 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 pas une fête principale ni une fête 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* »³⁸. 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, dans la mesure où les musulmans seraient largement présents parmi

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

37 Cf.

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

³⁸ Communiqué adressé à l'AFP du collectif solidarité sans-papiers 93 (Seine-Saint-Denis).

eux. 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 *nationales* comme le financement du culte.

3. L'enjeu des « corps purs » pour les *musulmanes de France*

Ces expériences avortées nous conduisent à nous demander jusqu'où les appartenances sont des vecteurs de participation sociale. Quels seraient au reste les acteurs sociaux concernés par une pleine participation sociale ? En effet, on voit bien que, derrière le CFCM, il y a une forte orientation étatique et que ses marges de manœuvre sont bien limitées. Or, ces « tentations théologiques »³⁹ de l'Etat français face à l'islam français accentuent la fragilité et l'incessante recomposition des différents « nous musulmans ». Ces « nous » ne suffisent jamais à circonscrire et encore moins à englober les entités officielles telles que nations, partis ou religions, comme le soulignent justement Freddy Raphaël et Gilbert Vincent⁴⁰. De plus, si on remonte à la période comprise entre 1985 et 1995, le débat sur l'immigration a été sous-tendu par une interrogation de fond, voire un jugement avant même que la question ne soit posée sur les jeunes femmes musulmanes : vont-elles rester les véhicules de la tradition islamique ou vont-elles écartier celle-ci pour devenir des Françaises « parfaites » ? Cette question a favorisé l'approche privilégiant la dimension de l'héritage dans la religion, ainsi que le défi des jeunes filles voulant « parvenir à la réalisation de leurs aspirations en contrevenant le

³⁹ M. Zeghal, *ibid.*, 2005.

⁴⁰ F. Raphaël et G. Vincent, « De l'hospitalité à l'appartenance », introduction à la journée *L'appartenance singulière et/ou plurielle ?*, le 16 mai 2008, salle Tauler, Université Marc Bloch.

moins possible à une certaine relation filiale ». Au regard de cette « filiation sans reproduction », il semblerait que la religion se confond avec l'ensemble des prescriptions requises par leurs parents. Selon C. Lacoste-Dujardin, le « facteur religieux paraît le moins discriminant de tous les freins culturels » car la référence à la religion musulmane est synonyme d'appartenance à la « communauté musulmane » sans pour autant constituer aux yeux de ces jeunes filles un obstacle à leur intégration en France⁴¹. Ce genre de problématique a conduit à insister sur les thèmes du « handicap culturel », de la « double culture » des enfants de migrant-e-s, du passage de la tradition à la modernité. Une telle orientation de la recherche a même conduit à observer les écarts séparant les modes de vie des « descendantes » par rapport aux Français « autochtones », pris comme témoins des difficultés des familles immigrées. Dans le cadre de cet islam culturalisé, pour reprendre l'expression d'Abdelmalek Sayad⁴², la construction de la pureté féminine en migration a pris une place considérable dans la construction de frontières symboliques entre musulmans et non-musulmans, mais également à l'intérieur d'un « nous musulman » extrêmement fragmenté. L'aboutissement de ces formes de pureté semble dépendre de l'imbrication entre de multiples facteurs, tels que la position générationnelle, le statut migratoire (ou non) et le

⁴¹ C. Lacoste-Dujardin, « Transmission religieuse et migration : l'Islam identitaire des filles de maghrébins immigrés en France », *Social Compass*, n°1, vol. 41, 1994, pp. 163-170.

⁴² A. Sayad, « L'islam immigré », in *L'immigration en France, le choc des Cultures*, Dossier du centre Thomas More, L'arbresle, 1987. A savoir, un islam qui a été érigé en élément qui, sélectionné parmi d'autres aspects de tout un « héritage culturel », finit par fonctionner en tant qu'« héritage qui tient lieu de religion et que tout le monde s'accorde à confondre avec la religion », mais « auquel on attribue toutes les autres différences culturelles ».

classement de bonne islamité opéré dans la cadre des relations de voisinage, critère opératoire notamment pour les migrantes.

3.1 La construction de la pureté des musulmanes en situation migratoire

Au cours de nos recherches doctorales, dont la toile de fond était la question de la religiosité de musulmanes d'ascendance nord-africaine, différentes conceptions et pratiques de la pureté musulmane⁴³ ont progressivement requis notre attention. L'ensemble des musulmanes rencontrées faisaient référence à un devoir rituel de préserver le corps de toute souillure ; c'était pour elles une « règle de conduite, sans laquelle il ne peut y avoir de pureté de cœur, siège de la foi »⁴⁴. Tout en observant que l'impureté physique diffère selon les sexes, on découvrait alors comment la recomposition du lien entre pureté spirituelle et propreté corporelle dépend de plusieurs facteurs : tantôt du rapport entretenu avec la société et l'entourage du pays d'origine, tantôt des relations avec les non-musulmans et avec d'autres musulmans, notamment dès lors que l'islamisation touche une partie de celles-ci. Leur construction de la pureté nous paraissait plutôt électorale, inscrite dans différentes

⁴³ S. Tersigni, *Un esprit pur par un corps pur. Nouvelles contraintes corporelles et identifications à l'islam des femmes en migration*. Paris, L'Harmattan, coll. AFSR, 2010, à paraître. Cet ouvrage est issu d'une recherche doctorale menée en région parisienne auprès de migrantes nord-africaines arrivées dans le cadre du regroupement familial ainsi qu'auprès de leurs filles (dont la plupart sont françaises). Elle s'est déroulée dans plusieurs milieux de la ville, lieux de travail et espaces domestiques, auprès de trente femmes migrantes originaires d'Afrique du Nord et de leurs filles nées ou scolarisées en France.

⁴⁴ S. Naamane Guessous, *Printemps et automne sexuels*, Casablanca, Editions Eddif, p. 55.

temporalités et dans de multiples espaces de vie. Elle n'était pas représentée ni pratiquée de la même manière par l'ensemble des musulmanes migrantes ni par leurs descendantes. En dépit de cette complexité, les musulmanes rencontrées paraissaient souscrire à une même conception normative de la pureté.

C'est en raison de la « souillure physique et morale » attribuée à certaines mères qui n'avaient pas ou plus de maris, par exemple, que d'autres femmes jugeaient le résultat du travail de préparation culinaire d'autres voisines comme n'étant pas complètement digne d'une mère musulmane. Plusieurs voisines musulmanes rencontrées dans un quartier populaire de Nanterre se posaient en tant que juges, à partir de ce qu'elles considéraient comme étant un « corps pur », le leur, qu'elles se représentaient comme le seul corps acceptable pour une « mère musulmane ». C'est ainsi que, dans des situations de convivialité, certaines d'entre elles évitaient de donner à leurs enfants, notamment aux petites filles, des mets qu'elles considéraient *souillés*. C'est comme si par une propriété transitive le manque de pureté de ces « mauvaises ménagères musulmanes » contaminait les plats apportés par elles. En dehors d'un tel évitement alimentaire, on n'observe aucune méfiance face à certains labels ou boucheries *halal*. C'est dire le poids du jugement porté sur la mauvaise qualité – au sens d'impureté – de la cuisine des mauvaises mères ! L'enjeu pour ces interlocutrices se considérant comme pures, était de mettre en lumière, par contraste, une image de soi (femme, épouse, mère et immigrée) et de leurs enfants qui soit une riposte crédible à l'image dépréciative, socialement construite, de « Maghrébines »/musulmanes ainsi que de familles souvent surendettées et monoparentales⁴⁵. Avant toute visée de pureté et de purification, elles s'efforçaient d'éviter d'être qualifiées

⁴⁵ Selon le recensement de 1999 le taux de familles monoparentales et surendettées est identique, il s'agit du 30% de la population du quartier.

de mauvaises mères migrantes par les autres musulmanes, à l'échelle de leur quartier de résidence notamment. Cette visibilité négative leur paraissait constituer le plus grand démenti de leur pureté.

3.2 Tensions dans l'appartenance à « l'islam juste » et construction de la pureté

Pour les « descendantes » islamisées se voulant orthodoxes, la pureté est associée à des vertus (pudeur, modestie, réserve), vertus de genre qui paraissent préalables à toute purification possible et passent pour nécessaires à une piété accomplie. Les jeunes femmes islamisées privilégient une présentation corporelle humble (port du voile en particulier) dans l'espace public, en tant que moyen pouvant permettre d'acquérir la modestie, qualité qui leur paraît le préalable indispensable de tout rituel de purification. Dans le hammam, en particulier, se manifestent des tensions normatives concernant des pratiques populaires féminines associées à des rites purificateurs de passage bien codifiés (avant la noce, après l'accouchement ou les menstruations) ou à une recherche de propreté corporelle conduisant vers une pureté spirituelle ; se développent des pratiques de distinction en rapport avec l'ascension sociale, les études (notamment en biologie et chimie) et diverses formes d'islamisation conduisant à condamner la fréquentation de ces « *lieux chauds et humides avec plein de microbes* » comme le répétaient nombre de nos jeunes interlocutrices. Mais on assiste aussi à diverses tentatives pour concilier l'islam avec des soins de beauté *halal* (permis) visant à islamiser la mode contemporaine des SPA (*salus par aquam*) et le recours à la pharmacopée prophétique. Ces soins corporels, thérapeutiques et purificateurs à la fois, sont associés à une éthique se voulant islamiquement licite et qui, bien

au-delà de la simple consommation de viande conforme au rituel islamique, conduit à vérifier qu'il n'y ait pas de produits dérivés du cochon dans les nourritures ingérées et à recourir aux seuls produits alimentaires *halal*. Mais le souci de la pureté conduit à la dissimulation des parties « pudiques » du « corps féminin », à une fréquentation des toilettes où l'on ne risque pas d'exposer à l'impureté les objets sacrés qu'on porte sur soi (pendentifs avec le nom d'Allah...); bref, l'obsession du pur conduit à privilégier l'usage des produits esthétiques jugés bons parce que licites et propres, du coup, à assurer une « vraie » purification.

La hiérarchisation des formes de pureté sépare les musulmanes « purifiables » de celles dont la purification n'est pas pensable, ou même est condamnée par les *jnân*. C'est notamment le cas des prostituées, les croyantes homosexuelles étant assignées à un statut intermédiaire : elles sont tolérées, mais doivent être évitées de la même façon que l'eau stagnante de la piscine du hammam qu'elles paraissent aimer fréquenter, dans l'un des principaux hammam de Paris. En contrepoint de ces pratiques de purification, certaines jeunes filles françaises et musulmanes tiennent à distinguer la purification de la fréquentation du hammam. Concrètement, elles dénigrent celle-ci en tant que pratique faussement musulmane ou qui, en tout cas, pose problème au regard des obligations d'un islam « correct ». Descendantes de migrantes, certaines de nos interlocutrices jeunes et réislamisées, au nom de la pudeur islamique, soulignent que le souci de l'orthodoxie religieuse n'est guère compatible avec la fréquentation de ce lieu. Associé aux croyances superstitieuses et à la coutume, le hammam renverrait aux scories populaires et culturelles dont il faudrait précisément purifier le « vrai islam ». Pour d'autres filles islamisées il existe maintes combinaisons possibles entre le recours à la pharmacopée prophétique (produits dérivés des graines noires de nigelle, miel de

nigelle et huiles pour la peau notamment) et la saine transpiration de la peau...

3.3 Construction chirurgicale de la pureté pré-nuptiale

Certaines des jeunes filles musulmanes rencontrées lors de notre recherche esthétisent la « honte » liée à des relations sexuelles pré-nuptiales, par le recours à une construction chirurgicale de l'hymen, peu de temps avant leurs noces. Cette intervention chirurgicale est considérée par les jeunes filles qui y ont recours comme la « *solution du moindre mal* » ou « *la plus sûre* ». C'est la raison pour laquelle de plus en plus de gynécologues hospitaliers sont sollicités par de jeunes femmes, souvent musulmanes et issues de l'immigration, pour pratiquer une suture permettant à ces dernières de « *mener une nouvelle vie* ». Alors que les certificats de virginité continuent d'être interdits par l'ordre des médecins et en particulier par le Collège National des Gynécologues et Obstétriciens Français (CNGOF), il est laissé à la discrétion du médecin d'accepter de telles interventions intimes. Bien que sur le plan juridique la restauration de l'hymen à des fins culturelles et/ou religieuses soit interdite en France, ce type de chirurgie est pratiqué par des gynécologues ou par des chirurgiens, sous couvert de chirurgie esthétique (hyménoplastie). Les jeunes femmes qui y ont recours font bien le *distinguo* entre un avant et un après l'intervention. Qu'il y ait eu viol ou activité sexuelle « librement » choisie avant la suture, elles ressentent souvent cette intervention comme une « *mutilation* » ou une « *punition* », compte tenu des conditions de solitude psychologique dans lesquelles l'hyménographie a été effectuée. Souvent réalisée en moins d'une heure et sous anesthésie locale, elle coûte entre 700 et 3000 euros. Quoi qu'il en soit, plusieurs de ces jeunes femmes insistent sur la

violence physique et symbolique de cette intervention « esthétique », la seule capable de lever le doute concernant le sérieux de leur conduite. Telle est supposée être l'efficacité symbolique du rite de passage médicalisé, pensé et pratiqué comme preuve irréfutable, quasiment « scientifique », d'une pureté qui n'admet pas de relativisation ni de contestation. D'autant plus évidente que plus médicalisée, cette pureté représente, aux yeux des jeunes femmes qui y ont recours, une référence fondamentale de leur future vie conjugale.

Ces jeunes filles « recousues » réinscrivent leur corps opéré dans un ordre éthique, par le recours à une hyménorrhaphie nécessitant l'anesthésie dans des structures de soins censées garantir l'hygiène de la procédure. Certains professionnels de santé participent à la fabrication d'un corps socialement altéré fonctionnant comme un « *beau corps purifié* », purifié au regard des catégories de jugement propres aux groupes minoritaires. Par ailleurs, la recherche d'anonymat caractérisant les pratiques de maintien et de reconstitution de la virginité se retrouve dans l'information circulant à ce propos, notamment dans le cadre des *clavardages* sur Internet. Dans ces messages échangés dans les *forum*, de nombreuses jeunes femmes « *déjà passées par là* » donnent des conseils à celles qui en font la requête, afin que soit mené à bien le rituel de la première nuit de noces. Par ailleurs, en voulant « *se protéger* » en affichant leur « *orthodoxie de bonne musulmane* », certaines veulent éviter l'exposition du drap taché du sang de la jeune épousée. Pour les jeunes filles ayant eu recours à l'hyménorrhaphie, la médicalisation d'une pureté féminine reconstruite est l'objet d'un secret, qui doit demeurer tel si l'on veut se protéger efficacement et protéger en même temps l'image du groupe. Encore aujourd'hui, le débat public sur ce type de sujet demeure très limité, même si certains problèmes reviennent

régulièrement sur le tapis médiatique, selon la même rhétorique accusatrice (barbarie, archaïsme) avec la publication sporadique d'articles dans la presse quotidienne et hebdomadaire⁴⁶, ainsi que d'ouvrages qui se bornent à lier la condamnation de ces pratiques patriarcales à celle des communautarismes religieux en France⁴⁷.

Conclusion

Par une mise en miroir de différents espaces de légitimation, tels que la mosquée et l'hôpital notamment, ainsi que des logiques d'action qui leur sont associées, nous avons tenté de saisir différentes manières (collectives ou individuelles) de mobiliser des appartenances marquées du sceau des catégorisations souvent négatives qui affectent individus ou groupes minorisés en France. Les tactiques ayant trait au corps musulman témoignent de l'hétérogénéité des populations « musulmanes » en France. Ce détour par les relations inter-minoritaires nous semble éclairer les relations entre « autochtones » et « allogènes musulmans », les diverses « stratégies d'identification »⁴⁸ ainsi que les tensions caractéristiques de la communication entre les individus et les groupes.

⁴⁶ En effet, les titres de plusieurs articles parus dans la presse française entre 2007 et 2008 montrent une interrogation répétée autour des pratiques gynécologiques et des requêtes de maintes jeunes femmes d'ascendance nord-africaine : « Dilemme face aux demandes de certificats de virginité », *Le Monde* (27/1/2007) ; « Celles qui se refont une virginité à l'hôpital », *Le Figaro* (30/1/2007) et « Vierge à tout prix », *Le Nouvel Observateur* (15/3/2007), « Mon hymen, son honneur », *Le Monde* (20/6/2008).

⁴⁷ Caroline Fourest, *La dernière utopie. Menaces sur l'universalisme*. Paris, Grasset, 2009, pp. 215-219.

⁴⁸ M. Giraud, « La créolité : une rupture en trompe-l'œil », *Cahiers d'Etudes Africaines*, n° 4, vol. 37, 1997.

Entre l'affichage public et collectif de l'islam de quelques sans-papiers dans l'institution religieuse (mosquée) et la construction élective d'une pureté qui peut aller jusqu'au recours à l'institution médicale (hyménorrhaphie), on voit bien qu'il y a une grande distance, que donc la source de légitimation de ces musulmans *en/de France* n'a pas le même sens ni les mêmes enjeux en termes d'appartenance. Ces deux sources différentes de légitimation de l'agir montrent les tensions propres au jeu de catégorisations entre musulmans *en* France et musulmans *de* France. Alors que des militants musulmans sans-papiers passent par des institutions musulmanes pour s'adresser en réalité aux pouvoirs publics français et interagir avec la société civile, les musulmanes immigrées en France, tout comme leurs descendantes, doivent se positionner d'une manière ou d'une autre à l'égard d'une pureté corporelle et spirituelle. Celle-ci est au cœur de la reproduction biologique, culturelle et religieuse de leur groupe⁴⁹ et s'inscrit dans des rapports de sexage⁵⁰ qui ne sont d'ailleurs pas le lot des seuls musulmans. Toutefois, face à une appropriation masculine de la religion, la pureté des musulmanes implique différents choix dont il a été impossible ici de restituer la multiplicité ainsi que l'agentivité (*agency*)⁵¹. Cette structuration androcentrique interne aux musulmans n'est pas entièrement coupée des représentations et des jeux catégoriels existant dans le reste de la société française. Au reste, dans la mesure où elles peuvent paraître comme des formes d'hypocrisie, les pratiques de pureté interrogent la place symbolique assignée à, mais aussi assumée ou contournée par des femmes

⁴⁹ D. Juteau, *L'ethnicité et ses frontières*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1999.

⁵⁰ Ce terme se réfère à l'appropriation collective des femmes par les hommes.

⁵¹ Cette notion se réfère à la fois à la réflexivité, au pouvoir d'agir sur soi et sur autrui qu'ont les acteurs sociaux.

socialement ethnicisées, souvent obligées d'accepter leur subordination parmi les leurs pour ne pas risquer d'apparaître, aux yeux de ceux-ci comme à ceux des étrangers, comme traîtres à leur propre groupe.