

Se mobiliser *pour* et *par* les morts : une ethnographie de la gestion transnationale de la mort des migrants sénégalais en Europe

Par Félicien de HEUSCH

Thèse de doctorat en vue de l'obtention du grade de
Docteur en sciences politiques et sociales à l'Université de Liège
Année académique 2023-2024

Thèse dirigée par :

Jean-Michel, LAFLEUR, Directeur adjoint du Centre d'Études de l'Ethnicité et des Migrations et
Maître de Recherches du FRS-FNRS (Université de Liège, CEDEM)

Membres du jury :

Françoise LESTAGE, Professeur Émérite (Université Paris Cité – URMIS)

Aly TANDIAN, Professeur Titulaire des Universités, CAMES
Directeur du Laboratoire d'Études et Recherches sur le Genre, l'Environnement, la Religion et
les Migrations (Université Gaston Berger de Saint-Louis, GERM)

Thomas LACROIX, Chargé de recherche CNRS
(SciencesPo Centre de Recherches Internationales)

Elsa MESCOLI, Chargée de cours (Université de Liège, CEDEM, LASC)

Biographie

Félicien de Heusch a réalisé son doctorat au Centre d'Études de l'Ethnicité et des Migrations (CEDEM) à l'Université de Liège, en Belgique. Auparavant, il a effectué un Double Master en *Immigration Studies* à l'Université Pompeu Fabra (UPF, Barcelone) et à l'Université de Liège, ainsi qu'une Licence en Anthropologie à l'Université Nationale de Córdoba (UNC), en Argentine. Il a participé au projet financé par le Conseil Européen de la Recherche "*Migration, Transnationalism and Social Protection in (post-) crisis Europe*" (MiTSoPro). Il a reçu une bourse de recherche postdoctorale Fulbright pour un séjour à l'Université de Californie (UCLA), à Los Angeles, aux États-Unis. Ses axes de recherche incluent la mort, la protection sociale, le transnationalisme, la migration sénégalaise et haïtienne, la vente ambulante et les mouvements sociaux. Il a mené des recherches ethnographiques en Belgique, en Espagne, au Sénégal, au Brésil et en Argentine. Ses travaux ont été publiés auprès de la Revue Européenne des Migrations Internationales, des Éditions Petra, de l'*International Journal of Qualitative Methods*, d'*Interventions*, d'*AmeriQuests* et dans des formats extra-académiques auprès des ONG Eclasio et GISTI.

Contact : fdeheusch@uliege.be /
felicien.dh@gmail.com



(EN) This thesis was conducted in the framework of the project "Migration, Transnationalism and Social Protection in (post-) crisis Europe". This project has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under grant agreement No 680014.

Résumé

Cette thèse de doctorat s'intéresse à la manière dont les morts mobilisent les vivants, mais aussi à la façon dont les vivants mobilisent et administrent les morts. Elle examine les interprétations multiples qui sont données aux morts, ces morts qui dérangent particulièrement les vivants. C'est le cas de la mort en migration, surtout lorsqu'elle est provoquée dans des conditions violentes. La recherche a pour objectif d'explorer la diversité des formes d'engagement transnational autour de la mort de migrants sénégalais en Europe. En partant de la pratique du rapatriement des corps et de la gestion des pensions de survie, la thèse se construit autour d'une question principale : comment les vivants s'organisent-ils et négocient-ils face à la mort de migrants sénégalais en Europe ? Pour répondre à cette question, ce travail repose sur une ethnographie multi-située (Marcus, 1995 ; Falzon, 2016) conduite entre octobre 2018 et septembre 2021, au sein de quinze villes de Belgique, d'Espagne et du Sénégal et par le biais de l'observation participante, de 75 entretiens semi directifs et de l'ethnographie virtuelle. Mobilisant la littérature autour de la mort en migration (entre autres, Chaïb, 2000, Lestage, 2012, Kobelinsky 2021a), des légitimités, de l'économie morale (entre autres, Thompson, 1971 ; Nachi, 2015 ; Lacroix, 2019), de la protection sociale transnationale (entre autres, Yeates, 2008, Amelina et al 2012, Lafleur et Vintila, 2020 a, b, c) et proposant à mon tour une nouvelle approche conceptuelle, l'argument principal que défend cette thèse est que différents acteurs se mobilisent à différentes échelles *pour* et *par* les morts en migration. C'est-à-dire pour octroyer, contrôler et accéder aux ressources économiques, politiques et morales propres à la gestion du rapatriement des corps et des pensions de survie. Les principales notions qui guident cette thèse et appuient mon argument sont celles d'économie morale thanatique transnationale, d'autorité thanatique transnationale, de *très* mauvaise mort en migration et de protection sociale transnationale *post mortem*. La thèse est divisée en six chapitres, dont un théorique (I), un méthodologique (II) et quatre chapitres empiriques. Ceux-ci permettent, tour à tour, de répondre aux questions de recherche spécifiques, à la lumière de l'approche conceptuelle adoptée. Ces chapitres s'organisent autour des différentes temporalités liées aux pratiques analysées. On suivra d'abord la gestion transnationale du rapatriement des corps depuis l'Europe (III et IV), pour ensuite aborder, après la mort et au Sénégal, l'administration de l'arrivée des dépouilles (V) et finalement, la gestion transnationale des pensions de survie (VI). La thèse se termine par des conclusions générales, certaines annexes et la bibliographie.

Mots-clés : rapatriement des corps, pensions de survie, économie morale, migrants sénégalais, Europe

Abstract (English)

This doctoral thesis focuses on how the dead mobilize the living, but also how the living mobilize and administer the dead. It is interested in the multiple interpretations that are given to the deaths, those deaths that particularly disturb the living. This is the case of death in migration, especially when it is caused in violent conditions. The research aims to explore the forms of transnational engagement around the death of Senegalese migrants in Europe. Starting from the repatriation of bodies and the management of survivors' pensions, the thesis asks the main question: how do the living organize and negotiate when faced with the death of Senegalese migrants in Europe? To answer these questions, this work is based on a multi-sited ethnography (Marcus, 1995; Falzon, 2016) conducted between October 2018 and September 2021, among fifteen cities in Belgium, Spain and Senegal and through participant observation, 75 semi-structured interviews and a virtual ethnography. Utilizing the literature touching upon death in migration (among others, Chaïb, 2000, Lestage, 2012, Kobelinsky 2021a), legitimacy, moral economy (among others, Thompson, 1971; Nachi, 2015; Lacroix, 2019), transnational social protection (among others, Yeates, 2008, Amelina et al 2012, Lafleur and Vintila, 2020 a, b, c), I propose, in turn, a new conceptual approach. The main argument defended in this thesis is that different actors mobilize at different scales *for* and *through* deaths in migration. That is to say, to grant, control and access the economic, political and moral resources necessary to managing the repatriation of bodies and survivors' pensions. The main concepts that guide this thesis and support my argument are those of transnational thanatic moral economy, transnational thanatic authority, *very* bad death in migration and *post-mortem* transnational social protection. The thesis is divided into six chapters: one theoretical (I), one methodological (II) and four empirical. These make it possible, in turn, to answer specific research questions, in the light of the conceptual approach adopted. They are organized from the forms of temporalities linked to the practices followed. We will first follow the transnational management of the repatriation of bodies from Europe (III and IV), then address, after death and in Senegal, the administration of the arrival of remains (V) and finally, the transnational management of survivors' pensions (VI). The thesis culminates with general conclusions, some appendices and the bibliography.

Key words: body repatriation, survivors' pensions, moral economy, Senegalese migrants, Europe

Resumen (español)

Esta tesis doctoral examina el modo en que los muertos movilizan a los vivos, así como la forma en que los vivos movilizan y administran a los muertos. Examina las múltiples interpretaciones que se dan a las muertes, estas muertes que resultan particularmente perturbadoras para los vivos. Es el caso de la muerte durante la migración, principalmente cuando se produce en condiciones violentas. El objetivo de esta investigación es explorar la diversidad de formas de implicación transnacional en torno a la muerte de migrantes senegaleses en Europa. Partiendo de la práctica de la repatriación de cuerpos y de la gestión de las pensiones de supervivencia, la tesis plantea la pregunta principal: ¿Cómo, se organizan y negocian los vivos con respecto a la muerte de los migrantes senegaleses en Europa? Para responder a tal pregunta, este trabajo centra su análisis en una etnografía multisituada (Marcus, 1995; Falzon, 2016) realizada entre octubre de 2018 y septiembre de 2021, en quince ciudades de Bélgica, España y Senegal y mediante la observación participante, 75 entrevistas semiestructuradas y la etnografía virtual. Movilizando la literatura sobre la muerte en la migración (entre otros, Chaïb, 2000, Lestage, 2012, Kobelinsky 2021a), las legitimidades, la economía moral (entre otros, Thompson, 1971; Nachi, 2015; Lacroix, 2019), la protección social transnacional (entre otros, Yeates, 2008, Amelina et al 2012, Lafleur y Vintila, 2020 a, b, c) y proponiendo a su vez un nuevo enfoque conceptual, el principal argumento que defiende esta tesis es que diferentes actores se movilizan a diferentes escalas *para y por* los muertos en la migración. Es decir, para otorgar, controlar y acceder a los recursos económicos, políticos y morales necesarios para gestionar la repatriación de los cuerpos y de las pensiones de supervivencia. Las principales nociones que guían esta tesis y sustentan mi argumentación son las de economía moral tanática transnacional, autoridad tanática transnacional, *muy mala muerte* en la migración y protección social transnacional *post mortem*. La tesis se divide en seis capítulos: uno teórico (I), uno metodológico (II) y cuatro empíricos. Éstos, a su vez, abordan las preguntas específicas de la investigación a la luz del enfoque conceptual adoptado. Se organizan según las distintas temporalidades vinculadas a las prácticas analizadas. Se trata en primer lugar de la gestión transnacional de la repatriación de los cuerpos desde Europa (III y IV), y después, de la administración de la llegada de los restos mortales a Senegal (V). La última etapa consiste en la gestión transnacional de las pensiones de supervivencia (VI). La tesis cierra con unas conclusiones generales, algunos apéndices y una bibliografía.

Palabras claves: repatriación de cuerpos, pensiones de supervivencia, economía moral, migrantes senegaleses, Europa

Remerciements

Cette thèse est avant tout une merveilleuse aventure collective et transnationale. Elle a réuni, sur l'espace de cinq ans, une quarantaine de collègues spécialistes, une centaine de participants à la recherche entre la Belgique, l'Espagne et le Sénégal, d'innombrables discussions entre amis et le support de ma famille. Sans toutes ces personnes, cette thèse n'existerait pas. C'est pourquoi je tiens ici à les remercier, le plus fidèlement possible, sans faire l'économie de ce qu'elles ont représenté pour moi durant ces cinq dernières années.

Je tiens d'abord à remercier mon directeur de thèse, Jean-Michel Lafleur, pour m'avoir fait confiance et m'avoir accompagné tout au long de cette aventure, guidant chaque étape de la thèse avec attention, clairvoyance et bienveillance ; tu as été un directeur formidable ! Ma profonde reconnaissance va également au projet MiTSoPro, financé par le programme Horizon 2020 du Conseil Européen de la Recherche. Ce projet a constitué la base collective et économique qui a permis la réalisation de cette thèse dans des conditions optimales. Parmi mes collègues, je tiens à remercier particulièrement Carole Wenger, pour avoir été ma plus proche conseillère et confidente à chaque instant, merci infiniment camarade ! Je tiens aussi à remercier vivement Daniela Vintila pour son coaching, sa complicité et sa bonne humeur tout au long de ce parcours, ainsi que Angeliki Konstantinidou pour son humour. Elles m'ont toutes les deux appris énormément sur les méandres des politiques publiques et les approches quantitatives. Merci infiniment aussi à Simon Gielis et Eréndira Salvador León pour votre aide précieuse et minutieuse de transcription ! *Gracias* !

Je tiens aussi à remercier mes collègues Jérémy Mandin, Alexandra Voivozeanu et Stefan Lipan pour m'avoir accompagné dans cette aventure collective de la « mise au propre » ! Je ne pourrai pas oublier non plus le soutien et la bonhomie de Marco Martiniello et d'Hassan Bousetta, ainsi que le soutien de tous les collègues du CEDEM : Elsa Mescoli, Alice Clarebout, Shannon Gouppy, Yowali Kabamba, Amanda da Silva, Larisa Lara-Guerrero, Sousso Bignandi et tous les autres ! Merci aussi à Marc Poncelet, Mohammed Nachi, Elodie Razy et Benjamin Rubbers pour leurs curiosité et contributions à la réflexion, ainsi qu'à la camaraderie de mes amis du LASC et d'OMER : Faysal Ghorbali, Aimée Rasoamananjarahary, Nolwen Vouiller, Marie Schnitzler et Lorena Ulloa Lizana, merci pour vos sourires et le soleil que vous m'apportez !

Au-delà de ce monde magique et passionnant qu'est la Faculté des Sciences Sociales, perchée sur les collines boisées du Sart-Tilman, je tiens à remercier infiniment et avec amitié mon comité de thèse. Mille mercis à Françoise Lestage de l'Université Paris Diderot pour tes critiques, ton exigence et ta confiance, depuis notre première rencontre à Nanterre et tout au long de cette aventure, merci aussi pour ces belles correspondances que nous avons entretenues, ce fut un grand plaisir et un honneur pour moi ! Je tiens aussi à remercier vivement Aly Tandian de l'Université Gaston Berger, qui m'a généreusement guidé à distance mais aussi à Dakar et à Saint-Louis du Sénégal, m'accueillant au GERM et m'ouvrant de nombreuses pistes et contacts sur le terrain, *jaajef way* !

Je tiens également à remercier tout particulièrement Thomas Lacroix, Bidisha Banerjee, et Judith Misrahi-Barak du projet Thanatic Ethics, qui, entre Oxford et Calcutta, m'ont accueilli à bras ouvert dans leur réseau, m'initiant aux approches littéraires et artistiques autour du sujet étudié. Merci d'avoir contribué à semer les graines du projet de roman graphique à suivre avec Gaspard Njock, que je remercie également pour m'ouvrir à d'autres modes de transmission de ce travail. Je tiens aussi à remercier Carolina Kobelinsky, Juliette Cleuziou, Véronique Petit, Rachid Oulahal, Yumna Masarwa, Valérie Cuzol, Ariadna Solé Arraràs et Jordi Moreras pour leur précieux soutien et accompagnement entre Nanterre, Nice, Oxford, Oslo et Barcelone.

Si tous mes collègues ont représenté une grande famille universitaire ayant permis à ce travail de murir, celui-ci aurait été impossible sans le soutien de tous les participants à la recherche. Toutes ces personnes m'ont octroyé leur confiance, offert leur temps, partagé leurs histoires, leurs douleurs mais aussi leur foi, entre *attaya* et *ceeb bu jën*, *kafe Tuuba* et *ceere*. Vous m'avez enseigné ce qu'est la *teraanga*, la légendaire hospitalité sénégalaise, la beauté des traditions, la force collective de la solidarité et la vie rayonnante malgré la mort. Merci à vous tous !

Parmi la centaine de personnes ayant participé à cette recherche, je tiens tout d'abord à remercier Abdoulaye, qui m'a accompagné à maintes reprises à Bruxelles, guidé parmi les associations de rapatriement des corps, les prières mortuaires, mais aussi les célébrations de la vie que sont les baptêmes et mariages en m'invitant à séjourner dans sa famille à Ourosogui, au Sénégal. Merci finalement d'être venu jusqu'à l'université faire le pont entre la famille universitaire et la famille des participants à la recherche ! *Ajaarama no feewi* ! Je tiens ensuite à remercier particulièrement Abouna, pour m'avoir orienté à Bruxelles et invité dans sa famille à Louga pour

le *Gamou*, je ne voulais plus la quitter. Merci à ta famille transnationale, tes nombreux frères et cousins, à Khadim en particulier, pour m'avoir guidé à Touba parmi les structures de la confrérie mouride. Merci infiniment à Bamba mon ami *baye fall* pour m'avoir amené à Touba la première fois en 2017, puis à Modou pour ton accueil parmi la *daahira* à Bruxelles et ta famille à Touba. Ta famille m'a fait vivre le *Magal* dans toute sa grandeur. Merci infiniment à Dior, à Khadim et à tous les tiens pour m'avoir hébergé, nourri et guidé à maintes reprises à Touba. *Jaajef way* ! Merci aussi à Seex et Guillem pour les cours de wolof, ainsi qu'à Makthar pour son attention et son travail d'interprétariat, qui fut essentiel. À Liège, je remercie infiniment Marième pour son énergie, son élégance, son sourire et pour m'avoir ouvert les portes de sa famille à Thiès. Merci Marième, tu es une source d'optimisme pour tous ! Je ne pourrai pas oublier non plus, entre Liège, Anvers, Namur et Barcelone à Alioune, Pape, Taibou, Ka, Makthar et tant d'autres qui m'ont tant donné.

Entre Bruxelles, Manchester et Thiès, je tiens à remercier toute la famille d'Assane, et en particulier Bath, pour m'avoir accueilli dans votre chagrin et en plein deuil, à Thiès. Vous m'avez reçu comme l'un des vôtres et partagé le moment le plus intense de la recherche. Merci et paix à vous tous. Qu'Assane repose en paix. Merci aussi à Ibou, d'avoir partagé avec moi sa lutte en mémoire de son frère Mor Sylla, à Tarragone. Puisse-t-il reposer en paix et toi aussi, t'apaiser. Ton frère serait fier du combat que tu as mené. Je tiens aussi à te remercier, Alioune, de m'avoir transmis les derniers beaux moments que ta belle-sœur a passé auprès de ta famille avant de décéder. Puisse-t-elle reposer en paix. Merci aussi à tous les défunts et leurs proches qui m'ont autorisé à leur rendre hommage, à reconstituer leurs histoires, souvent tragiques, pour comprendre la vie bourgeonnante malgré leur mort. Puissent-ils tous reposer en paix.

Je remercie également tous les organismes de la société civile et les structures étatiques pour m'avoir fait confiance et reçu dans leurs bureaux entre Bruxelles, Barcelone, Madrid, Dakar et Touba. Merci ainsi vivement à Feddé Jokkeré Endam, à Ashut, aux Syndicats de Vendeurs Ambulants, au Collectif pour le Rapatriement des Corps et à INCA-CGIL, pour m'avoir reçu et expliqué minutieusement votre organisation, vos valeurs et vos luttes. Puissent tous vos efforts porter leurs fruits. Merci aussi à l'ambassade du Sénégal à Bruxelles, à l'ambassade d'Espagne au Sénégal et au Ministère des Affaires étrangères et des Sénégalais de l'Extérieur de m'avoir permis de cheminer dans vos couloirs et bureaux et d'y découvrir la magie de ces îlots consulaires et ethnographiques. Merci aux mairies de Dakar, de Yoff, de Touba, au personnel des cimetières du *Bakhyia* de Yoff et du *Bakhyia* de Touba de m'avoir montré toute la vie quotidienne, administrative

et rituelle opérant autour de la mort. Bravo pour votre engagement envers les morts, mais aussi envers les vivants.

Finalement, je tiens à remercier tous mes proches qui ont accompagné et supporté cette étape et tous mes moments de passion, de doute, de remise en question, de stress et d'épreuves dans cette étape de vie qui fut souvent belle, stimulante et rayonnante mais aussi difficile.

Tout d'abord, ma famille qui m'a transmis amour et soutien tout au long de ma vie et durant cette étape de thèse. Merci Maman pour ton amour infini, merci de suivre mes raisonnements et formulations en « frangnois » jusque dans les révisions de la thèse, et merci pour tout ce que tu m'as transmis. Merci à toi Papa de m'avoir appris à aller vers les autres, à rire dans la rue avec des inconnus et à cultiver la joie de vivre. Merci à ma grand-mère Marie, toi qui a vécu une grande expérience ethnographique il y a 70 ans et qui continue à suivre, dans les moindres détails, la recherche que j'ai menée à mon tour bien plus tard. Merci à mon grand-père Luc, de m'avoir transmis cette passion pour l'anthropologie et de continuer à vivre parmi nous. Merci à toi Arthur pour ton intérêt indéfectible envers mes projets et ta présence comme grand frère. Merci à mes tantes Martine et Anne d'avoir contribué aux révisions de la thèse, merci à Chon de m'avoir « sapé » et accompagné le jour de mon entretien d'embauche, et à tous, Fanny, Julie, Luca, François, Jean-Claude, Marcelline, Maurice, Arnaud, Quentin, Nathalie, Sandrine, Zeina, Sarah, Fabien, Milan, Keylan, Nino, Théo, ainsi qu'à ma grand-mère Mamy et mon grand-père Papy qui nous ont quittés, de m'offrir tous ensemble un merveilleux foyer d'amour familial. Merci à ma chère et tendre compagne Lizeth d'être entrée dans ma vie alors que j'entamais le début de la rédaction de cette thèse. Merci pour ta curiosité infinie envers ce monde mystérieux qu'est la recherche, heureusement que tu es là ! Même docteur je serais incapable de soigner les gens comme tu le fais, toi, avec tant de dévouement pour les autres. *¡Gracias por todo y por lo mejor que se anuncia!*

Merci à tous mes amis qui m'ont fait sourire, rire et danser tout au long de cette aventure. Merci à toi Alicia de m'accompagner et de connaître si bien toutes mes facettes ! Merci à Sacha de me transmettre ton esprit bâtisseur depuis l'adolescence. Merci à Sol, Agus et Emilio de m'avoir permis de tisser des ponts entre l'Argentine, l'Espagne et la Belgique, *gracias queridos* ! Merci à tous mes amis de la Capoeira à Bruxelles, mais aussi à Dakar, de me faire quitter mon ordinateur et danser, *jingar, jogar*, chanter et sortir de ma bulle de recherche. *Obrigado companheiros* !

Merci à tous mes autres amis, entre Liège, Bruxelles, Barcelone, Dakar, São Paulo et Córdoba de me rendre présent parmi vous malgré les milliers de kilomètres qui nous séparent !

Merci finalement à la vie, *Pachamama*, *Aduna*, de m'offrir le privilège de circuler librement et de n'avoir jamais manqué de rien. Merci de m'avoir permis d'étudier, d'apprendre la valeur de la diversité humaine et à partager ici les fruits de cette passion pour la vie, la force des collectifs et des traditions.

Table des matières

INTRODUCTION.....	15
1. La mort du migrant dans la foule	16
2. Questions de recherche, démarche et conceptualisation.....	21
3. Plan des chapitres.....	25
CHAPITRE I : SE MOBILISER POUR ET PAR LES TRÈS MAUVAISES MORTS EN MIGRATION ET PROTÉGER LES SURVIVANTS	30
1. La très mauvaise mort en migration	32
1.1. La mort est au pluriel.....	32
1.2. La très mauvaise mort du migrant.....	37
1.2.1. La très mauvaise mort du migrant aux frontières de l'Europe.....	38
1.2.2. La mort violente du précarier migrant en Europe.....	41
1.3. Le rapatriement des corps, une réponse face à la mort en migration	43
1.3.1. Dimension rituelle et identitaire.....	47
1.3.2. Dimension économique.....	49
1.3.3. Dimension politique.....	51
1.3.4. Dimension morale.....	53
2. Se mobiliser pour et par les morts en migration	55
2.1. Des légitimités pour mobiliser les morts en migration.....	55
2.2. L'économie morale de la mort en migration	57
2.3. Mort et cohésion sociale.....	60
2.4. Les morts, des objets politiques disputés	62
2.5. Morts et mobilisations politiques des migrants	65
3. Une protection sociale transnationale <i>post mortem</i>	68
3.1. Transnationalisme et migration	68
3.2. Transnationalisme politique et <i>diaspora policies</i>	71
3.3. Des infrastructures de protection sociale transnationale	74
3.4. Une protection sociale transnationale <i>post mortem</i>	80
CHAPITRE II : CONSTRUIRE L'APPROCHE MULTI-SITUÉE, ÉTHIQUE ET RÉFLEXIVE..	82
1. Appropriation d'un sujet qui dérange.....	83
1.1. « Mais... pourquoi as-tu choisi ce sujet ? C'est quand même un peu sensible... ».....	83
1.2. Suivre « leurs morts » et me rapprocher « des miens ».....	84

2.	Suivre les personnes, les corps et les pensions de survie	86
2.1.	Bruxelles, Madrid, Dakar : un même territoire circulaire.....	86
2.1.1.	<i>Une ethnographie multi-située</i>	86
2.1.2.	<i>Caractérisation et délimitation des cas d'étude</i>	94
2.1.3.	<i>Temps, matérialités et déroulement de l'expérience de la recherche</i>	102
2.1.4.	<i>La pandémie de la Covid-19</i>	105
2.2.	Échantillon et techniques.....	108
2.2.1.	<i>Acteurs et participants à la recherche</i>	108
2.2.2.	<i>Observation participante</i>	111
2.2.3.	<i>Espaces clés d'observation participante</i>	114
2.2.4.	<i>Entretiens</i>	117
2.2.5.	<i>Ethnographie en ligne et données documentaires</i>	120
2.2.6.	<i>Photographie</i>	122
2.2.7.	<i>Les affaires de morts violentes</i>	123
3.	Vers une négociation continue de l'entrée, du déroulement et de la sortie du terrain	125
3.1.	« Envoie-nous ton CV et une lettre de recommandation ».....	128
3.2.	« Tu m'as laissé ! » : pratiquer la cordialité des relations à travers le prisme du coutumier.	133
3.3.	Apprendre à recevoir et à donner	134

CHAPITRE III : RENÉGOCIER L'ÉCONOMIE MORALE DU RAPATRIEMENT DES CORPS DEPUIS L'EUROPE..... 136

1.	La gestion de la mort par le biais de l'autorité morale villageoise	139
1.1.	Le fait associatif en migration : « on a toujours le regard de l'autre côté »	139
1.1.1.	<i>Construction du paysage associatif en Europe autour de la mort</i>	139
1.1.2.	<i>Une méfiance face aux assurances privées et aux autorités consulaires</i>	145
1.2.	Entre solidarité et obligations morales : « si je ne donne pas, qui va donner pour moi ? »... 150	
1.2.1.	<i>Les « quêtes » : une solidarité à échelle multiple</i>	150
1.2.2.	<i>La place du religieux et de l'ethnie dans la gestion de la solidarité</i>	152
1.2.3.	<i>Une division genrée de la gestion de la solidarité autour de la mort</i>	156
1.2.4.	<i>Les limites de la solidarité autour de la mort</i>	160
2.	Une redéfinition de l'économie morale du rapatriement des corps	163
2.1.	Les associations « établies » : d'une autorité morale villageoise à l'outil ASBL	164
2.1.1.	<i>Vers une consolidation des caisses du Sud du Sénégal en Espagne</i>	164
2.1.2.	<i>Endosser la responsabilité d'une ASBL en Belgique, un outil à double tranchant</i> 166	
2.2.	Les associations émergentes à portée fédératrice : dépasser l'autorité morale ethnique et villageoise.....	173
3.	D'une « sensibilité » consulaire vers un service privé	178
3.1.	La « caisse de secours et assistance » du MAESE	178

3.1.1.	« Rapatrier ou ne pas rapatrier, that is the question ».....	178
3.1.2.	« On préfère rapatrier les cerveaux...».....	181
3.2.	L'éthique thanatique, une source de profit : pompes funèbres et assurances.....	183
3.2.1.	« Prévoir » : des courtiers mobilisant différentes infrastructures de PST.....	184
4.	Conclusions	191

CHAPITRE IV : LA TRÈS MAUVAISE MORT, UN CATALYSEUR D'ENGAGEMENT POLITIQUE

1.	La très mauvaise mort du précaire migrant en Europe du Sud : une mort-emblème	197
1.1.	« Ce qui a causé sa mort, c'est la même chose qui arrive aux autres » : violences structurelles	198
1.2.	« Mame Mbaye appartient à tous » : La très mauvaise mort du <i>mantero</i>	204
1.2.1.	<i>Naissances militantes et cycles de protestations</i>	204
1.2.2.	<i>L'Art, un outil militant en mémoire des morts violentes</i>	209
1.2.3.	« <i>Mor n'est pas Mort</i> » : hommages aux victimes.....	215
1.3.	Conflits de représentation : entre individu et emblème	220
1.3.1.	<i>Le rôle des autorités locales : l'économie morale de la réparation</i>	220
1.3.2.	<i>La protection des autorités consulaires : des « médecins après la mort »</i>	226
1.3.3.	<i>Conflits de représentation en justice</i>	231
2.	Conflits de représentation et gestion des très mauvaises morts en Europe de l'Ouest	235
2.1.	La société civile dictant les modalités des funérailles.....	236
2.1.1.	<i>Empêcher l'incinération en Belgique</i>	236
2.1.2.	<i>Interdire le rapatriement à Touba</i>	240
2.2.	L'État remis en question : la gestion des morts-martyrs de la Covid-19	244
2.2.1.	<i>L'État d'exception en temps de « guerre »</i>	244
2.2.2.	<i>Naissance et victoire du Collectif pour le Rapatriement des Corps</i>	249
2.2.3.	<i>Interpellez votre élu ! : Le plan d'urgence Janaza</i>	260
3.	Conclusions	265

CHAPITRE V : ÊTRE ENTERRÉ DANS LES GRANDES NÉCROPOLES SÉNÉGALAISES ET LES ADMINISTRER.....

1.	Entre la gestion privée de l'arrivée des corps et l'attente des familles transnationales	269
1.1.	L'arrivée du corps : manipulation par le service de fret.....	269
1.2.	L'attente du corps par la famille.....	276
2.	La gestion publique du cimetière <i>Bakhiya</i> de Yoff	285

2.1.	Le cimetière, son administration, les enterrements	285
2.2.	« <i>Corbillard de Yoff ! Corbillard de Yoff !</i> »	291
2.3.	Enterrer en contexte de crise sanitaire	294
3.	Être enterré au cimetière <i>Bakhiya</i> de Touba : une gestion religieuse	302
3.1.	« J'irai à Touba mort ou vif » : construire et être enterré à Touba	302
3.2.	La gestion religieuse du cimetière <i>Bakhiya</i> de Touba	312
4.	Conclusions	326
CHAPITRE VI : UNE PST <i>POST MORTEM</i> : LE CAS DES PENSIONS DE SURVIE		328
1.	« <i>Les hommes passent, les institutions demandent</i> » : Accords Bilatéraux de Sécurité Sociale et pensions de survie	331
1.1.	Négocier le contrôle migratoire par le prisme des accords bilatéraux	334
1.2.	L'absence d'ABSS comme incitant à l'organisation civile	340
2.	Accéder aux pensions de survie au Sénégal	346
2.1.	Faire acte de (sur)vie face aux autorités espagnoles à Dakar	346
2.1.1.	« <i>Comme ça ils savent que Ablaye est vivant... tous les jours !</i> » : La gestion des pensions de vieillesse	347
2.1.2.	<i>Les pensions de survie</i>	351
2.2.	La gestion syndicale italienne entre Dakar et Touba	358
2.2.1.	<i>Osciller entre tradition syndicale et publique dans la gestion de la PST au Sénégal</i> ...	358
2.2.2.	<i>Le bureau de Dakar : une infrastructure de PST totale des familles de migrants</i>	365
2.2.3.	<i>Accéder, se représenter et partager la pension de survie en contexte de polygamie</i>	370
3.	Conclusions	378
CONCLUSIONS GÉNÉRALES		381
Annexes		390
1.	Abréviations	390
2.	Lexique	391
2.1.	Termes en espagnol	391
2.2.	Termes en arabe	391
2.3.	Termes en wolof	392
3.	Liste des participants à la recherche	393
Bibliographie et références		395

INTRODUCTION

*« Les morts ne sont pas morts
Les morts ne sont pas morts
Écoute plus souvent
Les choses que les êtres,
La voix du feu s'entend
Entends la voix de l'eau
Écoute dans le vent
Le buisson en sanglot :
C'est le souffle des ancêtres.*

*Ceux qui sont morts ne sont jamais
partis
Ils sont dans l'ombre qui s'éclaire
Et dans l'ombre qui s'épaissit,
Les morts ne sont pas sous la terre
Ils sont dans l'arbre qui frémit,
Ils sont dans le bois qui gémit,
Ils sont dans l'eau qui coule,
Ils sont dans l'eau qui dort,
Ils sont dans la case, ils sont dans la
foule
Les morts ne sont pas morts [...]. »*

Birago Diop, 1947

Le célèbre poème de Birago Diop (1961 [1947]), poète sénégalais, conte la renaissance des morts à travers les éléments (l'eau, le feu, le vent) et les êtres vivants (les plantes, les hommes). Le poète insiste : « Les morts ne sont pas morts », au-delà de leur mort physique, ils semblent donc persister. Le statut indéterminé des défunts laisse ainsi le champ à de multiples interprétations possibles : « si les morts ne sont pas morts, c'est donc qu'ils conservent par-delà leur trépas un lien avec la communauté des vivants. Mais c'est aussi qu'ils interviennent activement dans leurs affaires, pour le meilleur ou pour le pire. » (Bonhomme, 2008, p. 2). La nature de ce lien va alors souvent dépendre de la façon dont les vivants vont assurer ou non la « bonne mort » (Thomas, 1975) du défunt, lui permettre d'accéder ou non au statut d'ancêtre et s'attirer par conséquent ses faveurs ou bien son courroux. Dans beaucoup de sociétés, la mort ne représente ainsi pas une finitude, mais un passage vers un nouveau cycle de vie.

1. La mort du migrant dans la foule

Cette thèse de doctorat s'intéresse à la manière dont les morts mobilisent les vivants, mais aussi à la façon dont les vivants mobilisent les morts. Elle s'intéresse aux interprétations multiples qui sont données aux morts, et en particulier aux *très* mauvaises morts¹, celles qui dérangent particulièrement les vivants. C'est le cas de la mort en migration², surtout lorsqu'elle est provoquée

¹ Afin de ne pas alourdir la lecture et comme son usage s'avérera transversal à la thèse, je décide d'utiliser à partir d'ici sans guillemets les principales notions qui guideront la recherche, comme celles de « bonne » et de « mauvaise » mort (Thomas, 1975). L'usage que je ferai de ces notions à travers l'idée de *très* mauvaise mort n'est pas celui d'un jugement de valeur et sera problématisé plus loin dans cette section. Ces catégories seront aussi discutées plus en détail dans le chapitre théorique.

² J'utiliserai dans cette thèse généralement le terme migration, ou migrant(s), en suivant la proposition de Sayad (1991) considérant le migrant comme un acteur étant à la fois immigré « ici », et émigré « là-bas » : émigration et immigration constituant ainsi deux facettes du même processus. J'utiliserai cependant les termes spécifiques immigration, émigration, immigré et émigré lorsque je ferai spécifiquement référence à un contexte ou un autre, par exemple dans le cas de l'analyse des politiques des États vis-à-vis de leurs ressortissants à l'étranger (*diaspora policies*).

dans des conditions violentes. Comme le suggère Birago Diop, les morts se retrouvent alors souvent dans la foule.

Ce fut le cas de Mame Mbaye³. Mame Mbaye était sénégalais, il avait 35 ans ; il est arrivé en Espagne comme beaucoup de *manteros*⁴ par voie « irrégulière »⁵, en pirogue. Il était membre du Syndicat des *Manteros* de Madrid. Il travaillait dans les rues du centre de Madrid où il fut poursuivi le 15 mars 2018 par les forces de l'ordre, jusqu'au quartier de Lavapiés, avant de s'évanouir et de décéder subitement d'un arrêt cardio-respiratoire. S'agissant d'un quartier interculturel à forte implication associative du voisinage, les rues de Lavapiés se remplirent alors de manifestants dénonçant comme cause du décès la brutalité policière et ses descentes régulières contre les *manteros*. Au fil de la soirée, les manifestations prirent de l'ampleur, les manifestants barricadant certaines rues en brûlant des palettes de bois, tandis que les forces de police antiémeute réprimaient sévèrement les manifestants. Des manifestations eurent également lieu dans les autres grandes villes du pays. Le lendemain des événements, les autorités consulaires sénégalaises se rendirent à Lavapiés pour constater la situation. Elles furent huées par leurs ressortissants qui leur jetèrent des pierres.

Marchant dans les rues de Lavapiés en mai 2018, j'y ai vu une grande banderole affichée depuis les balcons de la Place Nelson Mandela, appelant à la collecte de dons. Ceux-ci ont permis de rapatrier le corps de Mame Mbaye en banlieue dakaroise. Face à l'arrivée de dons venus des quatre coins de l'Espagne, du Sénégal et de la diaspora, le syndicat organisa la collecte, avec les autres associations sénégalaises, à Madrid. Le surplus des dons a été envoyé à la famille de la victime. En plus des propositions de la mairie de Madrid de payer pour le rapatriement du corps de Mame Mbaye, l'ex maire aurait promis d'aider la famille de la victime, restée au Sénégal, mais sa promesse d'octroyer un visa au frère du défunt resta sans résultat. Finalement, l'*Audiencia*

³ Je discuterai dans le chapitre II (section 2.2.7) de mon choix d'inclure le nom des défunts tels quels.

⁴ Sauf en cas d'emphase de certaines notions en français, les termes apparaissant en italique sont issus de langues étrangères : principalement l'espagnol et le wolof, mais aussi, pour certaines notions, l'anglais. Une traduction suivra ces mots et un lexique se trouve à la fin de la thèse. *Manteros* est un terme utilisé en Espagne pour désigner les vendeurs ambulants sénégalais (*mantero* au singulier), dérivé du terme *top-manta*, ou juste *manta*, désignant l'activité de vente et le tissu utilisé à cette fin par les *manteros*.

⁵ Ce travail utilisera les catégories « régulier » ou « irrégulier » entre guillemets afin de ne pas inscrire ces catégories dans l'ordre du sens commun, mais au contraire, les considérer en tant que constructions juridiques, politiques et sociales.

Provincial de Madrid, organisme de pouvoir judiciaire local, a statué, un an après le décès de Mame Mbaye, que sa mort aurait été provoquée par des « causes naturelles », et non pas par la police, refusant le recours invoqué par *SOS Racismo Madrid*.

Aujourd'hui, la figure de Mame Mbaye est devenue un emblème de lutte que la société civile madrilène s'est réappropriée. En marchant dans les rues de Lavapiés, on peut voir certains passants portant un tee-shirt à son effigie, une peinture murale représentant le défunt et des affiches avec sa photo collée sur la porte de certains espaces militants. Mame Mbaye est donc omniprésent dans le quartier de Lavapiés, il est représenté sur les murs, sur les t-shirts, il est dans les mémoires des Sénégalais et des autres habitants du quartier : Mame Mbaye n'est pas mort politiquement. « Mor n'est pas mort » non plus, dira aussi le frère de la victime, Mor Sylla, décédé dans des conditions similaires en 2015 à Salou, au Sud de Barcelone. Les morts ne seraient donc pas morts, mais bien présents parmi les vivants, ils sont dans la foule des manifestants, ils sont dans les négociations avec les autorités consulaires et municipales.

En juin 2018, je terminais mon master en *Immigration Studies* entre l'Université Pompeu Fabra de Barcelone et l'Université de Liège. Je réalisais mon mémoire de master sur les récits politiques et les répertoires d'actions mobilisés par un collectif atypique : le Syndicat Populaire des Vendeurs Ambulants de Barcelone. Je m'intéressais alors aux mobilisations menées par le collectif de vendeurs ambulants sénégalais, l'utilisation d'expressions artistiques et le soutien de la société civile catalane. J'ai démontré dans ce travail la capacité du collectif à mobiliser des répertoires d'actions multiples pour renforcer sa lutte et mis en lumière son habilité à formuler des récits portant sur la convergence des luttes anticapitaliste, antiraciste et anticolonialiste. Le syndicat portait ainsi plusieurs voix, dont celle de Mor Sylla. Sa mort a été à l'origine du collectif militant.

C'est dans ce contexte que j'ai appris l'existence du projet ERC « Migration, Transnationalisme et Protection Sociale en Europe de (post) Crise » (MiTSoPro)⁶ et de l'appel à candidature pour une bourse de doctorat au sein du Centre d'Études de l'Ethnicité et des Migrations à l'Université de Liège. Étudiant les pratiques, politiques publiques et stratégies des migrants configurant leur accès à la protection sociale transnationale, ce projet a constitué le cadre de travail collectif ayant mené

⁶ Il s'agit d'un projet qui a été financé par le Conseil Européen de la Recherche et coordonné par le Dr. Jean-Michel Lafleur. Pour plus d'informations : <https://www.migrationwelfare.uliege.be/>

à la présente thèse de doctorat. Mon rôle dans le projet fut ainsi de mener une étude de cas, par le biais de l'ethnographie multi-située auprès d'une population migrante et autour d'une pratique de protection sociale transnationale. Mon travail de mémoire réalisé auprès de la migration sénégalaise en Espagne et le contexte des mobilisations de 2018 autour de la mort de Mame Mbaye m'ont ainsi décidé à esquisser le projet de cette thèse.

Identifiant l'existence en Belgique de trois associations de migrants sénégalais organisées spécifiquement autour du rapatriement des corps, ma réflexion commença à s'articuler autour du déploiement de pratiques de solidarité autour de la mort. Le rapatriement des corps apparaissait alors comme pratique transnationale clé, impliquant différents acteurs (les migrants, leurs familles, la société civile et les autorités consulaires) à travers différents territoires (la Belgique, l'Espagne et le Sénégal). M'appuyant sur la littérature existante autour du rapatriement des corps (entre autres, Chaïb, 2000, Lestage, 2012, Balkan, 2015) et dans le cas sénégalais (Petit, 2002, Solé Arraràs, 2015), je décidais de dépasser le regard identitaire et rituel alors principalement porté sur cette question afin d'approcher le fait social par le prisme de la protection sociale. Ma question de recherche initiale était alors : comment les migrants sénégalais construisent-ils des stratégies de solidarité en cas d'urgence à Bruxelles, Barcelone et au Sénégal ? Par urgence, j'entendais alors la maladie, l'accident et la mort.

Pendant que je commençais mon travail de terrain exploratoire en 2019, d'abord en Belgique, puis en Espagne et au Sénégal, je me rendis vite compte que la notion de solidarité était insuffisante pour appréhender le fait social complexe que représente le rapatriement des corps. En effet, je commençais à réaliser qu'autour des formes d'organisation et de solidarité des migrants, des collectifs militants et des autorités consulaires, apparaissait en fait toute une trame de relations dont la solidarité ne représentait qu'un aspect parmi d'autres. C'était en fait toute une économie morale (Scott, 1971 ; Fassin, 2009 ; Solari, 2018), un ensemble de valeurs, de normes, d'émotions, de codes de conduites et de légitimités qui étaient en jeu par le prisme de la mort.

Les morts violentes et tragiques de Mor Sylla (11/08/2015) et de Mame Mbaye (15/03/2018) en Espagne, cumulées à celles de Mor Diop, Samb Modou (13/12/2011) et Idi Diène (05/03/2018) en Italie et à celles de Marie-Thérèse Coly (26/06/2018) et de Mbaye Wade (18/09/2020) en Belgique constituèrent autant de cas emblématiques de morts de migrants sénégalais qui furent médiatisés et disputés parmi les différents acteurs se mobilisant en leur nom.

Je réalisais alors que certaines morts semblaient déranger les vivants plus que d'autres, les *très* mauvaises morts pouvaient en effet remettre en question l'économie morale agissant entre les morts et les vivants, mais aussi entre les vivants eux-mêmes.

Si le projet MiTSoPro portait initialement sur le contexte d'Europe d'après la crise financière et économique de 2008 et son impact sur l'accès des migrants et leur famille à la protection sociale, une nouvelle crise inattendue est survenue au cours de cette recherche doctorale : la crise sanitaire et économique de la Covid-19. D'un côté, la pandémie a profondément chamboulé le plan de terrain de recherche prévu, mais aussi et plus généralement, la nature des liens sociaux et des déplacements durant deux années consécutives. D'un autre, elle a renforcé l'intérêt de mobiliser l'approche morale du rapatriement des corps, dans un contexte où cette pratique fut temporairement compromise à travers le monde, tout comme le déplacement des vivants. La diaspora sénégalaise se mobilisa ainsi de façon sans précédente pour faire reculer l'État sénégalais dans sa décision d'interdiction du retour desdits « corps covid ». Le temps de la pandémie a alors constitué un moment de suspension, mais aussi un terreau pour de nombreux échanges à distance avec mes collègues, ayant mené à deux publications collectives portant sur l'économie morale des relations États-diasporas (de Heusch, Wenger et Lafleur, 2022), et sur la gouvernance de l'éthique de la recherche (Caeymaex et al., 2023)⁷.

Par ailleurs, l'avant et le pendant de la pandémie ont constitué deux étapes d'observation des modalités de la prise en charge du rapatriement des corps, tant en Europe qu'au Sénégal, par la société civile, les autorités du pays d'origine et le secteur privé. C'est à Dakar que je réalisais fin 2019 qu'une autre pratique de protection sociale était en jeu autour de la mort en migration : celle de la protection *post mortem* de la famille du défunt, bien après sa mort, par le biais des pensions de survie. Les pratiques de l'organisation du rapatriement des corps et de l'accès aux pensions de survie ont ainsi représenté des fenêtres clés pour comprendre comment différents acteurs construisent et négocient, en collaboration, mais aussi en conflit, une économie morale de la mort en migration.

⁷ La thèse mobilisera plusieurs éléments des travaux publiés seul ou avec mes collègues, ceux-ci ayant fait part de leur accord en la matière.

2. Questions de recherche, démarche et conceptualisation

Cette thèse a pour objectif d'explorer la diversité des formes d'engagement transnational autour de la mort de migrants sénégalais en Europe. En partant de la pratique du rapatriement des corps et de la gestion des pensions de survie, la recherche se construit autour d'une question principale : **comment les vivants s'organisent-ils et négocient-ils face à la mort de migrants sénégalais en Europe ?**

En complément de cette question, se dégagent également les questions spécifiques suivantes :

Comment, face à la mort de migrants sénégalais, s'engagent la société civile, les familles de migrants, le secteur marchand et les États⁸ entre solidarité, mobilisation et administration ? Comment cet engagement est-il soutenu, négocié, voire disputé entre ces acteurs ? Pourquoi certaines morts dérangent et mobilisent-elles plus que d'autres ? Comment s'organise la gestion matérielle du rapatriement depuis sa planification en Europe jusqu'à l'enterrement dans les grands cimetières sénégalais ? Comment l'accès des familles des migrants à la protection sociale transnationale *post mortem* est-il négocié via les pensions de survie ?

Pour répondre à ces questions, ce travail se base sur une ethnographie multi située (Marcus, 1995 ; Falzon, 2016) conduite entre octobre 2018 et septembre 2021, parmi quinze villes de Belgique, d'Espagne et du Sénégal et par le biais de l'observation participante de 75 entretiens semi directifs et de l'ethnographie virtuelle. Dans la perspective collective du projet MiTSoPro d'examiner la construction de réseaux de protection sociale transnationale entre différents pays intra et extra européens, nous avons sélectionné comme point de départ pour cette recherche deux terrains d'enquête européens, en tant que pays de résidence des migrants (la Belgique et l'Espagne) et un pays extra européen (le Sénégal), en tant que pays d'origine et de retour des migrants. Le cas de la Belgique constitue un cas d'Europe de l'Ouest représentant une structure associative sénégalaise « établie » et des profils de migrants généralement « favorisés », alors que le cas de l'Espagne représente un cas d'Europe du Sud révélant une structure associative sénégalaise plus récente avec des profils plus « précaires ». On verra au long de cette thèse comment ces contextes divergents structurent différentes réponses autour de la mort en migration. À son tour, le cas sénégalais met

⁸ Ces différents acteurs seront problématisés dans le chapitre II (section 2.2.1).

en lumière la centralité morale des investissements sociaux et économiques des migrants, de leur vivant mais aussi après leur mort.

La migration sénégalaise constitue le principal flux de migration subsaharienne en Europe (Lafleur et Vintila, 2020 c) et représente un fait social de longue date. Datant de l'époque précoloniale, les migrations se sont intensifiées durant l'époque coloniale et à l'indépendance du Sénégal. Les multiples crises des années 1970 (agricoles et financières) ont accentué la migration des travailleurs du fleuve Sénégal en France, en Allemagne mais aussi en Belgique. « Terre d'accueil depuis longtemps, le Sénégal devint un pays de départ vers l'Afrique et la France principalement » observent Tall et Tandian (2011 : 6). S'ensuit une première diversification de destinations migratoires vers l'Espagne et l'Italie entre les années 1980 et 2000. Depuis les années 1990, les restrictions croissantes en matière de visas pour l'Europe de l'Ouest ont entraîné une nette augmentation de la migration « irrégulière » vers l'Europe du Sud et provenant de zones urbaines. Outre l'émigration sénégalaise vers l'Europe et l'émigration intra-africaine, représentant à elle seule la majorité des flux, les destinations se sont diversifiées vers l'Amérique du Nord et du Sud, le Moyen-Orient et l'Extrême Orient. La migration sénégalaise se caractérise ainsi par un grande diversification géographique et l'organisation de réseaux communautaires en pays d'immigration, agissant hors du cadre politique et s'articulant « sous le prisme du confrérique, de l'associationnisme ou de l'ethnique » (Tall et Tandian 2011 : 9)⁹.

L'approche de l'économie morale et de la protection sociale transnationale permet ainsi de révéler la place que prennent les organisations villageoises, ethniques et religieuses comme pourvoyeuses de protection sociale (Boulangier, 2014 ; Dioh, 2020). Elles sont constitutives d'une « territorialité morale transnationale » (Lacroix, 2020) par laquelle les non-migrants maintiennent leur influence morale sur les migrants, tandis que les migrants exercent à leur tour leur autorité sur leurs familles, voisins et co-villageois. Ces acteurs appellent en effet souvent à la réception de transferts de fonds (Hoye, 2021) et au développement de projets entrepris dans les villages d'origine (Tandian, 2005), rappelant ainsi le devoir des migrants envers leur foyer. Les pratiques de circulation des femmes et des enfants des migrants (Grysole, 2018), les retours fréquents lors des fêtes religieuses (Bava,

⁹ D'autres éléments contextuels seront apportés dans les chapitres II et III.

2002) et la contraction de nouveaux mariages sont d'autres expressions de l'influence que les migrants exercent sur leur foyer et les villageois au Sénégal. Touba, la ville sainte des mourides, s'érige ainsi en tant qu'autorité morale (de Heusch et Lacroix, 2023) sur ses fidèles en migration, tandis que ceux-ci réaffirment leur place et *agency* dans les affaires de la cité (Anta Babou, 2021). Parmi ces différentes pratiques transnationales, le choix du pays d'origine comme lieu d'enterrement s'appuie sur un impératif moral visant à éviter le risque de la mauvaise mort en pays d'immigration, c'est-à-dire « la mort au loin », (Petit, 2002), loin des siens et loin des pratiques rituelles dont l'« éthique thanatique » (Banerjee, Misrahi-Barak et Lacroix, 2023) est généralement assurée dans le pays d'origine.

Mobilisant la littérature autour de la mort en migration (entre autres, Chaïb, 2000, Lestage, 2012, Kobelinsky 2021a), des légitimités, de l'économie morale (entre autres, Thompson, 1971 ; Nachi, 2015 ; Lacroix, 2019), de la protection sociale transnationale (entre autres, Yeates, 2008, Amelina et al 2012, Lafleur et Vintila, 2020 a, b, c) et proposant à mon tour une nouvelle approche conceptuelle, l'argument principal défendu dans cette thèse est que différents acteurs se mobilisent à différentes échelles *pour* et *par* les morts en migration. C'est-à-dire pour octroyer, contrôler et accéder aux ressources économiques, politiques et morales propres à la gestion du rapatriement des corps et des pensions de survie. Les principales notions qui guideront cette thèse et appuieront mon argument sont celles d'économie morale thanatique transnationale, d'autorité thanatique transnationale, de *très* mauvaise mort en migration et de protection sociale transnationale *post mortem*.

Je définis l'économie morale thanatique transnationale comme un processus de légitimation de pratiques et représentations économiques, morales, symboliques, associatives et politiques, sous-jacentes à la gestion de la mort en migration. Cette économie implique ainsi la circulation de pratiques, ressources, valeurs, normes et d'émotions à travers les frontières des États, sa particularité étant qu'elle configure le traitement, la mobilité ou encore l'immobilité des dépouilles des migrants. Mon hypothèse est que l'économie morale thanatique transnationale constitue à la fois un moyen répondant à l'obligation morale et économique d'assurer une bonne mort au défunt et un ensemble de ressources pour les vivants. Elle est ainsi corolaire de l'émergence d'autorités thanatiques, définies en tant que figures familiales, associatives, religieuses et politiques s'érigeant comme légitimes dans la négociation des termes de l'économie morale thanatique transnationale.

Ces autorités thanatiques sont donc celles qui se positionnent, collaborent et luttent pour assurer le financement et définir les modalités de la bonne mort du défunt, tout en s'appropriant les ressources symboliques, associatives, religieuses et politiques de cette gestion. J'avance que l'économie morale *post mortem* transnationale constitue, quant à elle, un ensemble de ressources économiques, morales et sociales acquises *a posteriori* des funérailles du défunt.

Inspiré par la notion de mauvaise mort (Thomas, 1975), je définis ensuite la *très* mauvaise mort en migration en tant que mort dont les causes sont provoquées par un élément extérieur et violent (accident, meurtre, épidémie, etc.) qui, couplées à la condition d'éloignement (voire parfois d'absence) du corps vis-à-vis de son pays d'origine (la mauvaise mort en migration), *dérange* et *mobilise* les vivants. L'usage du superlatif « très » renvoie au caractère particulièrement aigu et disruptif de la mauvaise mort. L'emploi du superlatif et des adjectifs « mauvaise » ou « bonne » n'indique pas un choix personnel d'instauration d'un ordre de valeur entre différentes morts, mais plutôt la proposition d'une sorte de baromètre révélant les enjeux moraux que ces morts impliquent pour les vivants. Les causes violentes et les conditions de cette mort remettent ainsi en question l'économie morale thanatique transnationale. La *très* mauvaise mort en migration représente en effet une situation limite, une « épreuve légitime » (Boltanski et Chiapello, 1999 ; Latour & Woolgar, 1979 ; Nachi 2015) et par conséquent, un dilemme moral pour les vivants. Par son caractère, la *très* mauvaise mort provoque un choc de valeurs, d'idées et de principes entre les vivants. Elle catalyse l'engagement moral, économique et politique de différents acteurs, engendrant ainsi des conflits de légitimité supplémentaires. La *très* mauvaise mort, hyper médiatisée, est la mort dont on parle, c'est la mort qui mobilise. Elle semble déranger tout particulièrement car elle encombre les vivants (Jaksic et Fisher, 2021 ; Melenotte, 2021 ; Le Clainche-Piel, 2020) et met en lumière comment la société civile, les États et les familles des victimes s'engagent, souvent en conflit, *pour* les morts. S'engager *pour* les morts, les morts-individus, s'avère cependant révéler un engagement *par*, ou à travers les morts, ceux-ci étant convertis en *affaires* (Boltanski et. al, 2007), c'est-à-dire en morts-emblèmes.

Finalement, je définis la protection sociale transnationale (PST) *post mortem*, comme un ensemble de pratiques et de prestations de protection sociale dont bénéficient les familles de travailleurs émigrés défunts ; la protection étant activée après leurs funérailles. Les conditions de travail du vivant de l'émigré et sa cotisation au système des pensions conditionnent ainsi l'accès à la PST des familles de défunts bien après sa mort. L'ouverture du droit à la PST se fait donc à

travers la mort du migrant et par le biais des pensions de veuf.ve et d'orphelin.e.s. La PST *post mortem* configure ainsi, par la mort, l'accès des familles transnationales à des prestations redéfinissant l'économie morale *post mortem* de celles-ci et représentant une source d'opportunités économiques individuelles et collectives, mais aussi de conflits. La PST *post mortem*, par sa complexité, son opérationnalisation et son contrôle, est supportée par des infrastructures de PST de type consulaire ou syndicale, agissant dans le pays d'origine du défunt auprès des familles bénéficiaires. La PST *post mortem* implique pour les survivants des pratiques administratives complexes, mais aussi une dimension performative : l'acte de survie. Celui-ci constitue un procédé légal généralisé pour l'accès aux pensions et implique une dimension performative et incorporée : on prouve qu'on est en vie par son propre corps.

3. Plan des chapitres

La thèse est divisée en six chapitres : un théorique, un méthodologique et quatre empiriques. Elle se termine par des conclusions générales, certaines annexes et la bibliographie.

Le premier chapitre, « Se mobiliser pour et par les très mauvaises morts en migration et protéger les survivants » vise à développer les principaux concepts qui guideront ce travail depuis la littérature existante : celui de la *très* mauvaise mort en migration, celui des mobilisations *pour* et *par* la mort en migration et finalement, celui de la protection sociale transnationale *post mortem*. Pour ce faire, j'articulerai différents corpus : celui de la mort en migration avec celui de l'économie morale, des mobilisations politiques, du transnationalisme et de la protection sociale. Premièrement, le corpus de la mort en migration permet de comprendre que la mort et les représentations que lui portent les vivants sont multiples. Les développements de cette littérature ont été initiés du côté francophone par l'anthropologie de la mort, puis à travers l'Europe, par la socio-anthropologie des migrations. Deuxièmement, et afin de mettre en lumière les disputes de sens octroyées à la mort en migration par les collectifs de migrants, les États, les familles transnationales et le secteur privé, je prendrai comme outils les notions de légitimité et d'économie morale. Troisièmement, comme les formes d'engagements autour de la mort - tel que le rapatriement des corps - impliquent des cartographies perméables et mouvantes, je mobiliserai la littérature sur le transnationalisme et en particulier sur la protection sociale transnationale.

Le deuxième chapitre, « Construire l’approche multi-site, éthique et réflexive » a pour objectif de décrire la posture méthodologique prise dans ce travail. Afin de comprendre comment s’est construit l’objet d’étude, je vais d’abord prendre une posture réflexive pour mettre en évidence le processus d’appropriation de l’objet, son caractère « sensible » et les changements dans ma propre relation à la mort. À travers une ethnographie multi-située en Belgique, en Espagne et au Sénégal, la recherche propose d’analyser tant le contexte d’émigration que celui d’immigration, où se déploient l’engagement autour de la mort et son entre-deux transnational. Pour cela, le travail de terrain en Belgique et en Espagne se complète au Sénégal : un ensemble de villes et de pays formant partie du même « territoire circulatoire » (Tarrus, 1993) migrant. Afin de trouver une ligne directrice dans cet ensemble multiple, je m’outillerai dans la deuxième section des préceptes suivants : « suivre les personnes » (Marcus, 2001), « suivre les corps » (Solé Arraràs, 2015), mais aussi suivre les pensions de survie. Après avoir caractérisé la sélection des cas d’étude, je décrirai le déroulement de l’expérience de la recherche, sa temporalité et ses matérialités. Je définirai ensuite les acteurs, participants à la recherche et les techniques utilisées : l’observation participante, l’entretien semi-structuré, mais aussi l’ethnographie en ligne, l’analyse documentaire et la photographie. Je questionnerai la particularité des cas emblématiques de morts violentes et leurs enjeux multiples. Je problématiserai finalement certaines situations qui se sont présentées durant la recherche, les moyens mis à disposition pour y remédier et les questionnements éthiques et théoriques qui en ont découlé. Il s’agit d’abord d’une réflexion collective, ayant mûri au sein du projet MiTSoPro face à des difficultés communes rencontrées par l’équipe quant à l’application, exigée par notre bailleur de fonds, de procédures de consentement éclairé. Suite à ces réflexions, je développerai comment j’ai adapté au fur et à mesure les démarches éthiques prises avant, pendant et après la recherche.

Les différents chapitres empiriques permettront, tour à tour, de répondre aux questions de recherche spécifiques, à la lumière de l’approche conceptuelle adoptée. Ils sont organisés à partir des formes de temporalités liées aux pratiques suivies. On suivra d’abord la gestion transnationale du rapatriement des corps depuis l’Europe (chapitre III et IV), pour ensuite aborder, après la mort et au Sénégal, l’administration de l’arrivée des dépouilles (V) et finalement, la gestion transnationale des pensions de survie (chapitre VI).

Le troisième chapitre, « Renégocier l'économie morale du rapatriement des corps depuis l'Europe » a pour objectif de comprendre la genèse, la gestion et l'évolution du rapatriement des corps (RC) dans le cas de la migration sénégalaise en Europe par le prisme de la mauvaise mort, de l'économie morale et des infrastructures de protection sociale transnationale. La première section aborde l'émergence d'associations de migrants sénégalais en Europe par le biais de l'autorité morale villageoise et la gestion du RC. Mon argument est que l'impératif d'être enterré au pays d'origine, en tant que réponse à la mauvaise mort, est constitutif du fait associatif dans un contexte de méfiance face au réseau consulaire et au secteur privé. J'avance ici que l'autorité morale associative s'érige comme acteur légitime de la gestion du RC en discréditant la légitimité des autres acteurs impliqués. La deuxième section analyse comment le réseau associatif répond aux limites des récoltes de fonds. Pour ce faire, je défends que celui-ci tend à renforcer son autorité thanatique transnationale et les infrastructures mobilisées en se spécialisant autour du RC et en s'entourant de personnalité juridique. J'avance ainsi que le contexte d'immigration vient reformuler les contours de l'économie morale thanatique transnationale de ces collectifs. Finalement, la troisième section aborde la place de l'État d'origine et du secteur marchand dans la gestion de la mort. Dans ce but, je mets en avant la raison d'être, l'organisation et les limites du soutien consulaire. J'avance ici que la gestion discrétionnaire du RC par les autorités consulaires s'inscrit dans la formulation des *diasporas policies* et dans la négociation continue du rôle qu'exerce l'État sénégalais face à sa diaspora.

Le quatrième chapitre, « La très mauvaise mort, un catalyseur d'engagement politique » prête attention à la particularité de la mort violente du migrant sénégalais en Europe, une *très* mauvaise mort. La première section portera sur la manière dont la *très* mauvaise mort de vendeurs ambulants en Europe du Sud (en Catalogne, à Madrid et à Florence) est brandie en tant qu'emblème par la société civile et récupérée par les autorités des États d'origine et de résidence des migrants. D'un côté, l'analyse portera sur le déploiement de mobilisations « par le bas » : des mouvements sociaux naissent autour des morts des vendeurs ambulants et amorcent des cycles de protestation. D'un autre côté, la deuxième sous-section se penchera sur les mobilisations « par le haut » des États, se positionnant autour des *très* mauvaises morts via les principes de tutelle et de réparation. J'avance ici que ces engagements aux échelles multiples révèlent ainsi des conflits de représentation et de légitimation pour se mobiliser *pour* et *par* les *très* mauvaises morts. La deuxième section vise à comprendre la négociation entre autorités thanatiques transnationales sous

l'angle du régime d'exception. Je défendrai ainsi comment les conflits de représentation entre mort-emblème et mort-individu ont une influence allant jusqu'à déterminer la décision du lieu d'enterrement de la victime de *très* mauvaise mort, en contexte d'exception. D'une part, les familles des victimes, dépassées par l'ampleur des mobilisations, doivent ainsi parfois se résigner à voir leur proche enterré d'une façon étrangère à leur volonté. D'autre part, je me pencherai sur le cas des morts de la Covid-19 en Europe, convertis en martyrs par les institutions religieuses et les fidèles.

Le cinquième chapitre « Être enterré dans les grandes nécropoles sénégalaises et les administrer » aborde l'autre versant, en aval, de l'économie morale du rapatriement des corps une fois ceux-ci arrivés au pays d'origine, le Sénégal, afin de saisir les enjeux matériels, administratifs, publics et religieux de cette pratique, à la lumière de l'économie morale. Je commencerai par analyser la gestion de l'arrivée des corps à l'aéroport international de Diass par le secteur privé, ce dernier étant pris entre des obligations légales régies par le transport international de « marchandises », une logique marchande et les attentes des familles transnationales venant récupérer la dépouille de leur proche. À travers l'exemple d'un enterrement suivi à Thiès, je caractériserai ensuite les pratiques et expériences des familles dans l'attente, la réception et la logistique jusqu'à l'enterrement du corps rapatrié en zone urbaine. Je me pencherai ensuite sur le cas des deux plus grands cimetières du Sénégal : le cimetière *Bakhiya* de Yoff à Dakar et le cimetière *Bakhiya* de Touba, afin de cerner les modes de gestion contrastés, entre le public et le religieux, de ces deux espaces récepteurs de dépouilles rapatriées. Mon argument est que ces expériences et pratiques reflètent l'ajustement entre les contraintes légales et morales - dont l'éthique islamique et mouride - dans la gestion de l'arrivée des corps rapatriés et la dispute d'ordre normatif de type administratif, sanitaire et religieux. J'avance aussi que le contexte de la pandémie de la Covid-19 a ravivé la tension entre ces contraintes et la formulation de nouveaux positionnements.

Le dernier chapitre : « Une PST *post mortem* : le cas des pensions de survie » examine la gestion transnationale des pensions de survie par les anciens États de résidence des défunts et l'accès à ces pensions par les familles dans le pays d'origine, témoignant de la continuité que prend la PST bien après la mort. J'explorerai à travers le prisme de la PST *post mortem* le futur des familles des défunts et la redéfinition de leur économie morale thanatique transnationale par le biais

des pensions de survie. Mon argument est que la mort en migration a le potentiel de (re)configurer la protection sociale, la mobilité, l'économie et la trame des relations de la famille du défunt bien après sa mort. Afin de comprendre comment la gestion des pensions de survie implique l'État de résidence du défunt migrant et l'État d'origine, où réside généralement sa famille, je contextualiserai premièrement la place ou l'absence qu'y prennent les accords bilatéraux de sécurité sociale (à partir d'ici, ABSS). J'avance ici que les ABSS constituent des outils de négociation de la politique migratoire et des relations diplomatiques dépassant le cadre de la PST. J'appliquerai cette hypothèse au cas espagnol et au cas italien, représentant deux cas d'étude d'Europe du Sud où le contrôle migratoire constitue une priorité politique. J'examinerai ensuite en quoi l'absence d'ABSS dans les cas italien et belge représente un incitant à l'intervention de la société civile. Dans la deuxième section, j'appliquerai la notion d'infrastructure de PST au cas de la présence des autorités consulaires espagnoles et de la société civile italienne à Dakar, facilitant et contrôlant l'accès des anciens émigrés et de leurs familles à la PST. J'avance que cette gestion révèle néanmoins une tension entre la compréhension qu'ont les États des modalités d'accès aux pensions de survie et celle des familles transnationales, guidées par le droit islamique.

Les conclusions générales reprennent le questionnement initial de la recherche. Je soulignerai d'abord l'utilité d'avoir mobilisé et fait dialoguer les principaux champs de littérature autour du cas d'étude. Je reprendrai ensuite les notions de solidarité, mobilisation, administration et appropriation afin de dégager la façon dont ces notions structurent une diversité d'engagements entre différents acteurs. Finalement, j'ouvrirai de nouvelles pistes de recherche. De nouvelles interrogations sont apparues et représentent autant de pistes pour de futures recherches et développements conceptuels.

CHAPITRE I : SE MOBILISER *POUR* ET *PAR* LES TRÈS MAUVAISES MORTS EN MIGRATION ET PROTÉGER LES SURVIVANTS

Ce premier chapitre vise à développer les principaux concepts qui guideront ce travail depuis la littérature existante : celui de la *très* mauvaise mort en migration, des mobilisations *pour* et *par* les morts en migration, et finalement, celui de la protection sociale transnationale *post mortem*. Pour ce faire, j'articulerai ici différents corpus : celui de la mort en migration avec celui de l'économie morale, des mobilisations politiques, du transnationalisme et de la protection sociale

Premièrement, le corpus de la mort en migration permet de comprendre que la mort et les représentations que lui portent les vivants sont plurielles. Les développements de cette littérature ont été initiés du côté francophone par l'anthropologie de la mort, puis à travers l'Europe, par la socio-anthropologie des migrations. Ce corpus aide ensuite à identifier la particularité de la mort en migration en tant que mauvaise mort. Face à la mort violente du migrant aux frontières de l'Europe, mais aussi à la mort du précaire migrant au sein du continent, mon hypothèse est que ces morts sont en fait de *très* mauvaises morts. Elles provoquent une remise en question à la fois identitaire et rituelle, mais aussi sociale, politique et morale du groupe, face à laquelle les vivants doivent impérativement réagir. Parmi les différentes réponses mobilisées, celle du rapatriement des corps est celle sur laquelle je me focaliserai en identifiant les principales dimensions (rituelles et identitaires, économiques et politiques) sur lesquelles la littérature s'est jusqu'ici concentrée. La recherche n'a cependant pas encore développé suffisamment la dimension morale sous-jacente au rapatriement des corps. Pour aller plus loin, je suggère en effet que l'analyse de cette dimension morale doit être renforcée afin de comprendre les fondements moraux guidant les réponses des vivants autour de la *très* mauvaise mort en migration. Le type de mort en migration détermine les modalités d'action, y compris politiques, qu'apportent les vivants à ces décès.

Deuxièmement, et afin de mettre en lumière les conflits portant sur le sens donné à la mort en migration par les collectifs de migrants, les États, les familles transnationales et le secteur privé, je prendrai comme outils les notions de légitimité et d'économie morale. Je formulerai ainsi l'hypothèse que la mort en migration, surtout en contexte de violence, configure des disputes de légitimité pour se mobiliser *pour* et *par* les morts. Grâce au concept d'économie morale, je suggère

que ces disputes révèlent en fait des intérêts moraux et la construction d'un ordre social normatif. Je développerai aussi dans cette section la dimension collective qui caractérise les mobilisations autour de la mort des migrants. Pour ce faire, j'examinerai d'abord son potentiel fédérateur à travers le rituel, constituant une obligation sociale et morale pour les vivants. Je montrerai ainsi comment la mort est transformée par les vivants en symbole politique. De cette façon, la recherche s'appuie sur la proposition théorique de considérer la mort en tant qu'objet politique. Je propose ainsi de voir comment la mort est réappropriée par les vivants en ressource de mobilisation politique via des récits et des répertoires d'actions diversifiés. J'avance de cette manière que le mort-individu peut être transformé en mort-emblème par les vivants. Je me pencherai en particulier sur la place du réseau associatif militant afin de comprendre comment des mobilisations d'envergure se déploient « par le bas » en cas de mort violente, recourant à des modes alternatifs de participation politique pour faire pression sur les États.

Troisièmement, comme les formes d'engagements autour de la mort - tel que le rapatriement des corps - impliquent des cartographies perméables et mouvantes, je vais finalement mobiliser la littérature sur le transnationalisme. Je mettrai d'abord en tension les concepts de « double présence » et « double absence » afin d'examiner la construction par les migrants de réseaux transnationaux d'ordre familial, religieux, économique et politique. Je me focaliserai ensuite sur le champ du transnationalisme politique déployé tant par les États d'origine, via les *diasporas policies*, que par les migrants eux-mêmes, grâce aux concepts de transnationalisme « par le haut » et « par le bas ». La prise en charge de la mort en migration s'inscrivant dans un réseau transnational de solidarités, réciprocités et obligations, je m'outillerai du corpus de littérature portant sur la protection sociale transnationale depuis l'idée de protection sociale transnationale *post mortem*. Ce champ amène ainsi à saisir le rôle des pratiques et des arrangements déployés par les migrants et leurs familles en cas de décès, naviguant ainsi entre des « infrastructures de protection sociale » incluant des acteurs diversifiés comme le réseau associatif, les États mais aussi le secteur privé. Je formulerai alors l'hypothèse qu'afin d'assurer la bonne mort et la PST *post mortem* du défunt et de sa famille, différentes infrastructures sont mobilisées selon le type de mort.

1. La très mauvaise mort en migration

1.1. La mort est au pluriel

La mort, en tant que fait biologique et fait social, a attiré de longue date l'attention de l'anthropologie. Depuis le Néolithique, l'homme est le seul animal qui ensevelit ses morts (Thomas, 1975). Le trépas constitue ainsi une inquiétude anthropologique majeure, unissant le destin des vivants à celui de leurs défunts (Robin Azevedo, 2020), en d'autres mots, leur médiation (Fabian, 1972). La mort est en effet un fait social total (Mauss, 1923) qui charrie des enjeux identitaires, culturels, économiques, mais aussi politiques. À travers l'histoire et les latitudes, sa prise en charge est constante et cruciale pour les sociétés humaines, mais comprise différemment par celles-ci.

Les premiers développements autour de la mort surgissent à la fin du XIX^e siècle parmi l'anthropologie anglo-saxonne (Evans-Pritchard, 1976 [1937]; Frazer, 1890; Malinowski, 1948; Radcliffe-Brown, 1922a) et la sociologie française (Durkheim, 1966 [1897], 1995 [1912]; Hertz, 1960 [1907]; Van Gennep, 1909). Ces développements pionniers s'inscrivent dans la tradition fonctionnaliste et se focalisent sur les sens et « fonctions » octroyés à la mort dans les sphères du religieux et plus particulièrement du rituel, en tant que mode de reproduction organique des sociétés. Vers la moitié du XX^e siècle émerge ensuite en France une volonté de construire une anthropologie de la mort, africaniste, dans un effort de systématisation et comparaison des systèmes de pensées (Morin, 1970; Thomas, 1975). Parmi ce riche corpus de littérature, il est particulièrement pertinent pour mon propos de se concentrer sur la façon dont l'anthropologie, en tant que science se vouant à l'étude de la diversité humaine, permet d'appréhender différentes compréhensions de la mort : « la mort est au pluriel » renseigne en effet Thomas (1975).

Depuis une perspective historique, le travail d'Ariès (1975) informe de la façon dont la prise en charge de la mort s'est « déritualisée » progressivement en Occident, évoluant depuis la sphère publique à la sphère privée et vers une médicalisation et marchandisation croissante. La thèse du déni de la mort (Becker, 1973) fut ensuite présentée par Thomas (1975), dans sa

pionnière *Anthropologie de la Mort*, comme élément distinguant¹⁰ la pensée occidentale de la pensée africaine autour de la mort. Dans la même lignée, Bastide présente les religions traditionnelles d’Afrique subsaharienne comme extériorisant leurs morts et cohabitant avec eux, en opposition à la société occidentale, vue comme intériorisant les morts par obsession et comportement compulsif (1968, p. 104).

Thomas, ayant construit sa thèse depuis son enquête au Sénégal parmi les diolas de Casamance, a plaidé pour la construction d’une « anthropothanatologie » et a mené un effort de comparaison entre une pensée linéaire de la vie-mort qui serait propre à l’Occident et une pensée cyclique, qui serait caractéristique de l’Afrique. Malgré le relativisme amené dans ses conclusions, la thèse de Thomas semble aujourd’hui toujours empreinte de romanticisme, exotisation et stéréotypisation. Fabian observe lui aussi, et déjà en 1973, que la fascination envers l’ordre de la curiosité, de la violence et de l’exotisme a régit l’anthropologie de la mort à travers le champ religieux. Il propose au contraire d’inclure l’ « autre », dans un « nous » communicatif, rendant possible et nécessaire une anthropologie critique et autoréflexive (Fabian, 2004, p. 58 [1972]). Ma recherche s’appuie sur cette proposition, entre Europe et Afrique : la prise en charge et les formes d’engagement autour de la mort s’inscrivent en effet dans un champ transnational, un aller-retour et une négociation continue entre une forme de gestion de la mort « ici » et « là-bas ». Je propose à mon tour que la compréhension de la mort et la manière de la prendre en charge ne dépendent en fait pas seulement des frontières et des systèmes de pensées mais aussi du type de mort. Pour ce faire, je vais maintenant m’appuyer sur les notions de « bonnes » et « mauvaises » morts proposées par Thomas (1975). Son travail constitue la pierre angulaire des développements en anthropologie de la mort ; grâce à un effort de comparaison et systématisation, il permet en effet d’aborder des cas d’études aussi variés qu’actuels et en contexte de migration.

¹⁰ Thomas présente ainsi la première pensée comme ambiguë : « *on lui accorde trop*, parce que, dit-on, elle anéantise l’être : on ne lui donne pas assez car on la réduit à un évènement ponctuel » (1975, p. 8). Dans un certain rejet de la « civilisation occidentale », il qualifie l’attitude face à la mort comme étant régie par l’angoisse, le déni et la solitude. Plus généralement, il qualifie l’Occident de société capitaliste, thanatocratique et méprisant la vie : une société mortifère qui tue ou laisse mourir (1975, p. 528-529). En opposition, il idéalise la « pensée négro africaine » comme exaltant la mort, l’intégrant comme élément nécessaire du circuit vital, la ritualisant en rendant omniprésent les morts, les respectant, tout comme les vieillards, dans une société communautaire et d’économie de subsistance (Thomas, 1975, p. 528-529).

Selon Thomas, les formes du mourir, dans leur pluralité, sont empreintes de légalité, normativité et de jugements de valeurs (1975, p. 166, 191). Elles doivent être appréhendées par le contenu de leur expérience : il faut ainsi prêter attention à l'acte du mourir et le sens qui lui est donné par les vivants. L'auteur distingue parmi les formes du mourir une opposition fondamentale, celle de la « bonne » et de la « mauvaise » mort :

« La distinction bonne/mauvaise mort proprement dite culmine dans toute la déontologie négro-africaine. La bonne mort reste celle qui s'accomplit selon les normes prévues par la tradition : conditions de lieu (mourir dans le village) ; de temps (mourir quand on est gorgé d'années, quand on a bien accompli sa mission et que les enfants sont nombreux pour nous pleurer, et sacrifier à notre intention) ; de manière (mourir sans souffrance, sans accident ni maladie infamante, dans la paix, sans rancœur ni rancune)... La mauvaise mort, essentiellement anomique, dispensatrice d'impureté et de désordre, apparaît comme révélatrice du courroux des dieux » (Thomas, 1975, p. 193).

À travers le prisme du religieux¹¹, l'anthropologue distingue également « mort normale » et « mort suspecte » (c'est à dire provoquée par des causes magico-religieuses), considérant ces deux visages de la mort comme « l'essence même du négro-africain ». Cependant, il remarque que l'opposition bonne/mauvaise mort est également présente en Occident, la bonne mort étant dans la tradition chrétienne la mort « sereine et acceptée ». L'intérêt de sa définition réside tout d'abord dans la condition de lieu, de manière et ensuite dans l'aspect anomique et destructeur. Ces deux aspects seront discutés plus bas quant à la mauvaise mort du migrant (condition de lieu et manière), et dans la sous-section suivante quant à la manière dont la mauvaise mort rassemble, mais aussi divise les vivants.

Selon Thomas, une autre dichotomie intervient : celle de la « mort douce », en opposition à la « mort violente ». La « mort douce » caractériserait la mort sans agonie, perceptible par celui qui assiste le mourant, c'est aussi celle que Câtédra, dans son travail sur les éleveurs d'Espagne (1992), qualifie de « bonne mort », à la différence de la mort lente suite à une maladie. Mais Thomas précise : « [...] pas plus que la mort douce n'est une mort sans douleur, la mort violente

¹¹ La compréhension religieuse de la mauvaise mort excède la portée de mon travail. Concernant l'Afrique subsaharienne bantoue, voir les travaux sur la souillure (Douglas, 1971).

n'implique nécessairement souffrance. Violent, en fait s'oppose à naturel. » (1975, p. 189). Les travaux de Montreuil et Servoz (1972) repris par Thomas et portant sur les interventions policières en matière de décès définissent, quant à eux, la mort violente comme « celle qui ne procède pas d'une évolution normale, des lois de la nature relatives à la maladie ou à la dégénérescence, mais qui, bien au contraire, procède de l'intervention d'un élément extérieur et brutal. » (1972 : 58 dans Thomas, 1975 : 189). Cet élément extérieur et brutal peut ainsi être provoqué par la force ou par un accident, impliquant des modalités de prise en charge différentes de celle des morts naturelles (par exemple l'autopsie et la mise en bière immédiate) et une potentielle implication en justice. Catedra (1992), elle, définit la mort violente à travers la catégorie de la mort « tragique », c'est-à-dire celle provoquée par malheur, soit par accident, soit par cause humaine (suicide, meurtre). Je prendrai donc en compte ces définitions pour caractériser comme mort violente celle provoquée par un élément extérieur brutal. J'examinerai dans ce travail certains cas emblématiques de « morts violentes » de migrants sénégalais suite à un accident de la route, à des poursuites policières, à un assassinat, ou encore à une pandémie.

À l'exception du suicide, la mort violente est particulièrement intéressante parce qu'elle est honorée, voir glorifiée, par les vivants : le caractère tragique de ces morts alimente l'hommage et le statut particulier qu'on leur confère. C'est le cas par exemple des combattants tombés sur le champ de bataille, mourir pour la patrie contribuant à la construction de l'État-Nation. Ce dernier cultive la mémoire des morts en guerre. Rapatrier les corps de soldats morts à l'étranger (Kantorowicz, 1957), ériger des monuments au soldat inconnu dans les communes françaises (Prost, 2011), ou encore mobiliser les noms et les images de morts en masse comme capital politique en ex Union Soviétique sont autant d'expressions des « vies politiques des cadavres » de la guerre (Verdery, 1999). C'est aussi le cas de victimes d'accidents de masse. La catastrophe de Marcinelle (Belgique) de 1956 remet ainsi en question les droits des travailleurs émigrés italiens et le rôle qu'a joué l'Italie en matière de (non) protection de ses émigrés en contexte d'accords d'émigration de travail avec la Belgique (Ricciardi, 2018). Dans le cas d'attentats terroristes, les États honorent les victimes en décrétant le deuil national et en rejetant les dépouilles dérangeantes des auteurs : « corps-armes de guerre » (Kastoryano, 2015). Au contraire, certains groupes armés et partis politiques ayant la volonté de créer un État (par exemple la branche armée du Hamas palestinien), glorifient quant à eux les corps des auteurs d'attentats en les érigeant au statut de martyrs (Latte Abdallah, 2017).

La mort tragique et violente et le statut de martyr font en fait office de capital religieux et politique, mais aussi l'objet de luttes de sens entre autorités religieuses, réseau associatif immigré, familles de migrants et État d'origine. Tant en contexte de guerre, d'attentat que d'épidémie (considérée durant la pandémie de la Covid-19 comme la « guerre » contre un « ennemi invisible »), les victimes, voir même les terroristes, peuvent être considérés par les vivants comme des martyrs. Bien que souvent assimilée à l'Islam¹², la notion de martyr tire en fait sa source des trois religions monothéistes (voir Jori, 2019 et le cas des martyrs de Cordoue au VIII^e siècle). Selon Hurayra et les Hadith rapportés par Al-Boukhari, le prophète Mahomet classe les martyrs au nombre de cinq (Aggoun, 2006a, p. 57-58). La figure la plus connue est celle du mort « au service de dieu » c'est à dire du martyr tombé au champ de bataille comme « combattant des mécréants ». Les quatre autres figures sont celles de l'homme mort suite à une maladie du ventre, le mort par la peste, le noyé et le mort sous des décombres. Les juristes musulmans interprètent cette tradition parfois en désaccord, entre mort pour la patrie, mort pour la religion, et pour ce qui nous concerne, mort en temps d'épidémie (voire de pandémie) comme celle de la Covid-19.

En contexte de violence politique et de terrorisme d'État, comme celui de la dernière dictature civile et militaire argentine (1976-1983), émerge une autre catégorie de mort violente, ou plutôt une catégorie liminaire, oscillant entre la vie et la mort : celle du « disparu » (en espagnol, *desaparecido*¹³). Si la littérature évoquée plus haut suggère que la condition de lieu (mourir loin de ses siens) cumulée à la violence inouïe liée à ces morts qualifierait ces morts de mauvaises et tragiques, c'est en fait surtout l'absence de corps du *desaparecido* qui rend sa mort « inachevée » (Da Silva Catela, 1998), et empêche le deuil. Selon Robben (2004), la mort inhabituelle et violente des *desaparecidos* leur confère un vie politique fulgurante : les « retrouver » (à travers leurs restes osseux pour les ré-inhumer) a fait sans cesse l'objet de

¹² Selon Aggoun (2006), dans l'Islam, et selon la tradition chi'ite qui cultive son culte, le martyr (en arabe, *sahid*) est celui qui est mort d'avoir porté le « témoignage », la « cause de dieu » (*fī sabil Allāh*). Son corps passe au second plan (il ne fait par exemple pas l'objet de toilette mortuaire), le martyr ne meurt en fait jamais, il est couvert d'éloges, récompensé par l'absolution de ses péchés et accède à la résurrection.

¹³ Le *desaparecido*, estimé dans le contexte argentin au nombre de 30 000 durant la période dictatoriale et prédictoriale (1974-1983), est celui qualifié de subversif ou de terroriste par les autorités. C'est celui qui s'est fait arrêter, emprisonné, torturé, et souvent exécuté par les forces de l'ordre avant que sa dépouille ne « disparaisse » clandestinement en fosse commune ou dans le fleuve de *La Plata*.

mobilisations politiques depuis les années 1980. Le cas des « disparus » met en évidence que la présence du corps est donc fondamentale pour assurer la bonne mort du défunt : retrouver le corps mort et l'honorer, surtout en contexte de violence, est essentiel pour les vivants. Depuis les années 1990, une nouvelle figure de « disparu » a émergé en contexte de migration : celle des migrants « disparus » aux frontières de l'Europe (Schindel, 2020). Il faut voir maintenant comment la mort du migrant peut ainsi être qualifiée de *très* mauvaise mort par la superposition des conditions de violence, d'éloignement, et souvent d'absence de corps.

1.2. La *très* mauvaise mort du migrant

Selon Sayad (2000), la mort en migration ne peut absolument pas être considérée comme une « mort ordinaire », c'est une mort qui « dérange » car elle est inclassable, elle rappelle « ce qu'est la double condition de l'homme immigré ici et émigré de là ». C'est aussi une mort partagée et disputée parce qu'elle est « déplacée », tant au propre qu'au figuré (Sayad, 2000, p. 9). L'auteur aide ainsi à comprendre comment la mort en migration est par essence considérée par les migrants, leurs familles et le réseau associatif en migration comme une mauvaise mort, et j'ajouterais, en particulier, lorsqu'elle est violente. La mort en migration est caractérisée par la violence sous différents aspects. Tout d'abord, la violence engendrée par le parcours migratoire aux frontières de l'Europe. Ensuite, la violence à laquelle fait face le travailleur migrant précaire en pays d'immigration. Finalement, la violence symbolique qu'implique la condition d'éloignement de la dépouille du migrant. J'avance ici et au long de la thèse que la superposition de ces géographies physiques et symboliques de la violence cristallise souvent la mort en migration en *très* mauvaise mort. Je fais donc le choix d'utiliser le superlatif « *très* » non pas dans l'optique d'adopter un jugement de valeur sur certains types de mort, mais pour mettre au contraire en avant comment les conditions violentes de certaines morts mobilisent tout particulièrement les vivants.

1.2.1. *La très mauvaise mort du migrant aux frontières de l'Europe*

Les études sur les migrations se sont jusqu'ici principalement concentrées sur la circulation des vivants¹⁴. Selon Van Houtum & Van Naerssen (2002), cette circulation peut être caractérisée comme « ordonnée, frontalisée et altérisée ». On pourrait même parler de « nécropolitique » de la migration (Mbembe, 2006; Round & Kuznetsova-Morenko, 2017) qui sélectionne quels corps peuvent transiter librement et en sécurité, et quels corps risquent de payer au prix de leur vie la migration. S'inspirant et se démarquant à la fois du concept de biopolitique de Foucault (1997 [1976]), la « nécropolitique » réfère au pouvoir de définir quelles vies importent et de définir lesquelles sont exposables à la mort (Mbembe, 2006). Thomas qualifiait en fait déjà l'Occident de société thanatocratique et méprisant la vie : une société mortifère qui tue ou laisse mourir (1975, p. 528-529). C'est donc la déshumanisation de l'autre qui est en jeu aux frontières de l'Europe, considérées par Mbembe comme des *mondes de morts* (emphase de l'auteur) où « de nombreuses populations sont soumises à des conditions d'existence leur conférant le statut de *morts-vivants* » (2006, p. 59), ou, selon Agamben (2003) à une vie « nue », vulnérable et considérée par le pouvoir souverain comme ne méritant pas d'être vécue. Ces développements permettent de situer le processus de déshumanisation du migrant « irrégulier » empruntant depuis le Sénégal la route des bateaux pour l'Espagne et, telle l'expression populaire « *Barca walla Barsaax* » (en wolof, Barcelone ou la mort) l'indique, risquant sa mort.

La mer Méditerranée est, en tant que nécropole sous-marine, le premier témoin de la « nécropolitique » migratoire européenne et des victimes du contrôle migratoire. Selon Agamben, la mer est en effet un « État d'exception », un espace d'inclusion et d'exclusion, mais aussi un espace situé dans les marges de la légalité, où le sujet est « exposé et abandonné » (1998, p. 23). Un corpus grandissant de littérature (Kovras & Robins, 2016; McMahon & Sigona, 2021; Perkowski, 2016) s'est construit depuis la « crise » de l'accueil des réfugiés syriens en 2015 et autour des morts en Méditerranée, antichambre du contrôle migratoire européen. Selon l'Organisation Internationale des Migrations (OIM) et le *Missing migrant project* visant à recenser les morts des migrants aux frontières, 23 150 morts ont été comptabilisées entre 2014 et 2021 (OIM, 2021). Cependant, ces chiffres sont incomplets (Heller & Pécoud, 2017), ne reflétant qu'une

¹⁴ Une partie de cette section reprend des propos développés précédemment (de Heusch, 2023).

partie des morts aux frontières. Il convient mieux, en effet, de prendre en compte, non seulement les morts ayant lieu en Mer Méditerranée, mais aussi les morts aux abords des autres mers entourant l'Europe (Mer du Nord, Mer Noire, Mer Baltique, abords des Îles Canaries, etc.), et au sein même du continent (en centres fermés, dans les aéroports, etc.), voire même les morts au Sahara : toutes ces morts sont en effets liées au contrôle migratoire et à son externalisation. La base de données réalisée par l'ONG *United for Intercultural Action* (2021) estime ainsi à 44 764¹⁵ le nombre de morts documentées de migrants dues aux politiques fatales de contrôle migratoire de la « Forteresse Europe » entre 1993 et 2021. Utilisant une catégorie inclusive de mort due aux politiques de contrôle migratoire, l'ONG révèle la façon dont la « nécropolitique » migratoire est vécue en chair et en os par le migrant en situation « irrégulière » risquant la mort. Le « nécropouvoir » est *embodied* (en français, incorporé) par le migrant tant le long et au loin des frontières de l'Europe, qu'au sein du continent (Andersson, 2014).

L'engagement de certaines institutions et du secteur associatif pour chiffrer ces morts aux frontières de l'Europe révèle aussi une volonté de retrouver les corps des migrants « disparus » et d'identifier les corps retrouvés, mais « sans nom ». Une lutte individuelle, familiale, militante ou encore religieuse leur est en effet rendue en hommage. La mort *très* violente du migrant aux frontières de l'Europe, est, on l'a vu, souvent due au genre de mort (faim et soif, noyade, suicide, confrontation physique, etc.) et à l'éventuelle mutilation de son corps. Cependant, plus que ces conditions tragiques, ou encore l'absence du corps ; c'est « disparaître sans laisser de trace » qui est en fait le pire risque que peuvent affronter le défunt, ses compagnons de voyage et sa famille (Kobelinsky, 2017). Les travaux de Kobelinsky (2019, 2020) montrent en effet depuis le cas de Melilla que les migrants candidats au *bossa* (la réussite de la traversée ou le saut des clôtures) tissent des pactes avec leurs compagnons pour qu'il puissent prévenir leurs familles en cas de décès, au risque d'errer tels des fantômes ou autres entités parmi les (sur)vivants. L'auteur révèle aussi les efforts menés par la société civile (Croix Rouge, prêtres jésuites) aux abords de la Méditerranée (Catane, Nador, Tarifa) pour tenter d'identifier certains corps et les rapatrier (Kobelinsky & Le

¹⁵ L'intérêt de cette base de données est qu'elle reprend, selon les informations obtenues, parfois le nom, l'origine, le lieu et le type de mort du migrant. Parmi cette liste, plus de 1 028 décès de Sénégalais ont été recensés, principalement en route pour les Canaries (pics de 2006 et 2020), par le détroit de Gibraltar, la Lybie, mais aussi en Europe du Sud suite à des persécutions policières, des incendies d'installations agricoles, un manque d'attention médicale, etc. Les cas de morts violentes en Espagne feront particulièrement l'objet de mon attention au long de ce travail.

Courant, 2017). Néanmoins, et au vu des difficultés pour y procéder (corps mutilés non identifiables, absence de contact avec la famille du défunt et manque de moyens), il s'agit en général de leur rendre au moins un dernier hommage avant de les enterrer ou les incinérer dans les cimetières publics. Dans le cas tunisien, Zagaria (2019) montre comment les corps non identifiés des *harraga* (ceux qui « brûlent » les frontières) retrouvés aux environs de Zarzis sont enterrés par les locaux dans un cimetière clandestin, à défaut de prise en charge par les autorités locales. Malgré un certain rejet de ces corps, enterrés dans une ancienne décharge, Zagaria montre comment le voisinage tente d'humaniser les dépouilles. Finalement, Diallo (2018), dans son travail sur le dispositif informel d'identification des « corps sans vies et sans papiers » au Maroc met en avant comment une « politique de l'inanimé » est négociée entre la logique de l'État, des associations, des militants et des familles. Comme on le verra au long de ce travail, l'inanimé peut en effet être une ressource de mobilisation politique. Selon Kobelinsky, les morts aux frontières de l'Europe ont ainsi plusieurs vies après la mort : une vie juridique, une vie scientifique, une vie médiatique, associative, affective mais aussi une vie artistique (2021a, p. 198-199). Ma recherche se focalisera sur la vie associative et politique de la mort en migration. En complément, j'aborderai comment s'expriment certaines vies juridiques, médiatiques et artistiques autour des cas emblématiques de *très* mauvaises morts.

En particulier, la vie associative et affective des morts aux frontières s'exprime souvent par la transformation du deuil en ressource politique. Stierl propose ainsi la notion d' « activisme de la douleur » en tant que « pratique politique transformative pouvant favoriser les relations et les communautés en opposition à une politique de division, d'abandon et de violence nécro politique sur laquelle prospère le régime frontalier de l'UE » (2016, p. 3, notre traduction). À travers l'exemple de différentes campagnes activistes menées en Europe, l'auteur met en lumière la manière dont se forment des communautés hétérogènes d'endeuillés en lutte. Celles-ci se composent de membres de la famille des victimes et de la communauté à laquelle celles-ci appartenaient, mais aussi d'individus qui n'ont en fait jamais connu la victime de son vivant, mais qui, cependant, « cherchent à faire le deuil d'une absence » (idem). Cette proposition me sera donc utile afin de comprendre la façon dont la *très* mauvaise mort crée des communautés de deuil hétérogènes et aux objectifs multiples. Au-delà de la mort violente aux frontières, je vais maintenant examiner la mort du précaire migrant en contexte d'immigration. L'immigré est en effet en proie à la mort violente tant en « transit » qu'une fois converti en force de travail ; la

« nécro politique » le poursuit jusque dans les usines et dans les rues des villes d'Europe. Sa mort, moins politisée et médiatisée que celles aux frontières de l'Europe fait cependant l'objet de vies associatives et politiques, médiatiques et artistiques multiples.

1.2.2. *La mort violente du précarier migrant en Europe*

Les immigrés qui arrivent en vie sur le territoire européen après avoir « brûlé » les frontières, mais aussi ceux qui ont perdu leur statut régulier, font face à un statut migratoire et professionnel « irrégulier », un précarier migrant (Schierup & Ålund, 2013; Standing, 2012) exploitable et répressible, sujet à des conditions de travail dangereuses et à la peur constante de l'arrestation voire de l'expulsion (*deportation*). Selon Schierup et Alund (2013, p. 1), la notion de « précarier », en tant que néologisme politique, renvoie à un amalgame entre les termes « précaire » et « prolétariat ». Depuis la notion marxiste de prolétariat, la globalisation néolibérale a converti l'immigré, qu'il soit en situation « irrégulière » ou non, en un contingent disproportionné de précarier par rapport aux travailleurs locaux, d'où l'intérêt du concept :

« La justification de la désignation d'un précarier migrant comme une catégorie particulière et composée au sein d'un précarier mondial émergent plus large, aborde les conséquences critiques de l'articulation du travail précaire et du statut précaire de la citoyenneté (Goldring et Landholt, 2011) instituée, de manière formelle ou informelle, à travers des régimes discriminatoires, et intrinsèquement racialisants, de contrôle des frontières, de régimes de protection sociale, de régulation du marché du travail et de représentation politique » (Schierup & Ålund, 2013, p. 1, notre traduction).

Ces violences structurelles multiples exposent le précarier migrant non seulement à un manque d'accès à la protection sociale, mais aussi à des accidents et des violences physiques, et donc à de potentielles morts violentes. La « nécropolitique » poursuit ainsi le migrant précaire, qui incarne (*embodies*) la frontière et la « vie nue » : la mort violente le guettant ainsi au coin de la rue, sur le lieu de travail, dans les gares, les stations de bus ou de métro, etc. Selon Butler (2014), la vie du migrant précaire en Europe peut ainsi être vue comme une forme de vulnérabilité perpétuelle, une vie qui ne mérite pas d'être protégée, en bref une vie non digne de deuil, une vie déshumanisée.

Dans son célèbre ouvrage, « L'Émigré et la mort », Yassine Chaïb (2000, p. 81) observe la constance de la violence parmi les trajectoires des immigrés tunisiens en France, et surtout chez les jeunes, qui font face à une mortalité élevée. L'auteur qualifie ainsi gravement leurs trajectoires comme marquées par « une inexorable marche vers la mort » :

« À la fois programmée et indéterminée, logique et aléatoire, la mort violente de l'immigré est examinée dans sa valeur exemplaire, c'est-à-dire comme symptôme d'une situation individuelle pouvant être généralisée dans sa finalité : réussir sa migration à tout prix » (Chaïb, 2000, p. 77).

Procédant à une « géographie de la mort violente », à travers l'analyse des registres consulaires, Chaïb observe qu'entre 1984 et 1990, les causes de décès des tunisiens en France résultent principalement d'accidents mécaniques (de travail et circulation), d'homicides mais aussi de suicides. Il remarque cependant que, « dans la plupart des cas, la cause de décès est imprécise quand il s'agit de fournir à l'État civil la causalité : mort subite, mort naturelle, longue maladie, crise cardiaque, infarctus. » (Chaïb, 2000, p. 82). En effet, l'auteur souligne que l'immigré, dû à sa condition de « corps-machine », fait face à une santé physique et mentale très fragile qui le rend sujet à de nombreuses pathologies liées, en contexte de migration ouvrière, à ses conditions de vie et de travail souvent précaires. Chaïb va ainsi caractériser ces morts violentes.

La « mort accidentelle », prédominante parmi la mort immigrée et spectre de la mort violente, laisse à la « belle mort » une part relevant du « quasi » exploit face à la « logique automatique et mortifère de la machine » (Chaïb, 2000, p. 85). D'un côté, dans des secteurs comme l'industrie ou la construction, régis par une économie politique d'ordre capitaliste et violente, le « corps-machine » de l'immigré, est exploité, au risque d'être converti en « corps écrasé ». « L'accident de travail ne fait que mettre fin à un processus de mort lente par la mort violente » observe l'auteur (Chaïb, 2000, p. 87). D'un autre côté, le corps de l'immigré risque de devenir un « corps éclaté » suite à la conduite de véhicule en France, ou de retour en Tunisie, caractérisée par de nombreux excès de vitesse et l'utilisation de véhicules souvent sans assurance. Paradoxalement, c'est donc le « corps machine » de l'immigré, qui, produisant la machine, risque d'être « écrasé » ou « éclaté » par elle-même.

L'œuvre pionnière de Chaïb renforce donc le constat que l'immigré est sujet à la mort violente tant aux frontières de l'Europe qu'une fois converti en force de travail en Europe. L'auteur

caractérise ces morts « écrasées » ou « éclatées », donnant un exemple d'accident de la route ayant fait l'objet de « funérailles nationales » par les autorités tunisiennes. Cependant, l'auteur ne va pas plus loin avec l'évènement, il se limite à illustrer son propos par une « chronique de mort nomade » (Chaïb, 2000, p. 90), sans capter le pourquoi de l'intervention de l'État ni la manière dont sont disputées certaines morts qui *dérangent*. Malgré tout, le travail de Chaïb est un guide d'entrée incontestable dans le domaine de la mort en migration, il met en lumière les modalités de prise en charge familiale, associative, économique et étatique du rapatriement des dépouilles. Néanmoins, il n'approfondit et ne questionne pas le rôle unique que joue l'État tunisien en la matière (de Heusch et al., 2022) et la manière dont certaines morts font l'objet de disputes entre ces différentes modalités de prises en charge. Ce travail s'attèlera donc à répondre à cette problématique. Il s'engage également à aller plus loin en examinant comment l'accident de travail du précaire migrant - et sa mort potentielle - configurent en fait la protection sociale *post mortem* dont la famille du défunt peut bénéficier via les pensions de survie.

1.3. Le rapatriement des corps, une réponse face à la mort en migration

Comme développé plus haut, la littérature a identifié de longue date la crainte de la mauvaise mort (Thomas, 1975), en tant que préoccupation majeure des sociétés, et la manière dont elle est renforcée en contexte de migration. La juxtaposition des conditions de lieu (loin du pays d'origine) de temps (à un âge parfois jeune) et de manière (souvent violente) de la mort, décrites par Thomas (*idem*), constituent autant d'éléments qui convertissent la (*très*) mauvaise mort en tant que problème auquel les vivants réagissent par le biais de différentes réponses. Face à cette crainte, plusieurs modalités de prise en charge des funérailles sont engagées par les migrants et leurs familles, le réseau associatif, le secteur privé mais aussi les États. Les questions majeures du lieu et de la manière dont seront organisées les funérailles apportent différents types de réponses, dont le rapatriement s'érige comme réponse privilégiée, pour les raisons reprises plus bas.

Lorsque le choix du lieu d'enterrement porte sur le pays de destination, les immigrés font généralement face à des pouvoirs publics plus ou moins enclins à la création de parcelles destinées à l'enterrement islamique : les « carrés » musulmans. Ces positions renvoient à des interprétations différentes quant à la place du culte et de l'État, non seulement entre pays européens (El Alaoui,

2012; Hunter, 2016; Moreras & Tarrés, 2012; Nordh et al., 2021) mais aussi entre régions et municipalités (pour la Belgique, voir Ahaddour & Broeckeaert, 2017). Il s'en suit un manque chronique de carrés musulmans, la difficulté de suivre à la lettre les prescriptions religieuses et de prendre en charge le prix des concessions, l'impossibilité de recevoir les visites de la famille du pays d'origine ainsi que la peur de la crémation ou de l'enterrement en fosse commune. Tous ces éléments caractérisent la mauvaise mort et matérialisent le rejet de l'immigré mort par la société de résidence. Suivant l'idée « d'intégration par la mort » (Aggoun, 2006b), la revendication de politiques publiques respectant les prescriptions religieuses et culturelles des immigrants est devenue centrale, leur intégration charriant des enjeux sociopolitiques et identitaires importants (Cuzol, 2018, p. 117). Dans le cas de la recherche effectuée, je ne me pencherai pas sur les modalités d'enterrement en pays de destination, mais plutôt sur la pratique du rapatriement de dépouille et la gestion des grands cimetières urbains au Sénégal. À l'exception du travail d'Onoma (2018) sur les préférences d'enterrement de migrants internes au Sénégal, cette dernière problématique n'a pas fait objet d'une attention particulière dans la littérature, focalisée jusqu'ici sur les modalités d'enterrement en milieu rural.

Les travaux existants (Petit, 2005; Solé Arraràs, 2014) renseignent que, à quelques exceptions près, le rapatriement est la modalité de prise en charge privilégiée parmi les migrants sénégalais. Cette pratique est généralement perçue comme la seule manière de respecter les prescriptions religieuses, et surtout d'assurer la « continuité biographique » (Petit, 2002a, p. 49) du projet migratoire par l'enterrement en terre natale. Cependant, rapatrié ou enterré sur place, comme le note Cuzol (2018, p. 126), « [...] quel que soit le choix fait, il n'est jamais tout à fait satisfaisant. Le défunt est présent aux uns et absent aux autres ». On verra plus bas comment certains « arrangements » (Petit, 2005) sont ainsi déployés par les migrants et leurs familles, négociant la prise en charge rituelle entre « ici » et « là-bas ». Le rapatriement des corps apparaît dans ces travaux comme réponse à la fois religieuse et rituelle, mais surtout identitaire face à la (*très*) mauvaise mort en migration.

Les premières traces de déplacement des corps remontent au Moyen-Âge, le traitement de la mort à travers les guerres au loin ayant fait l'objet d'attention des historiens (Boyer-Gardner & Vivas, 2014). Plus récemment, c'est à partir du XIX^e siècle que la pratique de rapatriement des corps a pu s'intensifier grâce aux progrès du transport et des techniques de conservation du corps (Carnevale, 2017, p. 77). C'est aussi l'époque du développement de sociétés d'aide mutuelle en

Europe et aux Amériques, en contexte de migration de travail, favorisant la création d'une base institutionnelle pour l'octroi de services d'enterrement et de rapatriement (Moya, 2005, p. 842). Aujourd'hui, la pratique du rapatriement de dépouilles et a été documentée dans des contextes et parmi des populations très diversifiés.

Ainsi, la littérature a couvert d'abord en Europe, et surtout en France, le cas de migrants portugais (Branquinho Pequeno, 1983), méditerranéens (Catani, 1986), maghrébins (Chaïb, 2000; Cuzol, 2018; Kinzi, 2018) mais aussi sénégalais (Petit, 2005) et guadeloupéens (Pourette, 2002). Ces développements pionniers ont également été complétés dans le reste de l'Europe par les études de cas de migrants pakistanais (Joly, 1987) et camerounais (Page, 2007) au Royaume-Uni, turques en Allemagne (Balkan, 2015), marocains et sénégalais en Espagne (Moreras & Solé Arraràs, 2019) et finalement, de migrants bangladais et guinéens au Portugal (Saraiva & Mapril, 2012). En dehors de l'Europe, et plus récemment, la littérature a aussi abordé le cas de migrants soudanais et érythréens en Israël (Anteby-Yemini, 2018), centro-asiatiques en Russie (Cleuziou, 2023), mexicains (Félix, 2011; Lestage, 2012; Trans, 2014) et portoricains aux États-Unis (Berthod, 2006), et de migrants subsahariens au Québec (Ndongo Dimé & Fall, 2011) et en Afrique du Sud (Nunez & Wheeler, 2012).

Depuis les années 2000, les corps des migrants sont ainsi devenus, selon Françoise Lestage, des objets sociologiques à part entière (2019), une vie scientifique leur est portée (Kobelinsky, 2021). Deux évènements phares et récents expliquent à mon avis l'engouement de la recherche pour ces thématiques. Le premier évènement est celui de la « crise de l'accueil », depuis l'année 2015, des réfugiés syriens en Europe, ayant donné une visibilité significative aux morts en Méditerranée et autour des frontières internes de l'Europe. Cet évènement explique en effet le développement depuis ces dernières années de la recherche autour des morts *par* migration, c'est-à-dire aux frontières (Kobelinsky & Le Courant, 2017; Kovras & Robins, 2016; McMahon & Sigona, 2021; Perkowski, 2016), à la différence des premiers développements portant sur les morts *en* migration, c'est-à-dire dans le pays d'immigration (Lestage, 2019, p. 1). Cependant, un deuxième évènement a remis à l'ordre du jour médiatique et scientifique les morts *en* migration : la crise de la Covid-19. La pandémie a en effet engendré tant une surmortalité des populations immigrées, qu'une remise en question des mobilités et des formes de deuil. Un renouveau d'intérêt

scientifique, formulé principalement en France¹⁶ a alors vu le jour et fait l'objet de plusieurs travaux (voir à ce sujet le numéro spécial coordonné par Alexopoulos de Girard et collègues, 2022, et les travaux en cours de publication).

Parmi les travaux portant sur le rapatriement des corps, je choisis de les aborder à travers les principales dimensions d'analyses développées jusqu'ici. Cette pratique représentant un fait social total, elle renvoie à un ensemble de facettes multiples qui mettent en lumière comment le social se construit et se déconstruit autour du rapatriement des corps. Ces différentes facettes, de nature identitaire, rituelle, économique, politique et morale forment le rapatriement des corps en tant que réponse à la (*très*) mauvaise mort » en migration. Premièrement, la dimension rituelle et identitaire est celle qui est la plus revendiquée par les migrants et leurs familles pour ériger le rapatriement des corps en piédestal garant de l'intégrité religieuse et biographique du défunt et de ses ancêtres. Deuxièmement, la dimension économique informe de la manière dont le secteur marchand répond logistiquement à la demande de rapatriement par les familles, proposant un service de « bonnes funérailles » du migrant, même s'il est décédé de (*très*) mauvaise mort. Troisièmement, la dimension politique met en avant comment certains États s'impliquent dans la gestion du rapatriement, répondant ainsi à la *très* mauvaise mort du migrant par l'institutionnalisation du soutien à son retour dans le pays d'origine. Finalement, la dimension morale est celle sur laquelle je me concentrerai au long de ce travail. Étant transversale aux dimensions précédemment mentionnées, elle permet en effet de comprendre pourquoi s'impliquer dans la gestion du rapatriement des corps constitue une pratique non négociable en cas de (*très*) mauvaise mort : rapatrier, c'est aussi contribuer à assurer sa légitimité lorsque l'unité de la communauté des endeuillés est remise en question. Ce travail mobilisera principalement les travaux de Chaïb (2000), Petit (2002b) et Solé Arraràs (2015) car ils représentent à la fois les développements les plus consistants et les plus proches de notre cas d'étude et de la pratique abordée. De plus, ils me permettent de me positionner à mon tour à travers la dimension morale. Cette dimension a étonnamment été négligée jusqu'ici, alors qu'elle est pourtant cruciale pour comprendre le rapatriement des corps, non seulement en tant que réponse à la (*très*) mauvaise mort,

¹⁶ La croissance importante de la production scientifique liée à la mort en migration en France s'explique à mon avis par la place particulière qu'y prennent les débats sur l'inclusion-exclusion de la diversité religieuse dans l'espace public et en contexte laïc.

mais aussi en tant qu'outil de régulation des codes de conduite entre migrants, familles, réseau associatif, et État d'origine.

1.3.1. Dimension rituelle et identitaire

Fidèles à la tradition socio-anthropologique, la plupart des travaux sur le rapatriement des corps se sont focalisés jusqu'ici sur la dimension rituelle et identitaire. Ces travaux voient le rapatriement des corps tantôt comme un « repère migratoire » face à la peur de mourir loin des siens (Chaïb, 2000), une manière d'accéder au « statut d'ancêtre » (Pourette, 2002), ou encore une pratique alimentée par « l'imaginaire national » (Félix, 2011). Si le respect des préceptes religieux est souvent brandi par les collectifs de musulmans en Europe comme moteur du choix au rapatriement et en tant que réponse face à la mauvaise mort en migration, la littérature montre en fait que l'argument religieux est insuffisant pour comprendre cette pratique (Aggoun, 2006b; Chaïb, 2000; Moreras & Solé Arraràs, 2019; Ndongo Dimé & Fall, 2011). Ce sont en effet souvent des dimensions culturelles voire nationales qui s'expriment derrière la justification religieuse du rapatriement.

Deux recherches retiendront particulièrement mon attention ; celle d'Agathe Petit (2002a, 2002b, 2005) sur les migrants soninkés (Sénégal, Mauritanie, Mali) et manjaks¹⁷ (Guinée Bissau) à Marseille et celle d'Ariadna Solé Arraràs (2014, 2015) auprès des migrants halpulaars de Kolda (Sénégal) en Catalogne.

Le travail d'Agathe Petit s'est penché sur la portée du choix du lieu de sépulture et sur les aménagements des pratiques funéraires, mettant en lumière l'existence de modalités s'inscrivant dans un « entre deux » et dépassant la dichotomie enterrement en pays de destination-rapatriement dans le pays d'origine. D'un côté, elle renseigne sur la pratique des migrants manjaks consistant à envoyer une « valise mortuaire » contenant des objets du défunt vers le village d'origine, alors que le corps est cependant enterré en France (2005). Ce retour symbolique vers le pays des ancêtres permet de mener à bien les « grandes funérailles » et le processus d'ancestralisation au village,

¹⁷ La particularité des manjaks est qu'il s'agit d'un groupe ethnique à l'orientation religieuse catholique, mais aussi animiste, originaire de Guinée Bissau, et ayant effectué une première migration au Sénégal avant d'arriver en France au début du XX^e siècle, alors que les migrants soninkés originaires du fleuve Sénégal sont arrivés en France à partir des années 1950.

alors que les « petites funérailles » sont menées en France et permettent d'éviter les coûts de rapatriement, le cycle funéraire s'inscrivant ainsi dans un va et vient entre la France et l'Afrique (2005, p. 4-6). D'un autre côté, et par contraste, l'auteur montre comment les migrants soninkés, eux, rapatrient leurs corps en guise d'« ultime retour » au village d'origine, sous couvert du respect des prescriptions religieuses islamiques. Petit explique cette pratique d'abord par la volonté de finaliser la migration à travers un retour impossible à réaliser du vivant de l'émigré. L'auteur voit ensuite dans le rapatriement un moyen de se positionner et d'affirmer son identité et sa différence par rapport au pays de destination, mais aussi par rapport à d'autres groupes ethniques de la sous-région tels que les manjaks (Petit, 2002a, p. 50).

Dans un autre contexte, Ariadna Solé Arraràs, a, elle, abordé la pratique du rapatriement de dépouilles à travers l'angle du transnationalisme. Elle voit ainsi les rites funéraires islamiques menés par les halpulaars de Catalogne et leurs familles en haute Casamance comme forme de construction transnationale depuis les pratiques religieuses et rituelles. Plus qu'un « aménagement » ou « un entre deux » de pratiques funéraires elle voit, à la différence d'Agathe Petit, l'émergence d'un nouveau rituel funéraire en contexte transnational. L'auteur met ainsi en évidence que plus qu'un choix individuel, le rapatriement des corps est un processus collectif organisé à travers différentes stratégies de solidarité communautaire (2014, p. 6). La solidarité s'avère ainsi être un mécanisme de construction communautaire basé sur l'identité religieuse et le lien avec la terre d'origine (2014, p. 2). Se penchant sur les différentes étapes de manipulation rituelle, sanitaire et de transport du corps, l'auteur propose ainsi de « suivre les défunts »¹⁸ (Solé Arraràs, 2017) et de « dépasser les débats sur la diversité religieuse en Occident » pour « situer la réflexion autour de la pratique rituelle » (Solé Arraràs, 2014, p. 11, notre traduction).

Plus récemment, l'ouvrage édité par Saramo et collègues (2019) met en lumière, à travers différents contextes, la manière dont sont négociés l'appartenance et le deuil dans un champ transnational, que ce soit par le biais du rapatriement des corps, mais aussi via l'enterrement ou la crémation. Proposant la notion de mort transnationale (*transnational death*), Saramo observe que celle-ci « pose des questions sur l'identité, l'appartenance et les coutumes, mais aussi sur le soin logistique des dépouilles, les rituels et la commémoration » (2019, p. 8, notre traduction). Questionnant ces différentes dimensions, la mort transnationale implique la formulation de

¹⁸ Je reprendrai plus en détail cette proposition méthodologique dans le prochain chapitre.

différentes réponses, dont le rapatriement des corps met en évidence non seulement la dimension rituelle et identitaire engagée pour le défunt, mais aussi d'autres angles moins développés par la littérature : la dimension économique et surtout la dimension politique et morale du rapatriement. Je m'engage donc à mon tour à dépasser l'approche rituelle et identitaire afin d'approfondir les autres angles évoqués. De plus, la particularité des cas d'étude analysés - que je détaillerai dans le chapitre II - place la sphère urbaine du pays d'origine comme élément central de l'analyse. J'avance que le contexte urbain génère en effet des nouvelles dynamiques qui se différencient du contexte rural autour duquel se sont concentrés les travaux de Petit et Solé Arraràs.

1.3.2. Dimension économique

La dimension économique du rapatriement des corps, à la fois condition et moyen de cette pratique, implique des défis sanitaires (répondant aux conventions internationales de transport des corps¹⁹), et logistiques (déplacements par voie terrestre et/ou aérienne) auxquels répond un secteur marchand en croissance : « classé, répertorié, codifié, le corps peut dès lors intégrer le circuit international des dépouilles mortelles » (Chaïb, 2000, p. 50). Le rapatriement des corps étant une pratique coûteuse nécessitant une logistique d'envergure transnationale, elle engendre des transactions marchandes et non marchandes entre familles de migrants, réseau associatif, secteur privé et États.

La plupart des travaux ont abordé la dimension économique du rapatriement depuis l'organisation associative. Petit (2002a) met ainsi en lumière la gestion des « caisses des morts », mises en place par le réseau associatif en contexte de migration. Elles permettent de faire face aux coûts conséquents des funérailles de l'« entre-deux » par l'organisation d'un « système de participation et d'obligations réciproques codifié entre villages et familles dont la fonction est

¹⁹ L'accord de Berlin (10 février 1937), la Déclaration de la XVII^e Conférence de l'Organisation Panaméricaine de la Santé (7 octobre, 1966), et l'Accord sur le Transfert des Corps des Personnes Décédées du Conseil de l'Europe (26 octobre 1973) à Strasbourg sont les principaux textes juridiques régissant le rapatriement des corps (Chaïb, 2000, p. 49). Dans le contexte européen, ces accords s'attachent principalement au vecteur du transport, via le cercueil (utilisation d'un cercueil hermétique en zinc, etc.), tandis que, dans le cas américain, ils s'attachent aux soins de conservations (utilisation de solutions antiseptiques, etc.). Tous les accords prévoient, en plus, des formalités administratives (indication de la cause de décès, soins nécessaires sur le corps, permis de transport) qui s'ajoutent aux laissez-passer mortuaires délivrés par les autorités consulaires.

d'assurer une bonne organisation des cérémonies funèbres en France mais également dans le pays d'origine » (2005, p. 8). Comme Petit, Solé Arraràs, met en lumière l'existence de caisses de solidarité mutuelle mais aussi de collectes spontanées qui complètent souvent les premières. La solidarité apparaît ainsi comme une responsabilité communautaire et une manière d'assurer au donneur de bénéficier de la même aide en cas de besoin (2014, p. 11). On peut également voir dans les « fonds pour les morts » un système de développement du village d'origine (Lacroix, 2021), et/ou une ressource diasporique préventive (Cleuziou, 2023). L'existence même de ces caisses s'explique selon Cleuziou également par le fait que les pompes funèbres n'existent en général pas dans les pays musulmans. L'organisation des funérailles étant un devoir collectif, elle est reproduite en contexte de migration (idem, p. 14).

D'autres travaux ont, eux, démontré que des banques, compagnies d'assurances, et pompes funèbres tirent parti de cette niche très rentable qu'est le rapatriement des corps. Ayant suivi « le marché de la mort sans frontières » alors qu'il travaillait lui-même dans une entreprise de pompe-funèbres en France, Chaïb (2000) parle de « corps-marchandise », le rapatriement des corps représentant un enjeu économique important. Aux États-Unis, des entreprises se disputent ainsi le marché très concurrentiel, à coups d'offres « discounts », tandis qu'en France, le marché, moins en concurrence, permet aux compagnies d'appliquer des tarifs « affaires ». Le rapatriement est, par conséquent, considéré par l'auteur comme un acte commercial « habillé » de compassion et de respect pour les morts (2000, p. 48). Dans un autre contexte, Lestage (2012) a démontré l'existence d'une « chaine entrepreneuriale de la mort » entre les États-Unis et le Mexique. Elle voit l'existence de ce commerce en tant qu'effet de la migration et alimentant à son tour le mode de vie transnational par la production de nouveaux flux : de morts, d'argent, d'échanges (entre entreprises et familles) mais aussi et tel qu'on le verra ensuite, entre États (2012, p. 85). Les entreprises observées par l'auteur deviennent ainsi des relais entre tous ces acteurs, dans le sens de guides techniques.

Ma proposition s'inscrit dans la ligne de ces travaux afin d'aborder, d'une part, la prise en charge économique de la mort via les associations de migrants, dépassant les notions de solidarité et de réciprocité proposées par les travaux précédents, pour privilégier celle d'économie morale développée plus bas. D'autre part, j'explorerai la gestion entrepreneuriale de la mort via les services de fret aérien au Sénégal, un maillon de la « chaine entrepreneuriale » peu observé jusqu'ici, mais

aussi via de nouveaux profils d'entrepreneurs en Europe qui négocient avec le réseau consulaire et le secteur religieux.

1.3.3. Dimension politique

Au-delà et en complément des implications rituelles, identitaires et économiques qui caractérisent le rapatriement de dépouilles, l'État d'origine entre en jeu comme acteur administrant, soutenant ou encore excluant les demandes de rapatriement de ses émigrés. C'est en effet le réseau consulaire qui a la compétence de délivrer ou non un laisser-passer mortuaire, sorte de « passeport des morts ». Dans d'autre cas, et comme le suggère Stierl (2016), c'est la société civile du pays de destination qui transforme la mort du migrant en ressource politique.

En fait, il n'existe pas en droit international de droit uniforme et irrévocable au rapatriement pour les citoyens se trouvant à l'étranger, qu'ils soient morts ou vivants. En effet, l'article 5 de la Convention de Vienne de 1963 sur les relations consulaires détermine de façon vague les fonctions consulaires de chaque État signataire et précise uniquement que les États sont tenus de « prêter secours et assistance aux ressortissants, personnes physiques et morales, de l'État d'envoi ». Cette disposition laisse évidemment un champ très libre d'interprétation aux États d'origine.

Dans un certain nombre de cas significatifs, l'État s'engage pour le rapatriement de ses ressortissants décédés à l'étranger (voir Félix, 2011 ; Lestage, 2012 ; sur le Mexique ou Kinzi, 2018 ; Cuzol, 2018 sur l'Algérie et Cleuziou, 2023 sur l'Asie centrale). Un contre-exemple notable de positionnement en la matière est celui du Soudan qui refuse le rapatriement de ses réfugiés morts en Israël (Anteby-Yemini, 2018).

Tant dans le cas marocain (Moreras et Solé Arraràs, 2019) qu'algérien ou sénégalais (de Heusch et Lacroix, 2023), des assurances privées sont proposées via le réseau consulaire, faisant office de relai partenaire du secteur marchand dans la « chaîne entrepreneuriale de la mort » (Lestage, 2012). Dans le cas algérien d'après la guerre d'indépendance (1954-1962), l'État organisa des cérémonies nationales pour le retour des restes de ses martyrs : les chahids, héros de la guerre morts en France pendant le conflit, mais aussi durant les années septante, de ses émigrés victimes de crimes racistes (Scagnetti, 2014). Selon Félix, le soutien au rapatriement des corps représente une « opportunité pour l'État mexicain de canoniser ses défunts rapatriés, comme des soldats tombés au combat, dans son 'imaginaire national fantomatique' (Anderson 2006, p. 9) »

(Félix, 2011, p. 22, Notre traduction). Ainsi, la moitié du budget consulaire mexicain est dédié au rapatriement (Félix, 2011), alors que les différents niveaux de pouvoir de l'État mexicain soutiennent, eux aussi, le rapatriement : selon Lestage (2013) on peut donc parler de « gestion de la souffrance ». Le travail de Cleuziou (2023, p. 10) renseigne par ailleurs des pratiques de certains États d'Asie centrale : l'Ouzbékistan, ayant instauré un fond d'assistance à sa diaspora, couvrant le rapatriement des corps de ses ressortissants détenteurs d'un permis de travail au moment de leur décès ; le Kirghizistan soutenant dans le pays d'origine par le biais d'une allocation financière les familles endeuillées de migrants décédés en Russie, et le Tadjikistan, soutenant gratuitement, via la compagnie d'aviation nationale, le rapatriement de ses ressortissants en Russie, à défaut de l'existence d'une politique consulaire à cet égard.

Face à un manque de revue systématique des pratiques des États en la matière, le travail collectif mené par le projet MiTSopro met en lumière le positionnement de douze États envers le rapatriement. Parmi ces États, la Tunisie finance entièrement le rapatriement des corps de ses émigrés depuis un décret présidentiel datant des années 1970 s'érigeant en État interventionniste et protecteur (voire paternaliste) à l'égard de sa diaspora. Le Sénégal, on le verra plus en détail dans le chapitre II, soutient le rapatriement des corps de ses émigrés de façon discrétionnaire, principalement en cas de mort violente (assassinat, accidents, etc.) Ce travail va aussi plus loin en examinant le questionnement des positionnements des États par les diasporas en temps de pandémie de la Covid-19, lorsque les « corps-covid » étaient rejetés tant par les États d'origine que de destination. Finalement, ce travail met en lumière l'application des politiques destinées aux ressortissants à l'étranger (*diaspora policies*) dans le champ de la mort.

Au vu des développements récents portant sur le rôle qu'exercent les États d'origine dans la gestion du rapatriement des corps, ma proposition s'engage à ajouter une pierre à l'édifice. Je souhaite donc comprendre comment l'État sénégalais se comporte face à la mort de ses émigrés, aspect quasi absent des travaux de Petit (2002b) et Solé Arraràs (2015) mais évoqué par Smith (2020b). Plus particulièrement, ce travail vise à analyser pourquoi certaines morts plus que d'autres (les morts violentes) semblent faire l'objet d'une gestion politique différenciée et discrétionnaire. Les mobilisations de la société civile s'articulent autour des divergences des politiques et des pratiques des États en la matière. La société civile, et en particulier les mouvements sociaux en pays de destination, participent aussi de la gestion politique du rapatriement, cette fois ci « par le bas », et souvent en dispute avec l'approche consulaire. Mon travail prétend donc aller au-delà des

développements précédents par une analyse captant l'interaction des mobilisations consulaires et de la société civile autour du rapatriement des corps. J'avance que les deux acteurs concernés se disputent ainsi la légitimité de la gestion du rapatriement des corps, apparaissant comme pierre angulaire des relations États-diasporas.

1.3.4. *Dimension morale*

Au vu du corpus ayant déjà abordé le rapatriement de dépouilles sous ses facettes rituelles, identitaires, économiques, et politiques, il s'avère qu'une compréhension morale fait défaut. La dimension morale est en fait transversale aux autres dimensions précédemment décrites.

Le choix du lieu d'enterrement est le résultat de différents régimes de normes et de l'interaction entre des croyances religieuses, des attentes culturelles et un sentiment d'appartenance, ces différents marqueurs normatifs entrant parfois en conflit. Dans des travaux récents (de Heusch et Lacroix, 2023), nous avons mis en lumière que le rapatriement de dépouilles est ainsi, non pas l'expression d'un manque d'intégration dans le pays d'origine ou du rejet de la société du pays de destination, mais le résultat d'une éthique thanatique transnationale régissant les relations entre les émigrés et leurs familles dans le pays d'origine. L'éthique thanatique peut ainsi être définie comme le code moral de conduite régulant la problématique de la mort. Orienter le choix du lieu d'enterrement et le déroulement des pratiques funéraires est ainsi une préoccupation d'ordre symbolique engendrant des implications de taille. Par exemple, Pourette montre que, si les guadeloupéens en métropole sont généralement rapatriés pour être enterrés près de leurs ancêtres, les défunts des suites du VIH, vus comme ayant commis une transgression d'ordre sexuel ou d'ordre moral, sont, eux, incinérés « pour détruire toute trace de dégradation morale susceptible d'affecter le groupe familial dans son entier » (2002, p. 58). Différents acteurs tels que le politique, l'associatif et le secteur marchand se disputent de cette manière le contrôle de cette ressource, à la fois symbolique et matérielle, qu'est le rapatriement de dépouilles.

À travers le prisme de la négociation, et dans sa célèbre préface de l'ouvrage de Yassine Chaïb, Sayad invite à approfondir la dimension morale :

« [...] Derrière le fait somme tout ordinaire de la mort et du rapatriement du corps du mort, se joue en réalité une véritable négociation non seulement dans l'ordre privé de la mort [...], dans l'entourage, la parenté du mort soucieux de récupérer, *post mortem*, parfois au prix de disputes

autour du mort, un des leurs, mais aussi, et sans que cela soit toujours avoué et explicitement formulé, entre les puissances concernées [...] » (Sayad, 2000, p. 7)

Sayad met ainsi en évidence la négociation en jeu entre les différents acteurs interagissant autour du rapatriement des corps. Il voit cette pratique comme un « impératif » et une « obligation morale contractuelle » au sein du groupe, qu'il s'agisse de la famille du défunt, son groupe parental élargi, son pays d'origine, sa nation, voir même l'ensemble de la communauté musulmane (2000, p. 12). Lacroix (2021) démontre lui et au sein de ses travaux sur les associations de villageois kabyles et berbères en France, que, via les « caisses des morts », les associations exercent un relai d'autorité des communautés villageoises jusqu'en contexte de migration. Cleuziou (2023, p. 11) indique par ailleurs qu'en contexte d'émigration en Russie, l'implication des États d'origine dans le financement du rapatriement des corps entre en conflit potentiel avec l'influence des leaders associatifs ; leur réputation et leur prestige sont en effet souvent alimentés par le soutien qu'ils donnent aux migrants, morts ou vivants. Sayad clarifie en fait que la mort n'est pas seulement pour la mort en tant que telle, mais davantage pour les survivants (2000, p. 11), c'est en effet le groupe qui décide de ce que deviendra le mort, c'est celui-ci qui « décide et ordonne » (2000, p. 12) le futur du mort.

La piste morale initiée par Sayad n'a en fait pas été approfondie suffisamment ; tant par l'auteur, que par la littérature analysée. Son invitation à considérer les négociations ayant lieu entre les différents groupes auxquels appartient le défunt n'a en effet pas encore reçu assez d'écho. Néanmoins, ces négociations semblent révéler une dispute des autorités morales pour le contrôle des ressources symboliques (prestige, honneur, exemplarité, etc.) que représente le rapatriement des corps, d'autant plus en cas de mort violente, que je considère comme baromètre de dispute. Mon intention est donc d'aller plus loin dans l'analyse, en creusant cette piste morale et la manière dont le groupe, de quelque nature qu'il soit, négocie en fait sa cohésion, l'équilibre de sa « communauté émotionnelle » (Schnapper, 1994) et surtout, sa légitimité à travers la mort de ses membres. Pour ce faire, je vais aborder dans la sous-section suivante la littérature concernant les légitimités et l'autorité morale, la dimension collective de la mort, sa construction autour du rituel, la dimension politique des dépouilles et finalement, les mobilisations politiques des migrants.

2. Se mobiliser *pour* et *par* les morts en migration

2.1. Des légitimités pour mobiliser les morts en migration

La question de la légitimité a fait l'objet d'une attention privilégiée par la sociologie politique (Easton, 1958; Parsons, 1947; Weber, 2014) et la psychologie sociale (Dornbusch & Scott, 1975; Zelditch, 2011).

Weber voit dans l'État de droit moderne la forme de domination légitime, assise sur le monopole de la violence physique légitime. L'auteur distingue de cette façon trois idéaux-types de domination (2014 [1922], p. 292-297) : la domination légale (la domination bureaucratique en est le type le plus « pur »), la domination traditionnelle (tirant sa légitimité de la croyance envers des ordres sacrés, la domination patriarcale représente le type le plus « pur ») et la domination charismatique (tirant sa légitimité de l'abandon affectif envers la personne du maître et ses « dons de grâce » la domination du prophète, du héros de guerre ou du démagogue en est le type le plus « pur »).

Selon Duran (2009, p. 336), si la légitimité légale-rationnelle, entendue par Weber à travers un triptyque État-Droit-bureaucratie et réduisant le pouvoir politique à l'État, semble aujourd'hui dépassée, l'idéal type wébérien de la domination n'est pas à rejeter. Proposant d'aller « avec Weber, au-delà de Weber », Duran explique que la conceptualisation idéale typique « permet de pratiquer une comparaison historique qui fait apparaître par contraste la singularité des transformations à l'œuvre dans l'ordre présent du politique » (idem). Il pose ainsi la question suivante : « Comment penser désormais le pouvoir politique et sa légitimité dans un monde marqué par la pluralité des centres politiques, la multiplicité des acteurs, la diversité des espaces de référence et l'hétérogénéité des valeurs. » (Duran, 2009, p. 339). Afin de complexifier la notion de légitimité, il faut donc, comme le propose Johnson et al. (2006, p. 56), l'appréhender en tant que processus, un processus de légitimation implicite à travers lequel :

« [...] les croyances culturelles partagées par la société environnante créent de fortes attentes quant à ce qui est susceptible de se produire dans la situation locale. Les fortes attentes qu'il en sera ainsi conduisent à des indications comportementales d'acceptation lorsqu'il en est ainsi, et l'apparence d'acceptation consensuelle de ces démonstrations comportementales légitime l'ordre du statut, le faisant paraître normatif. » (Johnson et al., 2006, p. 58)

La création et légitimation de nouveaux objets sociaux passe selon les auteurs par quatre phases : l'innovation, la validation locale, la diffusion et la validation générale (Johnson et al., 2006, p. 60). Par contraste, ils invitent aussi à observer la manière dont des objets sociaux sont délégitimés suite à un changement de conditions structurelles : de nouvelles pratiques émergent lorsque la légitimité de celles plus anciennes est remise en question. Ouvrant une nouvelle piste de recherche, Johnson et ses collègues (2006, p. 73) s'interrogent sur les modalités de remplacement d'objets sociaux délégitimés, entraînant ainsi de nouveaux processus de légitimation.

Comme le propose la sociologie pragmatique (Boltanski & Thévenot, 1987; Latour & Woolgar, 1979; Nachi, 2015), aussi connue comme sociologie des épreuves, la remise en question des légitimités passe en fait par des *épreuves légitimes*. Selon Boltanski et Chiapello (1999, p. 411), l'épreuve est entendue comme moment où un être fait face à une résistance et entreprend de composer avec d'autres êtres afin de tirer avantage d'une situation. Dépassant la thèse de Latour (2001) envisageant l'épreuve en tant qu'épreuve de force, Nachi met en lumière, suivant les travaux de Boltanski et Thévenot, que l'épreuve peut aussi être *légitime*. L'auteur voit ainsi dans l'épreuve légitime « [...] un cas particulier d'épreuve dans laquelle les États et les changements d'états sont soumis à des contraintes de justifications, par référence à un bien commun ou un principe de justice » (Nachi, 2015, p. 74). L'épreuve, en tant que situation limite et de conflit de légitimités, est ainsi « la possibilité d'un changement d'état » (idem). À travers le compromis, elle permet la légitimation de certaines pratiques, l'acceptation et la normalisation de nouvelles formes de légitimités. Comme le remarque Nachi, l'intérêt de la notion d'épreuve est qu'elle permet de procéder à des changements d'échelle d'analyse selon les situations d'épreuves et l'agencement des dispositifs engagés, permettant l'analyse au niveau singulier et au niveau général (Nachi, 2015, p. 76).

Depuis l'épreuve, ou l'*affaire* selon les termes de Boltanski et ses collègues (2007), on peut procéder à une montée en généralité par la mobilisation. Le concept d'*affaire* aide en fait à aborder comment des cas singuliers de morts violentes, tels que ceux qui seront analysés au long de ce travail, sont convertis en *affaires* publiques, leur donnant une portée morale et politique dépassant le fait divers. Donnant pour exemple des affaires historiques allant « de Socrate à Pinochet », les auteurs (idem) situent la naissance de l'affaire à partir du concept d'indignation sociale. L'affaire est par conséquent vue par les auteurs comme une « ressource politique, morale et sociale, inscrite de façon latente dans la culture publique comme figure mobilisable du répertoire critique »

(Boltanski & Claverie, 2007, p. 395). *L'affaire* est en fait le médiateur entre l'indignation sociale et la situation à l'origine de l'indignation, et implique tant les moyens de communication que les groupes de pouvoirs, les deux acteurs étant tous les deux « [...] auteurs et fabricants de nouvelles et d'impacts, de répercussions et d'émotions sociales (la peur, l'insécurité, l'enthousiasme, la révolte...) [...] » (Albornoz Vásquez, 2008, p. 2, notre traduction).

La littérature abordée amène à mobiliser dans ce travail le concept de légitimité dans sa compréhension plurielle, c'est-à-dire en tant que processus s'exprimant par des dynamiques de légitimation et délégitimation. Il s'agit d'un processus partagé mais aussi disputé entre différents acteurs qui vont respectivement négocier la construction d'un ordre normatif et moral, *l'affaire* étant le catalyseur de négociation entre les parties. Cette définition guidera la recherche et permettra de décrypter les intérêts moraux, politiques et économiques en jeu autour des mobilisations *pour* et *par* les morts. Pour approfondir cette réflexion, il faut maintenant s'appuyer sur la littérature traitant de l'économie morale.

2.2. L'économie morale de la mort en migration

Le concept d'économie morale permet une compréhension du rôle des normes, valeurs et émotions guidant l'action des diasporas dans leurs relations avec les sociétés d'origine (État, société civile, famille). Initiée par Thompson (1971) et développée par Scott (1976), l'approche de l'économie morale propose de ne plus envisager d'étudier les activités économiques uniquement d'un point de vue matériel, mais bien de prendre également en compte les normes et obligations sociales accompagnant les fonctions économiques occupées par une communauté.

Empruntant une approche historique, les auteurs analysent certaines révoltes paysannes, en contexte de crise. D'un côté, Thompson observe dans le contexte de l'Angleterre du XVIII^e siècle et depuis les luttes paysannes, une « économie morale de la pauvreté » « fondée sur une vision traditionnelle cohérente de normes et obligations sociales » (1971, p. 79, notre traduction). D'un autre côté, Scott met en avant « une éthique paysanne de la subsistance » opérant à travers deux insurrections ayant eu lieu durant les années 1930 en Birmanie et au Vietnam. L'économie morale des paysans est ainsi définie par l'auteur selon la valeur de justice et la notion d'exploitation (1976, p. 3-4).

Comme en témoigne son application aux contextes sociaux et géographiques les plus diversifiés, le concept d'économie morale a connu un succès important dans le champ de la socio-anthropologie. Son développement a permis la prise en considération du rôle des valeurs (comme par exemple la justice) dans les pratiques de résistance de populations marginalisées. Selon Thompson et Scott, « « économie morale » suppose une conception relationnelle de la légitimation qui invite à penser ensemble contestation et paternalisme, patronage et rumeur, déférence à l'égard des autorités et injonction à ce que ces dernières se comportent comme de « bonnes autorités » » (Siméant-Germanos, 2010, p. 145). Elle « renvoie à la conception d'échange appuyé sur des normes de réciprocité » (idem, p. 144) équilibrant les relations entre autorité et population. Cependant, Siméant-Germanos observe (2020, p. 208) un relâchement et un étirement de l'usage de la notion d'économie morale. L'auteur propose ainsi de l'utiliser avec prudence, insistant sur l'intérêt de la notion pour « penser le lien vertical entre élites et gouvernés, les transformations et les crises de ce lien » (idem, p. 157).

Fassin (2009), quant à lui, définit l'économie morale comme « la production, la répartition, la circulation et l'utilisation des sentiments moraux, des émotions et des valeurs, des normes et des obligations dans l'espace social » (2009, p. 1257). La sociologie des émotions (Goodwin et al., 2001; Hochschild, 1979; Kemper, 1978; Traini, 2009) prend en effet en compte les émotions « pour envisager leur rôle à la fois dans les processus de mobilisation, de socialisation militante, de maintien de la loyauté mais aussi de désengagement » (Sommier, 2020, p. 222). Par leur dimension sociale, les émotions créent du lien, elles sont ainsi vectrices de communauté. La notion de « communauté émotionnelle », initialement utilisée par Weber (1976) pour désigner le lien affectif et de nature émotionnelle noué entre le chef et ses partisans ou disciples comme fondateur du pouvoir charismatique (Kalberg, 2012, p. 489), s'avère également utile à la recherche. À son tour, Schnapper (1994) mobilise le concept comme outil de construction de la « communauté des citoyens ». Par ailleurs, l'usage de cette notion fut aussi popularisé dans d'autres disciplines telle que l'Histoire médiévale (Rosenwein, 2002), soulignant la capacité transformative de l'émotion. Finalement, Boquet indique que si la « communauté émotionnelle » est d'abord définie comme un ensemble de buts et de valeurs partagées par ses membres, elle constitue également « [...] un environnement adapté pour accueillir les approches performatives de l'émotion, dans leur capacité intrinsèque à transformer les situations. » (2013, p. 6).

Dans le champ d'étude des migrations, Fassin (2005) suggère également que l'approche morale permette l'analyse des normes et valeurs par lesquelles les migrations sont pensées et régulées. Plus récemment, Lacroix (2019) à la suite de Carling (2008), suggère que les espaces transnationaux dans lesquels se meuvent les migrants - qu'il qualifie de territoires moraux transnationaux - sont perçus par les acteurs de la migration en termes de centralité (pays d'origine) et périphérie (pays de résidence) et que, par conséquent, « ces représentations associées à l'espace de la migration nourrissent une économie morale entre les migrants et ceux qui sont restés » (Lacroix, 2019, p. 3). Solari (2018, p. 773) propose à son tour la notion d'« économies morales transnationales » (EMT), insistant sur le caractère transnational inhérent à l'économie morale. Depuis le cas de la migration ukrainienne en Italie et l'analyse de discours sous-jacents aux remises sociales, l'auteur observe que les EMT sont constituées et négociées tant par les émigrés que par leurs familles dans le pays d'origine, impliquant une compréhension de l'honneur, du succès et de la moralité (idem). Solari avance aussi que les EMT ont un pouvoir transformatif : elles peuvent transformer les subjectivités des migrants, de leurs familles, mais aussi des identités nationales et des institutions (idem, p. 763). La proposition de Solari ne met cependant pas suffisamment en évidence le rôle de l'État, de la société civile et du secteur marchand dans la négociation de l'économie morale à l'échelle transnationale.

Les pratiques et politiques publiques des pays d'origine ainsi que les mobilisations de leurs ressortissants vivant à l'étranger autour du rapatriement des dépouilles s'avèrent être des objets d'analyse privilégiés pour identifier les représentations et attentes qu'ont les uns des autres au sein d'une fragile « communauté émotionnelle » (Weber, 1976). En temps de « crise », comme celle de la Covid-19, ou en cas de morts violentes, le consensus entre États et diasporas est en effet mis à mal, risquant de provoquer une rupture du « système d'échange symbolique » (Triaud & Villalón, 2009, p. 36) garant de l'ordre social. La notion d'économie morale me permet donc à mon tour de situer la prise en charge économique du rapatriement de dépouilles par les familles de migrants, le réseau associatif ou l'État comme expression avant tout morale et politique. Les disputes de légitimités *pour* la gestion des corps semblent ainsi révéler une dispute de légitimation *par* les corps de l'autorité morale des acteurs impliqués. Familles, associations, autorités religieuses et États négocient en effet leur cohésion, et surtout leur légitimité à travers la mort de leurs membres, la prise en charge du rituel de la mort représentant un moyen d'assurer la pérennité du groupe, malmenée par la perte physique et sociale d'un de ses membres.

2.3. Mort et cohésion sociale

Étape clé du cycle de la vie, la mort biologique d'un individu est un moment charnière, une mise en tension du groupe social auquel il appartenait (famille, pairs, etc.). Face à la mort biologique d'un des membres du groupe, la cohésion de celui-ci est mise en péril. Pour comprendre la réaction du groupe social face à la mort, il faut revenir sur le travail fondamental réalisé par les anthropologues structuralistes à ce sujet. Ces travaux (Bloch & Parry, 1982; Hertz, 2004 [1960]; Van Gennep, 2004 [1960]) informent de la volonté des sociétés de dépasser la mort biologique d'un individu afin de prolonger son départ à travers un processus spirituel de transition. Cette transition vise non seulement à assurer la réincarnation et la régénération du défunt mais aussi la régénération sociale du groupe.

Hertz met ainsi en avant qu'au-delà et face à la mort biologique d'un individu, une masse complexe de croyances, émotions et activités spécifiques s'expriment à travers les pratiques funéraires (2004, p. 197 [1960]). À la différence du corps d'autres animaux, les sociétés humaines ont institutionnalisé un régime d'obligations morales et sociales envers leurs défunts. Depuis son ethnographie des Dayak de Bornéo (Indonésie) et l'observation du phénomène de « double enterrement », l'auteur tire des conclusions à portée universelle. Selon lui, la mort possède un sens particulier dans la conscience collective, elle fait l'objet de représentations collectives. La mort est en effet une étape clé durant laquelle le défunt change de statut²⁰. Hertz observe qu'à la mort d'un individu : « il semble que la communauté tout entière se sente perdue, ou du moins directement menacée par la présence de forces antagonistes : la base même de son existence est ébranlée. » (2004, p. 208 [1960], notre traduction). Face à la remise en question de sa cohésion physique et sociale, le groupe déploie donc des obligations morales et sociales afin de prendre en charge la transition du défunt sans s'attirer de mauvais sorts.

La mort est donc pour le défunt et surtout pour le groupe une phase de transition, un « rite de passage » (Van Gennep, 2004 [1960]) ou encore un moment de « régénération de la vie » (Bloch & Parry, 1982). Selon Van Gennep (2004, p. 213 [1960]), le deuil est en effet une période de

²⁰ Une première période intermédiaire est donc constatée dans les funérailles pour répondre à ce passage, c'est l'étape des funérailles « temporaires », le passage de l'âme vers l'au-delà et la période de deuil durant laquelle les vivants sont sujets à des prohibitions. La cérémonie finale vise, elle, à conclure les funérailles, octroyer à l'âme du défunt une transition en paix vers le monde des morts et à libérer les vivants de leur obligation de deuil.

transition pour les (sur)vivants, qui s'articule à travers des rites de séparation (le passage du défunt vers l'au-delà) et de réintégration du défunt parmi la société. L'auteur observe que « dans certains cas, la période de transition des vivants est la contrepartie de la période de transition des défunts » (Van Gennep, 2004, p. 213 [1960], notre traduction). Bloch et Parry (1982) ont observé, à leur tour, la place des symboles de fertilité et de renaissance au sein des rituels funéraires. L'intérêt de leur recherche est qu'ils mettent en lumière la relation opérant entre les croyances, les pratiques mortuaires, la légitimation de l'ordre social et sa structure d'autorité :

« [...] cet ordre est construit en transformant le mort en une force transcendante et éternelle - comme, par exemple, dans les cas des Lugbara, des Cantonais et des Merina. Dans ces cas, le groupe social est ancré, non seulement par le pouvoir politique, mais aussi par certaines des émotions, des croyances et des peurs les plus profondes des gens du monde entier. La société est rendue émotionnellement et intellectuellement inattaquable grâce à cette alchimie qui transforme la mort en fertilité. Cette fertilité est représentée comme un don fait par ceux qui détiennent l'autorité et qu'ils confèrent par leurs bénédictions. » (Bloch & Parry, 1982, p. 41, notre traduction).

Domptée grâce aux rites de passage, la mort est donc transformée en ressource fertile. Celle-ci est non seulement spirituelle et économique, mais aussi politique. La mort possède donc un pouvoir politique et symbolique majeur pour les vivants. Dans leur ethnographie des rites funéraires de la société américaine, Huntington et Metcalf (1979) soulignent également que le corps du défunt est une figure préminente et un symbole puissant :

« Dans une confrontation indirecte, une référence verbale ou une représentation rituelle, l'image reste puissante, bien que modifiée. La vitalité d'une culture ou d'une idéologie dépend de sa capacité à canaliser la puissance de symboles aussi mordants que le cadavre. » (Huntington & Metcalf, 1979, p. 211, notre traduction).

Converti en symbole, le corps acquiert par conséquent une nouvelle vie. Dans son étude de la société brésilienne et observant l'importance et la place problématique qu'y occupent les morts, Da Matta avance que « la mort tue mais les morts ne meurent pas » (1997, p. 117, notre traduction). En effet, les morts permettent une « alternance sociale et morale » entre morts et vivants, voir

même une « consommation morale » des uns envers les autres, à travers une « toile impérative et immortelle de relations sociales » (idem, p. 106, notre traduction). L’auteur souligne ainsi que :

« Les morts sont immédiatement transformés dans notre société, devenant des personnes exemplaires et guidants de positions et relations sociales. Le mort sert donc de point de repère pour les vivants, pour le foyer et pour le réseau de relations, en vivifiant et en concrétisant les liens qui unissent les personnes d'un groupe [...] » (Da Matta, 1997, p. 115, notre traduction).

On peut observer, à la lumière de ces travaux, que les morts passent non seulement par un processus de transformation spirituelle par les vivants, mais aussi par une transformation morale et politique. Si la plupart des travaux anthropologiques portant sur la mort se sont concentrés sur les rites funéraires dans les sociétés « traditionnelles », la recherche propose d’approfondir la dimension politique et morale de la mort en contexte de migration et à l’échelle urbaine. Il faut maintenant voir comment la mort est dans ce contexte *gouvernée et disputée*.

2.4. Les morts, des objets politiques disputés

Objets de manipulations rituelles, sanitaires, logistiques ou encore sécuritaires, les dépouilles sont aussi objets de manipulations et de négociations politiques. Cette recherche s’appuie sur le concept de « gouverner des morts » proposée par Stepputat (2014, p. 25) depuis la notion foucauldienne de gouvernance libérale, envisagée comme dispositif de conduite de la liberté de volonté des citoyens, morts ou vifs. Les contributions de l’ouvrage collectif mettent ainsi en lumière comment la gestion des corps renvoie à la constitution, la territorialisation et l’appartenance à des communautés morales et politiques (Stepputat, 2014, p. 5). Les auteurs de l’ouvrage invitent ainsi à l’analyse du « destin des corps » afin de retracer les demandes et performances de souveraineté (Stepputat, 2014, p. 29).

Balkan (2016, p. 10-11) observe comment les corps de migrants turques décédés en Allemagne font office d’objets politiques. L’auteur met ainsi en lumière la façon dont la nation est construite mais aussi remise en question à travers les pratiques quotidiennes de gestion de la mort en migration, les choix d’enterrement représentent en effet des choix politiques en contexte de

demandes de citoyenneté, d'appartenance et d'identité collective. Mettant en avant le pouvoir symbolique du corps, Balkan montre de cette manière que la manipulation des morts « contribue à dessiner les contours des communautés politiques » (Balkan, 2016, p. 223).

À la fois vecteur de construction d'identité collective et choix politique, la mort est *gouvernée*. Dans cette direction, Jakšić et Fisher (2021) et les auteurs du dossier « Les morts encombrants. Du gouvernement politique des cadavres » invitent à l'analyse des différentes manifestations que prend ce « gouvernement ». Les auteurs s'intéressent non pas à la mort en tant que processus mais au corps en lui-même ; « c'est-à-dire à ce que la mort laisse derrière elle : une dépouille dont les vivants doivent disposer d'une manière ou d'une autre. » (Jakšić & Fischer, 2021, p. 8). Dans le cas de morts en masse suite aux « disparitions » et à la lutte contre le narcotrafic au Mexique, Melenotte (2021, p. 52) parle ainsi de « corps déchets singuliers du pouvoir contemporain », des « morts qui dérangent », un État dépassé par la gestion de ces corps.

Certaines morts semblent ainsi *déranger* ou *arranger* politiquement plus que d'autres, par leur caractère médiatisé et politisé, alors que d'autres morts sont, au contraire, invisibilisés (voir Hardy, 2012 et le cas des morts en rue). Le Clainche-Piel suggère à cet égard l'existence d'une « dialectique entre rendre visibles et cacher les restes humains, entre faire taire et faire parler les morts et les mortes » (2020, p. 203). Selon l'auteur, c'est le sens accordé collectivement à ces morts qui guide les enjeux publics et politiques de leur traitement : « les inégalités statutaires et les conditions de la mort s'articulent pour justifier les pratiques les plus révérencieuses ou au contraire les plus dégradantes, les tentatives d'invisibilisation ou les entreprises de politisation » (idem). Le type de mort, mais aussi le statut du mort, sont par conséquent vecteurs de mobilisation/démobilisation et visibilisation/invisibilisation des morts.

Thomas montrait déjà à l'époque la résonance politique de certaines morts telles que des assassinats politiques et suicides de contestation ou de protestation. Selon l'auteur, ces morts sont « politiquement récupérées, leurs obsèques procèdent parfois du meeting politique » (Thomas, 1975, p. 45). Certaines morts, comme celles des personnalités politiques, semblent ainsi être récupérées par le « gouvernement politique des cadavres » en tant qu'emblèmes. En guise d'exemple, le corps d'Etienne Tshisekedi, ancien opposant politique au régime de Joseph Kabila (2001-2019) et fils du président actuel de la République Démocratique du Congo, fut rapatrié en 2017 de Bruxelles vers Kinshasa. Ses funérailles furent célébrées en grande pompe par le pouvoir en place en tant que victoire symbolique du retour d'un corps banni lors du régime de Joseph

Kabila. Un autre exemple de corps bannis en contexte d'opposition politique et déjà mentionné plus haut, est celui des corps de réfugiés soudanais vus comme indésirables et rejetés par le pouvoir soudanais (Anteby-Yemini, 2018).

Les travaux présentés mettent en évidence, d'une part, l'existence d'un « gouvernement politique des cadavres », dont le monopole et la gestion sont assurés historiquement par l'État-Nation. Cependant, d'autres acteurs non étatiques, tels que le secteur privé, les familles des défunts ou les encore les membres d'organisations militantes, interpellent et problématisent le rôle de l'État en la matière (Jakšić & Fischer, 2021, p. 8), contribuant à la construction d'une politique de l'appartenance (Balkan, 2016). Steputtat voit ainsi dans la mort une occasion de performance de la souveraineté pour un panel diversifié d'acteurs :

« [...] non seulement pour les États territoriaux mais aussi pour toute une série d'entités sub-, trans- et supra-nationales qui cherchent à revendiquer ou produire des domaines de pouvoir autonomes : communautés religieuses, nations (qui ne coïncident pas toujours avec des États), communautés villageoises et ethniques, cartels et gangs de la drogue, insurgés, justiciers, sociétés de sécurité privées, missions de paix internationales et autres qui gèrent les cadavres d'une manière qui se superpose ou entre en conflit avec les pratiques étatiques institutionnalisées. (Steputtat, 2014, p. 4-5, notre traduction) »

Je souhaite donc comprendre à mon tour comment ces différents acteurs négocient et remettent en question le monopole de la gouvernance des morts, entrant tantôt en collaboration et tantôt en conflit, pour se mobiliser *pour* et *par* les morts. Je me concentrerai en effet dans ce travail sur les négociations de légitimités entre différents acteurs, non seulement l'État, mais aussi le secteur privé, les familles, les associations d'aide mutuelle et les organisations militantes, chacun portant au mort et lui défendant un sens différent. Le Clainche-Piel observe aussi que « par la politisation de leur mort, les vivants et les vivantes les moins considérés socialement acquièrent parfois une importance nouvelle. » (2020, p. 209). Cette importance nouvelle octroyée *pour* et *par* le mort peut être retrouvée auprès de cas de décès du précaire migrant suite à des violences policières. Pour approfondir cette voie, il faut maintenant se pencher sur la littérature autour des mobilisations politiques des migrants.

2.5. Morts et mobilisations politiques des migrants

Dans les conditions de violences structurelles auxquelles est confronté le précaire migrant, surtout en situation d'irrégularité, sa vie politique peut sembler à priori d'ordre fantomatique : la « structure d'opportunité politique »²¹ (à partir d'ici SOP) (Eisinger, 1973; Tilly, 1978) semble en effet de prime abord défavorable lorsque l'on exerce des travaux précaires comme ceux des vendeurs ambulants en Espagne. Cependant, cette « SOP » est « présente à n'importe quel temps donné et dans toute société, étant le résultat de mécanismes d'inclusion-exclusion développés par les États (de résidence et d'origine) et leurs systèmes politiques » (Martiniello, 2006, p. 88. Notre traduction). Exclue par les États, et face au manque d'accès aux canaux légaux et conventionnels de participation politique, certains mouvements de sans-papiers ont malgré tout une influence grandissante. Nicholls (2014) propose ainsi le concept de *niche openings*, argumentant que « le concept requiert que l'on détourne l'attention des grandes opportunités politico-discursives, générales et rares, au profit des ouvertures étroites, nuancées et interstitielles qui constituent les mondes politiques des groupes marginalisés » (Nicholls, 2014, p. 26, notre traduction). Je propose que ces interstices apparaissent en cas de morts violentes : ces morts ont le potentiel de devenir des emblèmes de participation politique pour les groupes marginalisés, tels que les « sans-papiers ».

Les recherches sur l'activisme des migrants se sont concentrées sur les mouvements des « sans-papiers » particulièrement aux États-Unis et en France, mais aussi aux Pays-Bas et en Belgique. D'une part, en particulier dans les cas américains et néerlandais, la citoyenneté et le mérite (Nicholls et al., 2016; Patler & Gonzales, 2015; Swerts, 2017; Yukich, 2013) sont des questions qui ont été abordées à travers l'analyse du mouvement des jeunes sans-papiers *Dreamers*. D'autre part, les recherches sur les modes d'organisation des mouvements de « sans-papiers » mettent en lumière deux espaces sociaux et urbains pour l'émancipation : un espace « sûr » de construction de stratégies « en backstage » et une « frontstage » publique où se déroulent des performances disciplinées (Fiorito & Nicholls, 2016). Ces apports permettent ici d'aborder l'hommage des victimes en manifestation sous sa dimension performative et rituelle, tel que le suggèrent également certains auteurs latino-américains (Bermúdez, 2014; Blair, 2007; Pita, 2010)

²¹ Tarrow définit la « SOP » en tant que « [...] signaux cohérents mais pas nécessairement formels, permanents ou nationaux, envoyés aux acteurs sociaux ou politiques, qui les encouragent ou les découragent à utiliser leurs ressources internes pour former des mouvements sociaux » (1996, p. 54, notre traduction).

autour des victimes de la violence d'État. La mort violente, comme emblème de lutte, peut ainsi être également abordée sous sa dimension culturelle et de ressource, grâce aux concepts de *known repertoires of actions*, *cultural frames* et de *cycles of contention* (Tarrow, 1998) qui aident à comprendre les moyens et canaux d'expression déployés par les mouvements sociaux, mais aussi leur dynamique d'émergence et les relations de solidarité et de conflits qui y sont liées. Selon la proposition de l'auteur, ces répertoires sont basés sur « [...] des réseaux sociaux denses et des structures de connexion » et « [...] élaborés par consensus par des cadres culturels orientés vers l'action » (Tarrow, 1998, p. 10). Ces « cadres culturels » représentent autant des sources importantes de consensus que de conflit : les acteurs impliqués peuvent ainsi entrer en conflit entre eux, avec les moyens de communication, ainsi qu'avec les États, pour légitimer ou non les problématiques en jeu. Les mouvements sociaux sont donc dynamiques et soumis à des cycles de protestations (et d'opportunités). En d'autres termes, le succès d'un mouvement social peut créer des opportunités pour d'autres mouvements. C'est le cas de certains collectifs de migrants « sans-papiers », comme ceux des vendeurs ambulants sénégalais en Espagne sur lesquels je me concentrerai dans ce travail.

Dans le contexte espagnol du début des années 2000, les travaux ont principalement porté sur les luttes d'extension de la citoyenneté à travers ses processus d'émergence, de reconfiguration et de contestation de ce que signifie « être citoyen » (Suárez-Navaz et al., 2007; Varela Huerta, 2010). Le cas de Barcelone et de l'émergence du Syndicat Populaire des Vendeurs Ambulants de Barcelone (à partir d'ici SPVAB) a attiré récemment une attention médiatique et académique croissante. Ces travaux se focalisent principalement sur la manière dont cette organisation de base a émergé dans le contexte urbain inégal (Delclós, 2018) qu'est celui de la « ville marchandise » de Barcelone (Espinosa Zepeda, 2017), le pourquoi de la vente ambulante, l'*empowerment* à travers le rap et le design vestimentaire (de Heusch, 2021) ainsi que l'interaction des forces de sécurité (Moffette, 2018) et des institutions locales face à ce phénomène. Cependant, ces travaux restent focalisés sur la ville de Barcelone, sans prendre en compte les violences structurelles sous-jacentes à la migration sénégalaise en Espagne et l'influence de ces morts violentes comme catalyseurs de (re)configuration de mouvements sociaux au-delà de Barcelone. Suivant la proposition de Kobelinsky, il faut en effet examiner la vie associative, affective, mais aussi artistique des morts en migration (2021b). Ces vies plurielles *post mortem* sont celles sur lesquelles je me pencherai. Je proposerai à mon tour, depuis le cas de certaines morts violentes, comme celles de vendeurs

ambulants en Espagne, comment des vies artistiques, associatives, mais aussi politiques leur sont prêtées. J'avance néanmoins que l'octroi de vies multiples aux défunts par les vivants génère des conflits de représentation : qui énonce le droit de parler, de se mobiliser *pour* et *par* les morts ?

Ce chapitre a jusqu'ici mobilisé des corpus de littérature variés (fonctionnalisme, structuralisme et anthropologie culturelle, sociologie politique, économie morale, sociologie pragmatique et sociologie des mouvements sociaux) et provenant de la socioanthropologie francophone et anglophone mais aussi hispanophone et lusophone. Ces développements m'ont permis de formuler jusqu'ici deux hypothèses. Tout d'abord, l'hypothèse que le type de mort en migration détermine les modalités d'action, y compris politiques, qu'apportent les vivants aux défunts. J'ai ensuite émis l'hypothèse que la mort en migration, lorsqu'elle est convertie en *affaire*, configure des disputes de légitimés pour se mobiliser *pour* et *par* les morts. Je vais maintenant formuler une dernière hypothèse : afin d'assurer la bonne mort et la protection sociale transnationale *post mortem* du défunt et de sa famille, différentes infrastructures sont mobilisées selon le type de mort. Pour ce faire, il faut maintenant s'outiller de la littérature anglo-saxonne portant sur le transnationalisme politique, le *Welfare State* et les *diasporas policies*.

3. Une protection sociale transnationale *post mortem*

3.1. Transnationalisme et migration

Comme le rapatriement des corps représente une pratique engageant différents acteurs au sein d'un même champ social et au-delà des frontières nationales, il faut l'aborder depuis la dimension transnationale. La notion de transnationalisme aide en effet à comprendre comment les limites du temps et de l'espace sont en fait constamment redessinées par les migrants, leurs familles, le réseau associatif, le religieux, les États et le marché. Tous ces acteurs construisent et réinventent de larges et complexes réseaux de communication, circulation et remises (économiques, sociales et politiques) dans un monde globalisé.

La vaste littérature sur le transnationalisme tire ses origines des travaux pionniers de Bourne (1916) et Thomas et Znaniecki (1996 [1908]) portant sur les transformations de la société américaine du début du XX^e siècle, dans le contexte des grandes migrations transatlantiques. Il faut voir aussi dans les travaux de Sayad (1975, 1999) les prémices du concept de transnationalisme depuis la notion de « double absence »²², que certains auteurs reprendront après, à travers l'idée de « double espace » des migrants (Basch et al., 2005; Quiminal, 1991) ou de « double présence » du migrant (Dufoix, 2010), tant en contexte d'immigration que d'émigration. Sayad suggère également de concevoir immigration et émigration comme « deux faces indissociables d'une même réalité, elles ne peuvent s'expliquer l'une sans l'autre » (Sayad, 1999, p. 15). « Double présence » et « double absence » font donc partie d'un même ensemble en tension et continuellement renégocié, de manière physique, matérielle et symbolique. La notion de « double absence » et « double présence » montre néanmoins certaines limites à l'échelle transnationale, où l'absence et la présence sont souvent plus que « doubles », elles sont en fait multiples.

L'approche transnationale met en effet en lumière la présence simultanée du migrant dans le pays d'émigration et dans le pays d'immigration et la création d'un *champ social transnational*²³ (Levitt & Glick Schiller, 2004) par le biais des pratiques culturelles, sociales, familiales,

²² Sayad (1999) nous invite à penser l'immigré comme « doublement absent, au lieu d'origine et au lieu d'arrivée ». L'absence de l'immigré, dira-t-il plus tard en préfaçant Chaïb (2000) est « en fait une double absence, car si l'immigration est à l'évidence une affaire de présence et de présence quelque peu intrusive, elle est aussi, à sa manière, une absence morale dira-t-on, une forme d'absence dans la présence, une absence en dépit de la présence [...] » (Sayad, 2000, p. 10).

²³ *Transnational social field*.

économiques et politiques (Basch et al., 2005). C'est dans les années 1990, époque d'essor du néolibéralisme, d'intensification et de diversification des migrations, que le concept de transnationalisme se consolide depuis le célèbre travail de Schiller, Basch et Blanc Szanton (1992). Les auteurs voient en effet la catégorie d'immigré ou de migrant comme insuffisante pour comprendre la complexité des relations qui se tissent au-delà des frontières nationales et au sein d'un même espace social. C'est pourquoi ils amènent la définition suivante :

« Nous avons défini le transnationalisme comme les processus par lesquels les immigrants construisent des champs sociaux qui relient leur pays d'origine et leur pays d'installation. Les immigrants qui construisent de tels champs sociaux sont désignés comme « transmigrants ». Les transmigrants développent et entretiennent de multiples relations - familiales, économiques, sociales, organisationnelles, religieuses et politiques - qui dépassent les frontières. Les transmigrants agissent, prennent des décisions, se sentent concernés et développent des identités au sein de réseaux sociaux qui les relient à deux ou plusieurs pays, qui les relient à deux ou plusieurs sociétés simultanément (Basch, Glick Schiller et Blanc-Szanton n.d.). » (Schiller et al., 1992, p. 1. notre traduction).

Parmi les auteurs les plus influents du « virage transnational » des années 1990 il faut prendre en compte Guarnizo (1997), Smith and Guarnizo (1998), Portes et ses collègues (1999), Vertovec (1999) et Levitt (2001). Il s'agit de travaux qui s'appuient principalement sur des enquêtes sociologiques multi-situées et menées auprès de migrants latino-américains aux États-Unis. Ces développements remettent en question la place de l'État-Nation en se focalisant sur les réseaux déployés par les « transmigrants ». En premier lieu, Guarnizo met en lumière la manière dont la migration transnationale, loin d'avoir un caractère « libérateur » économique, reproduit et renforce les inégalités socio-économiques des « transmigrants » et de leurs familles (1997, p. 281). À travers le concept de « transnationalisme par le bas », Guarnizo et son collègue Smith (1998) offrent une perspective qui propose d'analyser la micro reproduction des relations transnationales non seulement « par le haut » (auprès des multinationales, des institutions politiques, etc.) mais aussi « par le bas » (auprès des commerçants, des associations, etc.), les deux catégories étant en fait dynamiques et hétérogènes. Les auteurs questionnent ainsi comment se construisent des principes de confiance, de solidarité, de contrôle social et de loyauté au-delà des frontières nationales (Smith & Guarnizo, 1998, p. 26). Je suggère, au long de ce travail, que les relations

transnationales sont en fait loin d'être seulement libératrices ou axées sur la solidarité ; elles expriment non seulement des relations de contrôle, mais aussi d'autorité morale agissant au-delà des frontières.

Face à un champ si vaste et si difficile à délimiter, l'usage croissant de la notion de transnationalisme a aussi fait l'objet de critiques (Castles, 2002; Kivisto, 2001; Waldinger & Fitzgerald, 2004). C'est en effet le manque de clarté du concept et la pertinence du « virage transnational », propre aux années nonante, qui est remis en question. Reprenant le défi d'établir une unité d'analyse claire, Portes et ses collègues (1999) proposent de se focaliser sur l'individu et sur ses réseaux. Ils voient dans l'intensification des échanges et des modes de transactions, et dans la multiplication des activités et des communications transfrontalières, la base substantielle du « virage transnational » (1999, p. 220). Depuis le cas d'un village dominicain, Levitt (2001) propose de se focaliser sur le *village transnational* en tant qu'unité d'analyse clé du *champ social transnational*. Elle définit ce champ comme résultant des relations économiques, sociales, religieuses et politiques entre migrants et non migrants, la migration englobant en fait tous les aspects de la vie du village transnational (2001, p. 9). Une caractéristique propre au village transnational est que son organisation est fondée sur des remises sociales (Levitt, 1998), c'est-à-dire sur des idées, comportements et capitaux sociaux circulant entre pays d'origine et pays de destination (2001, p. 11). Selon Lacroix (2021), les remises et projets de développement villageois en migration s'inscrivent dans une réforme de la gouvernance des pays du Sud, réinventant à la fois un continuum identitaire, spatial et temporel avec le village d'origine. Tel qu'on le verra, certains villages au Sénégal sont ainsi autant connectés et dépendants de Dakar, que de Mantes-La-Jolie en Île-de-France ou d'Anderlecht à Bruxelles et vice versa, par l'autorité morale qu'ils exercent sur les émigrés. Selon Vertovec (1999), les transformations provoquées par les dynamiques transnationales sont de nature diverses : socio-culturelles, économiques, politiques, mais aussi religieuses. Toutes sont des expressions du *champ social transnational* et des liens multiples se tissant au-delà des frontières, entre individu, famille, réseau associatif, secteur privé et État.

Jusqu'ici, les recherches sur le transnationalisme ont examiné différentes dimensions, telles que les remises socio-économiques (de Haas, 2007; Levitt, 1998; Levitt & Lamba-Nieves, 2011), le commerce transnational (Rosenfeld, 2018; Tarrius, 1999), les familles transnationales (Baldassar et al., 2014; Bryceson & Vuorela, 2002), les réseaux religieux transnationaux (Bava, 2003; Kane,

2011; Menjívar, 1999), et le transnationalisme politique (Koopmans et al., 2001; Lafleur, 2012)²⁴. S'inscrivant dans un *champ social transnational*, la gestion de la mort en migration est une pratique révélatrice de la constitution de réseaux transnationaux d'ordre économique, familial, religieux et politique. En effet, les remises sociales ont un poids économique et moral conséquent (Lacroix, 2019) sur les familles transnationales. Ces dernières exercent à la fois un rôle récepteur de remises ou de prestations de sécurité sociale, mais aussi un rôle de contrôle de la façon dont doit être assurée la bonne mort de leur proche. Comme le montre Bava (2017a) dans le cas de la confrérie mouride, la migration transforme le religieux et réinvente son territoire spirituel mais aussi économique au-delà des frontières. De cette façon, la confrérie construit un champ religieux transnational (voir l'expression « Bamba est partout », en wolof *Bamba fepp*), délocalise et renégocie son dispositif religieux entre dynamiques de solidarité (par exemple en cas de décès d'un fidèle) mais aussi, on le verra dans le chapitre V, contrôle le comportement de ses fidèles en migration.

Je vais maintenant me concentrer sur la notion de transnationalisme politique. Ce champ permet de comprendre l'influence qu'ont les émigrés sur la politique des États de résidence et d'origine, et vice versa, à travers les politiques d'attention des États envers leurs ressortissants à l'étranger (*diaspora policies*) et la prise en charge du rapatriement des corps.

3.2. Transnationalisme politique et *diaspora policies*

En contexte transnational, l'État-Nation semble avoir perdu sa référence en tant que modèle gouvernant les personnes, l'économie et la politique dans un territoire donné. Cependant, tant les émigrés et leurs réseaux que les institutions et partis politiques tentent de redéfinir les contours de l'État (Vertovec, 1999, p. 85). Le champ politique transnational englobant à la fois l'État-Nation, mais aussi les pays où résident ses émigrés, Portes et ses collègues voient dans le transnationalisme politique « les activités politiques de responsables de partis, de fonctionnaires gouvernementaux ou de dirigeants communautaires dont les principaux objectifs sont l'obtention d'un pouvoir et d'une influence politique dans les pays d'origine ou d'accueil » (Portes et al., 1999, p. 221, notre traduction).

²⁴ Les développements sur les *global care chains*, le *transnational welfare* et la protection sociale transnationale sont abordés plus bas.

Dans une perspective plus élargie, Guarnizo et ses collègues distinguent parmi le transnationalisme politique deux types d'activités : les activités électorales et les activités non électorales (2003, p. 1223). Tandis que les activités électorales transnationales comprennent l'appartenance et la contribution économique à un parti politique dans le pays d'origine, les activités non électorales transnationales comprennent, elles, des formes d'organisations civiques subventionnant des projets dans le pays d'origine. Organisés sur une base villageoise, ethnique ou politique, ces « lobby ethniques » (Lafleur, 2005; Martiniello & Lafleur, 2008; Portes & Stepick, 1993) font office de relai de développement socio-économique dans les régions d'origine et influencent significativement les différents niveaux de gouvernements des pays d'origine. Ces organisations civiques ont donc un poids politique conséquent et bénéficient des opportunités politiques des pays de résidence pour influencer la politique de leur pays d'origine (Koopmans et al., 2001; Østergaard-Nielsen, 2003). Cependant, et selon Lafleur (2012, p. 7), mettre l'accent sur l'*agency* des migrants néglige en fait le rôle qu'exerce l'État. En effet, celui-ci tend à favoriser le développement des pratiques transnationales des migrants (à travers le vote, les remises, les investissements, le retour des compétences, etc.) mais aussi à réagir aux tentatives des migrants d'influencer les politiques du pays d'origine (face à des groupes d'opposants politiques ou via des campagnes de pression). Face à l'affaiblissement du modèle de l'État-Nation et du *Welfare State* dans les années 1970 et la croissance de leur population émigrée, de nombreux pays d'origine ont mis en place des politiques publiques à destination de leurs ressortissants à l'étranger, les *diaspora policies*.

Comme l'observe Délano Alonso (2018), les *diasporas policies* ont visé jusqu'ici principalement des droits de nature politique ou économique. L'élargissement des politiques de citoyenneté (Bloemraad, 2004), l'octroi du droit de vote pour les émigrés et l'organisation de campagnes électorales transnationales (Lafleur, 2012 ; et dans le cas du Sénégal, Salzbrunn, 2002), tout comme la création de représentations institutionnelles pour les citoyens émigrés, la réduction de taxes et l'incitation à l'investissement dans le pays d'origine, en sont de exemples clés. Selon Smith (2003), le concept de *diaspora policies* permet aux États d'origine à la fois de créer, mais aussi de limiter des opportunités (politiques, économiques, sociales) pour les émigrés, stimulant des formes d'appartenance diasporique et des nouvelles formes de participation politique.

Délano Alonso (2018) remarque néanmoins que, depuis les années 1990, les États innovent et dépassent leurs compétences « traditionnelles » en termes de protection consulaire en proposant

à leur diaspora des services divers tels que l'éducation, l'épargne, le droit du travail, l'acquisition du langage, ou encore la participation civique dans le pays de destination, ces services étant parfois mis en place suite à la demande et par la pression des diasporas elles-mêmes. Afin de capter la diversité des services consulaires mis en place par les États, l'approche comparative proposée par Ragazzi (2014), permet de dresser une typologie de positions des États mais aussi de facteurs explicatifs de la diversité d'engagements en la matière.

Face à ces développements divers, il serait tentant de voir dans l'engagement des États d'origine une forme d'instrumentalisation de la diaspora à des fins économiques et politiques. Cependant, la littérature remet en question cette approche instrumentale des *diaspora policies* en identifiant, en fait, des motivations multiples (Délano Alonso, 2018; Gamlen et al., 2019; Lafleur, 2019). Lafleur remarque ainsi que le développement des *diaspora policies* « est le résultat d'interactions entre les ressortissants à l'étranger (et les membres de la diaspora qui ne détiennent pas la nationalité) et une multitude d'acteurs étatiques (ministères, agences, gouvernements régionaux et locaux) et non-étatiques (partis politiques, ONGs, familles) dans le pays d'origine » (2019 : 580, notre traduction). Cette définition permet de situer la négociation en jeu entre État d'origine, migrants, société civile, et familles transnationales pour la formulation des *diasporas policies*. Les associations de migrants, lobbys politiques (voir à ce sujet Østergaard-Nielsen, 2003) et institutions consultatives à destination des émigrés (Gamlen et al., 2019) constituent autant d'arènes où la diaspora peut intervenir, guider, ou faire pression sur l'État d'origine (Lafleur, 2019 : 579).

La littérature sur le transnationalisme politique et en particulier sur les *diaspora policies* permet de tirer deux conclusions qui guideront ce travail. D'une part, les réseaux associatifs transnationaux de migrants peuvent exercer une pression politique, économique et morale sur la politique interne et externe des États d'origine et en tirer des bénéfices civiques et fiscaux. D'autre part, les États, octroyant ou réduisant ces droits et avantages, et ajustant leurs politiques interne et externe, rappellent aussi à leurs émigrés une exigence de loyauté économique, politique et morale (Gamlen, 2006). La gestion politique, économique, et surtout morale du rapatriement des corps offre ainsi une voie exemplaire pour aborder les relations diaspora/États d'origine.

Afin d’approfondir la gestion transnationale de la mort en migration, je vais maintenant mobiliser la littérature sur la Protection Sociale Transnationale pour souligner la dimension *protective* que prend cette gestion, via des infrastructures de protection sociale transnationale, mobilisées à la fois « par le haut » et « par le bas ».

3.3. Des infrastructures de protection sociale transnationale

Durant la période d’après-guerre (1950-1970), caractérisée par une croissance économique et l’arrivée de nombreux travailleurs immigrés en Europe du Nord-Ouest, le modèle d’État de bien-être (*Welfare State*) s’est consolidé comme pourvoyeur de protection sociale²⁵ (Bommes & Geddes, 2000; Schierup et al., 2006). Cependant, la succession d’une série de crises depuis 1973 (crise pétrolière et économique), et plus récemment depuis 2008 (crise financière et économique de 2008, crise sanitaire et économique de la Covid-19, guerre en Ukraine et crise géopolitique et économique) a eu pour conséquence la précarisation de la population, tout en menant au dé-financement progressif et à la remise en question néolibérale du modèle de *Welfare State* par les pouvoirs publics. En Europe, ce contexte soulève de nombreuses questions, dont l’accès des immigrés à la protection sociale représente un débat houleux et souvent instrumentalisé entre droit international, États-nations et citoyens. Tout en renforçant le risque de pauvreté, ces crises multiples et l’affaiblissement du *Welfare State* ont également redéfini les dynamiques migratoires. Un corpus grandissant de littérature s’est penché sur ces débats en se focalisant sur les nouvelles mobilités au sein de l’Union Européenne (Lafleur & Stanek, 2017; Martinsen, 2005), mais aussi, par la suite, sur le retour des émigrés dans leur pays d’origine (dans le cas de l’Espagne, voir Cachón Rodríguez & Aysa Lastra, 2013). Ces études montrent que, en contexte de crise, les migrants sont représentés par les pouvoirs publics comme profitant et portant atteinte aux *Welfare States*. Par conséquent, les immigrés en sont souvent privés d’accès (ou bénéficient d’un accès très

²⁵ Selon Lafleur (2017, p. 581), trois principaux champs de politiques publiques de protection sociale ont ainsi été développés : l’assurance sociale (basée sur les contributions au travail, et protégeant les individus et leurs familles en contexte de perte d’emploi, d’handicap, de vieillesse), l’assistance sociale (basée sur le système de taxation, et visant à supporter les individus en situation de précarité), et les interventions du marché du travail (de type privé, visant à protéger les travailleurs et promouvoir l’emploi).

limité), alors que, paradoxalement, ce sont eux qui en ont généralement le plus besoin socio économiquement.

Dans ce contexte d'accès limité à la protection sociale dans le pays de résidence, non seulement l'État d'origine, mais aussi les migrants, leurs familles et le réseau associatif constituent des modalités alternatives de protection sociale, tantôt par le biais des *diaspora policies*, tantôt par le biais des « chaînes de soins globales » (*global care chain*), et tantôt par le secteur privé. C'est là qu'entre en jeu la dimension transnationale : face à l'augmentation de la mobilité, mais aussi des besoins de protection sociale, ces acteurs s'adaptent et redéfinissent les contours de la sécurité sociale et des pratiques de soin (en anglais, *care*) au-delà des frontières. La notion de « *global care chain* », initiée par Hoschild (2000) puis développée par différents chercheurs dans les années 2000 (Parrenas, 2001; Yeates, 2009; Zimmerman et al., 2006, entre autres) capte les rapports « Nord-Sud » de distribution du *care* et de ses travailleurs dans un monde globalisé. La migration de travail dans les réseaux publics et privés du *care* (par exemple, dans le secteur de la santé, et des soins aux personnes âgées et aux enfants en bas âge) est un exemple de réponse aux besoins du secteur du *care* des pays industrialisés affectés par la conjonction de crises multiples. Cependant, et tel que l'interroge Vivas-Romero (2017) - « *who cares about those who care?* » (en français, qui prend soin/s'intéresse à/de ceux qui prennent soin?) - ces mobilités créent également de nouveaux besoins dans les sociétés d'origine (voir à ce sujet, Parrenas, 2001 et Yeates, 2009), également affectées par une multiplicité de crises. Le concept de « *transnational social welfare* » (Yeates, 2008) met ainsi en avant le rôle de la migration et des remises comme réponses aux besoins des familles transnationales. Mettant en avant la place des formes de support matériel mais aussi moral déployées à travers les frontières par les familles de migrants (Kilkey et Merla, 2014), cette littérature permet d'étendre la compréhension du *care* au-delà du cadre des politiques publiques. En se focalisant sur les stratégies de protection sociale de migrants originaires de pays « moins-développés », et en prêtant une attention insuffisante aux *diaspora policies* développées par le pays d'origine des migrants, cette littérature ne capte cependant pas complètement l'interaction et la multiplicité de directions que prennent tant les pratiques des migrants intra et extra européens que les politiques publiques des pays d'origine. À la fois, la recherche n'a pas encore révélé de façon systématique la manière dont les *diaspora policies* contribuent à répondre directement aux besoins de protection sociale des émigrés et de leurs familles, malgré leur étendue et diversité (Délano Alonso & Gamlen, 2014; Lafleur & Lizin, 2015).

Prenant en compte les apports et les limites des développements précédents, le projet « Migration, Transnationalisme et Protection Sociale dans l'Europe en (post) crise » définit la protection sociale transnationale (à partir d'ici PST) en tant que : « stratégies transfrontalières des migrants pour atténuer des risques sociaux en matière de santé, pensions, chômage, revenus minimums, et allocations familiales et prénatales, ceci par la combinaison de prestations de sécurité sociale des pays de résidence et d'origine, du secteur privé et de pratiques familiales et issues du réseau associatif » (2017). L'avantage de cette définition est qu'elle porte tant sur les politiques du pays de résidence et d'origine que sur les pratiques déployées par différents acteurs au sein du même « champ transnational » que constitue la protection sociale. Se focalisant sur le cas des vingt-huit États-membres de l'Union Européenne et de douze pays non membres de l'UE²⁶, le projet MiTSopro vise donc à mettre en lumière tant l'accès à la PST de migrants issus des pays membres de l'UE que ceux issus de pays tiers. En identifiant des catégories de prestations d'ordre contributif (pensions, chômage), et non contributif (allocations familiales et prénatales, revenus minimums, santé), le projet met d'abord en lumière, par un travail quantitatif et comparatif (Lafleur & Vintila, 2020a, 2020b, 2020c), les politiques publiques de PST existantes entre États de résidence et d'origine des migrants (vingt-huit), leurs critères d'accès aux immigrés, mais aussi les politiques existantes de PST à destination de la population émigrée de ces pays (parmi les 40 pays). Par le biais d'études de cas ethnographiques (couvrant les cas de la migration sénégalaise, tunisienne, roumaine et française en Europe), le projet contribue aussi à la compréhension de certains « corridors » de protection sociale depuis l'analyse qualitative des pratiques et stratégies des migrants et de leurs familles, mais aussi du réseau associatif, du secteur marchand et des États de résidence et d'origine des migrants.

Reprenant la typologie proposée par Smith et Guarnizo (1998), Lafleur identifie deux types de stratégies de protection sociale transnationale : « Premièrement, la protection sociale transnationale par le haut désigne les stratégies formelles menées par les autorités du pays d'origine pour répondre aux besoins de protection sociale des citoyens à l'étranger par le biais de diverses politiques et programmes. Deuxièmement, la protection sociale transnationale par le bas fait référence aux stratégies menées par les immigrés qui utilisent les ressources du marché, de la

²⁶ À savoir : la Suisse, la Serbie, la Turquie, le Liban, la Tunisie, le Sénégal, le Maroc, la Russie, l'Inde, la Chine, l'Argentine et l'Équateur. Ces pays ont été sélectionnés pour une raison principale : une part significative de leur diaspora (minimum 40%) réside en UE.

communauté ou de la famille au-delà des frontières pour répondre à leurs besoins de protection sociale » (2019 : 582, notre traduction).

La protection sociale transnationale « par le haut » s'exprime par certains mécanismes tels que le Traité ou la Convention Internationale, l'Accord Bilatéral de Sécurité Sociale (à partir d'ici, ABSS), et les *diasporas policies*. D'un côté, les ABSS sont des instruments mis en place depuis les programmes légaux de migration de travail (années 1950-1970) pour la coopération dans le champ de la protection sociale des deux (ou multiples, en cas d'accord multilatéral) parties signataires (Avato et al., 2010; Holzmann et al., 2005). Deux principes clés guident l'ABSS : 1) l'exportabilité des prestations, indépendamment du lieu de résidence. 2) la totalisation des périodes de contributions du travailleur en cas de contributions réalisées entre différents pays (Avato et al., 2010). Le Sénégal a par exemple tissé des ABSS avec différents pays dont la France (1974) et l'Espagne (2020). Ces accords, couvrant généralement les prestations de vieillesse, ont le potentiel de reconfigurer le cadre juridique, diplomatique et les relations entre pays signataires. Néanmoins, les ABSS et autres mécanismes destinés à l'exportation de prestations de sécurité sociale sont insuffisants pour assurer la protection sociale des migrants. C'est pourquoi il faut également s'intéresser au rôle des pays d'origine en matière de protection sociale de leurs émigrés (Levitt et al., 2017; Gamlen, 2019; Lafleur & Vintila, 2020c). En effet, les États d'origine offrent souvent via leurs *diasporas policies* un certain type de protection sociale envers leurs citoyens à l'étranger. Parmi différentes initiatives, c'est le secteur de la santé qui est le plus développé (Délano Alonso, 2014; Lafleur & Yener-Roderburg, 2022). Autour de la gestion de la mort en migration, certains États comme la Tunisie ont instauré une *diaspora policy* de rapatriement des corps, alors que d'autres, comme le Sénégal, financent de manière discrétionnaire certaines demandes de rapatriement, surtout en cas de *très* mauvaises morts (de Heusch et al., 2022). Ces politiques ont la particularité d'être mises en place par des institutions qui n'exercent traditionnellement pas de compétence en matière de sécurité sociale. De plus, elles ont le potentiel de prendre en compte les besoins des « sans-papiers », représentant la catégorie d'émigrés la plus vulnérable socio économiquement. Si les *diaspora policies* de protection sociale ont le potentiel de réduire la brèche entre l'accès limité qu'a la population immigrée dans le pays de résidence et celui dont bénéficie la population locale, certains chercheurs observent cependant qu'elles peuvent aussi avoir l'effet indésirable de (re)créer des inégalités dans le pays d'origine (Amelina et al., 2012; Faist & Bilecen, 2014).

Afin d'éviter une approche purement « verticale » et de se concentrer uniquement sur les politiques publiques élaborées par les pouvoirs publics au niveau global (Hennebry, 2014) régional, national et parfois local, la notion de protection sociale transnationale « par le bas » permet de capter comment des acteurs non étatiques entrent également en jeu dans la PST. En effet, face à des difficultés d'accès institutionnel, les migrants déploient souvent des stratégies alternatives en mobilisant d'autres acteurs : la famille, le réseau associatif, mais aussi le secteur privé. Ces acteurs sont essentiels à la construction de réseaux transnationaux. Les pratiques, stratégies, « arrangements » et « assemblages » (Kilkey & Merla, 2014; Vivas Romero, 2017) sont les canaux d'expression de relations de solidarité entre les migrants, le réseau associatif et les familles de migrants. À travers ces canaux, circulent non seulement des formes d'échanges et de transactions, mais aussi des relations de solidarité, de réciprocité et d'obligations (Manço & Aschenbroich, 2012; Schmidt di Friedberg, 1994). Afin d'étendre et d'enrichir notre compréhension de la PST au-delà des prestations de sécurité sociale mentionnées et d'aborder un phénomène comme le rapatriement des corps, il est utile de reprendre la définition de Serra Mingot & Mazzucato (2018). Les auteurs voient en effet dans la PST la combinaison de dispositions déployées par les acteurs mentionnés plus haut afin de protéger : « [...] les individus et les familles contre la baisse du niveau de vie résultant d'un certain nombre de risques et de besoins fondamentaux (par exemple, l'emploi, les soins de santé, le logement, l'alimentation, l'éducation et la participation sociale) de manière transnationale. » (Serra Mingot & Mazzucato, 2018, p. 128, notre traduction). On peut ainsi parler de diversité et de complexité d'« infrastructures » (Meeus et al., 2019; Xiang & Lindquist, 2014), des « infrastructures diasporiques » (Lafleur & Vintila, 2020 c) que les migrants mobilisent pour accéder à la protection sociale. L'État, tout autant que la société civile, les familles de migrants mais aussi le secteur privé, constituent des « infrastructures de protection sociale ». Des connections et pratiques multiples sont mises en place et mobilisées par les acteurs mentionnés. Souvent, différentes formes de médiation sont en effet utilisées simultanément pour accéder à la sécurité sociale au sein d'un même champ de PST.

Ce travail s'engage dans l'approche conceptuelle du projet MiTSoPro afin de déceler, à travers l'étude du cas de la migration sénégalaise en Europe, comment s'articulent et sont négociées des stratégies de protection sociale transnationale à la fois « par le haut » et « par le bas ».

Une des dimensions sur lesquelles portera ce travail est celle de l'accès transnational aux pensions de « survie », c'est-à-dire de veuves et d'orphelins de migrants. L'accès des immigrés et de leurs familles aux bénéfices de sécurité sociale du pays de résidence (via les mécanismes de transférabilité et de réversion) a jusqu'ici porté principalement sur les pensions et les soins de santé (Holzmann et al., 2005; 2020c, 2020a; Lafleur & Vivas Romero, 2018; Perna, 2018; Sabates-Wheeler et al., 2011). Les pensions (de retraite, d'incapacité, d'accident et de survie) constituent un objet d'étude privilégié car elles représentent le type de bénéfice de sécurité sociale le plus exportable. En effet, la plupart des pays de résidence des immigrés ont des provisions légales pour la transférabilité des pensions, même en cas d'absence d'ABSS. À travers une large enquête qualitative, le travail pionnier d'Holzmann et ses collègues (2005) porte sur la transférabilité des pensions (exclusivement les pensions de retraite) et des soins de santé entre les États-Unis, la France, l'Autriche, l'Allemagne, le Maroc, le Mexique, les Philippines et la Turquie. Les auteurs observent qu'en pratique, la majorité des migrants font face à des obstacles majeurs pour accéder à ces deux types de bénéfices. Concernant les pensions de survie, la seule mais importante observation qu'ils amènent est l'exigence des institutions de sécurité sociale des pays de résidence de démontrer que le survivant est toujours éligible à la pension de survie (2005, p. 24). Holzmann et ses collègues donnent ainsi l'exemple de bénéficiaires mexicains qui doivent voyager chaque année aux États-Unis pour accéder aux pensions de survivants, ce qui représente une dépense considérable pour les familles. Dans une communication portant sur le même cas d'étude, Lestage (2017) montre à son tour comment la mort amène à déplacer les vivants à travers de nouveaux itinéraires migratoires. Face à ce type de difficulté, Holzmann et ses collègues (2005) appellent au développement d'ABSS, tout en reconnaissant leurs limites, et invitent la recherche à développer plus de cas d'études en privilégiant une méthodologie ethnographique. Les auteurs voient en effet une limite à leur récolte à distance d'information qualitative (questionnaires et interviews téléphoniques). Ma recherche participe donc à renforcer les développements mentionnés par une ethnographie de l'accès transnational aux pensions de survie, dans le contexte de la migration sénégalaise en Espagne et en Italie, par le biais de l'observation participante. Je mettrai ainsi en avant la dimension que prend l'acte de survie dans le pays d'origine et auprès des familles de migrants, qui, annuellement, doivent prouver leur éligibilité à la pension auprès des autorités consulaires du pays d'émigration de leur proche décédé.

3.4. Une protection sociale transnationale *post mortem*

Comme vu plus haut, face à la mort, le groupe auquel appartenait le défunt (familial, associatif, religieux, ethnique ou national) se retrouve dans l'obligation morale de répondre au besoin urgent d'apporter une bonne mort au défunt et une protection sociale à sa famille. La littérature portant sur les politiques publiques sociales et les migrations ayant négligé jusqu'ici la question de la mort, il faut néanmoins trouver dans certains travaux francophones de sociologie (Barrau, 1992; Mukirania, 2019) des pistes de réflexion fructueuses.

À travers une socio-économie de la mort en France, Barrau (1992) montre comment le décès d'un proche bouleverse subitement l'économie familiale et demande une réorganisation durable de celle-ci. C'est là qu'entrent en jeu les assurances privées prises à titres individuels (assurances vie et décès) et les revenus sociaux octroyés par réversibilité de pensions ou assurances veuvage (visant à la réinsertion professionnelle du conjoint survivant). C'est la pension de réversion (dite aussi pension de survie, ou pension de veuvage et d'orphelinat) qui constitue la part principale des revenus sociaux perçus suite à un décès. Barrau (1992, p. 36) souligne cependant que la pension de réversion est « l'une des prestations dont les conditions d'attributions sont les plus complexes et surtout les plus dissemblables d'un régime de Sécurité Sociale à l'autre » (idem). En effet l'auteur remarque que :

« [...] le droit à la pension de réversion s'exerce de manière très différente d'un régime à l'autre, aussi bien en ce qui concerne l'ouverture du droit (conditions relatives à l'âge du survivant, à la durée du mariage, au niveau des ressources de la personne veuve, au cumul éventuel avec une retraite propre) qu'en ce qui concerne le maintien ou la perte des droits en cas de remariage ou de vie maritale » (Barrau, 1992, p. 36).

L'accès aux pensions de réversion (que j'appellerai à partir d'ici, pensions de survie), déjà complexe pour les citoyens d'un pays de l'UE, l'est encore plus pour des familles d'immigrés. En effet, dans le cas de la migration sénégalaise, les familles des pensionnés décédés résident souvent dans le pays d'origine, et font face à une bureaucratie d'autant plus complexe lorsqu'elle est gérée de façon transnationale. Les logiques des États qui exportent via leur réseau consulaire (par exemple l'Espagne), ou via la société civile (par exemple l'Italie), l'accès aux pensions de survie rentrent parfois en conflit avec la compréhension locale de ce qu'est la socio-économie de la mort dans une famille polygame et transnationale. Dans ce contexte, les familles des migrants ont

recours à des infrastructures de protection sociale multiples, non seulement pour accéder aux prestations de survie (par le biais de « démarcheurs » issus du secteur privé) mais aussi pour l'organisation des funérailles et la réorganisation traditionnelle de l'économie familiale (via le secteur associatif).

Mukirania (2019) propose, elle, la notion de protection sociale funéraire depuis l'analyse des pratiques de solidarité à l'œuvre en République Démocratique du Congo (dans la région de Butembo, à l'Est du pays). Selon l'auteur, les funérailles y sont en effet l'occasion d'expression de formes de protection solidaire (via la réciprocité, le don, l'aide mutuelle, l'assistance ou l'assurance) émanant tant d'individus, que du réseau associatif (d'ordre amical, professionnel ou encore religieux) mais aussi des autorités locales. En l'absence de cadre formel de protection sociale, ces expressions alternatives de protection permettent à la communauté de faire face à différentes préoccupations. Tout d'abord, assurer une bonne mort au défunt et éviter à la communauté le risque d'être « hantée » par celui-ci ; ensuite, contribuer à la construction d'un système de protection sociale funéraire et à des initiatives de développement local. En ce sens, les échanges de dons et savoirs déployés à l'occasion d'un décès révèlent en fait les relations intenses qui sont tissées au niveau local entre les acteurs mentionnés, et visent tant à maintenir les liens existants qu'à créer de nouvelles relations. De cette façon, Mazzucato et ses collègues (2006) montrent comment les funérailles au Ghana sont l'occasion pour le village d'origine d'affirmer son importance auprès des migrants, mais aussi de développer l'économie locale et le marché nuptial.

La notion de protection sociale funéraire amenée par Murikania permet ainsi de capter tant la dimension rituelle propre aux funérailles que la dimension socio-économique et l'interaction des acteurs impliqués. Cependant, comme Barrau (1992) et Murikania (2018) se concentrent uniquement sur l'échelle nationale et locale que prend la protection sociale funéraire et *post mortem*, je souhaite approfondir cette notion en la mettant en tension à l'échelle transnationale et en contexte de migration. J'explorerai ainsi dans ce travail comment une protection sociale transnationale *post mortem* se tisse entre différents acteurs ; chacun faisant valoir sa propre légitimité de (se) mobiliser (par) les morts afin de conserver les relations existantes mais aussi de créer de nouvelles formes de relations et d'engagements. Reprenant également l'idée d'infrastructures de PST, mon hypothèse est que, selon le type de mort, et surtout en cas de *très* mauvaise mort, différentes infrastructures sont mobilisées afin d'assurer la protection du groupe.

CHAPITRE II : CONSTRUIRE L'APPROCHE MULTI-SITUÉE, ÉTHIQUE ET RÉFLEXIVE

Après avoir défini les principaux concepts et outils théoriques qui guident ce travail, je vais décrire dans ce chapitre la posture méthodologique adoptée. Afin de comprendre comment s'est construit l'objet d'étude, je vais d'abord prendre une posture réflexive pour mettre en évidence le processus d'appropriation de l'objet, son caractère « sensible » et les changements dans ma propre relation à la mort. À travers une ethnographie multi-située en Belgique, en Espagne et au Sénégal, la recherche propose d'analyser tant le contexte d'émigration que celui d'immigration, où se déploie l'engagement autour de la mort et son entre-deux transnational. Pour cela, le travail de terrain en Belgique et en Espagne se complète au Sénégal : un ensemble de villes et de pays formant partie du même « territoire circulatoire » (Tarrius, 1993) migrant. Afin de trouver une ligne directrice dans cet ensemble multiple, je m'outillerai dans la deuxième section des préceptes suivants : « suivre les personnes » (Marcus, 2001), « suivre les corps » (Solé Arraràs, 2015), mais aussi suivre les pensions de survie. Après avoir justifié la sélection des cas d'étude, je décrirai le déroulement de l'expérience de la recherche, sa temporalité et ses matérialités. Je définirai ensuite les acteurs, participants à la recherche et les techniques utilisées : l'observation participante, l'entretien semi-structuré, mais aussi l'ethnographie en ligne, l'analyse documentaire et la photographie. Je questionnerai la particularité des cas emblématiques de morts violentes et leurs enjeux multiples. Je problématiserai finalement certaines situations qui se sont présentées durant la recherche, les moyens mis à disposition pour y remédier et les questionnements éthiques et théoriques qui en ont découlé. Il s'agit d'abord d'une réflexion collective, ayant mûri au sein du projet MiTSoPro face à des difficultés communes rencontrées par l'équipe quant à l'application, exigée par notre bailleur de fonds, de procédures de consentement éclairé. Suite à ces réflexions, je développerai comment j'ai adapté au fur et à mesure les démarches éthiques prises avant, pendant et après la recherche.

1. Appropriation d'un sujet qui dérange

1.1. « Mais... pourquoi as-tu choisi ce sujet ? C'est quand même un peu sensible... »

Lorsque je me présentais au quotidien comme doctorant en sciences sociales et en études des migrations, on me posait, souvent pendant des moments informels, la question : « sur quoi porte ta recherche ? ». Alors que j'expliquais un peu plus en détail de quoi il s'agissait, les visages devenaient souvent plus sérieux et un peu surpris, mes interlocuteurs répondant par exemple des phrases du type « ah... », « mais... pourquoi as-tu choisi ce sujet ? », ou encore « c'est quand même un peu sensible ». Bien que je me sois familiarisé au fur et à mesure et sans difficulté majeure à mon sujet d'étude, c'étaient certains moments informels, souvent en soirée, qui m'amenaient parfois à me questionner sur le sens de mon travail et le regard posé dessus (particulièrement en Belgique, où la rencontre avec une personne passe en général par une conversation sur son activité professionnelle).

Le caractère « sensible » de la recherche, dû au fait de travailler sur un sujet *a priori* « tabou », ou en tout cas confiné à l'espace privé, est resté en fait minime. Au contraire, j'ai appris avec les participants à la recherche et lors de mes séjours sur le terrain, qu'au Sénégal, et pour ses émigrés, la mort est, au contraire, un évènement public. C'est l'affaire de tous. Elle rythme le quotidien au vu de la fréquence des enterrements, mobilise des inconnus du défunt, et dans certains cas, même l'État. Lorsque je parlais au Sénégal de ma recherche (les conversations propres au travail se limitant en général à la tournure des affaires et activités : *naka affaires yi* ?), personne ne semblait surpris, au contraire, la plupart des gens me félicitaient, certains interprétant ma mission ethnographique en tant que mission spirituelle.

Je me suis donc habitué à traiter du sujet, bien que restant parfois surpris de me voir parcourir les rubriques nécrologiques. J'eus parfois bien plus d'appréhension, comme lors de la visite de certaines morgues, craignant d'être confronté au corps d'une personne décédée. Me plonger dans d'autres travaux plus proches du corps mort et de sa manipulation m'a, en fait, provoqué un plus grand inconfort que la réalisation de ma propre recherche

1.2. Suivre « leurs morts » et me rapprocher « des miens »

Me rapprocher si intimement de la question de la mort, arpenter les cimetières et consulter les rubriques nécrologiques au Sénégal, mais aussi m'immerger dans les lectures et séminaires concernant l'au-delà, transforma au fur et à mesure de la recherche ma propre relation à la mort.

Avant la recherche, les questionnements liés à la mort ne m'avaient que peu traversé, ayant vécu jusqu'alors que très peu de décès dans ma famille. L'un d'eux a été néanmoins très marquant et porteur de beaucoup de sens pour moi encore aujourd'hui : celui de mon grand-père Luc, décédé en 2012. J'ai d'ailleurs ressenti le besoin de lui rendre visite au cimetière à plusieurs reprises au cours de la recherche. Ce fut notamment le cas lorsque je suis tombé malade de la Covid-19 et décidai, à défaut de pouvoir rendre visite aux vivants, d'aller rendre visite aux morts. Je parlais parfois de lui avec certains participants à la recherche lorsque ceux-ci se confiaient à moi en partageant leur vécu. Mes années de vie en Argentine, loin des miens, ne m'avaient en fait pas provoqué de questionnements autour d'évènements imprévus comme celui de la mort. L'idée ne m'avait jamais traversé l'esprit jusqu'alors, mais, au cours de la recherche j'ai réalisé que, si la mort m'emportait loin des miens, je souhaiterais évidemment pouvoir reposer auprès d'eux, idéalement après une belle fête, accompagnée d'un orchestre en guise d'ultime célébration. Ma relation à la mort et à mes morts a donc changé au fur et à mesure de la recherche. Depuis la pandémie, je me suis mis également à réfléchir sérieusement sur l'impermanence de l'existence, la violence qui caractérise nos sociétés humaines, la maladie... ; autant de sujets sur lesquels je ne m'attardais guère auparavant.

Durant le travail de terrain, deux décès arrivèrent dans la famille, celui de mon grand-oncle Jean-Pierre, et puis celui de ma grand-mère Mamy. Le premier est arrivé alors que j'étais en plein sur le terrain, à Dakar, pour la recherche. J'ai décidé de ne pas interrompre le séjour pour autant, tout en étant confronté à la possibilité de participer à l'enterrement du corps d'un défunt rapatrié, le lendemain même de la cérémonie de mon grand-oncle en Belgique. Sentiment étrange de confusion entre les morts de la recherche et les miens, je ratais donc les funérailles d'une personne de ma famille pour celles d'une personne inconnue. Cette nuit-là, je revoyais en pensée et avec affection mes morts : Luc, Papy, Henri, Virginia, Jean-Pierre... Je les saluais. J'étais en train de vivre la mort au loin, à ma manière... J'ai de cette façon hésité jusqu'au dernier moment à me rendre ou non à l'enterrement prévu à Dakar, mais m'y suis quand même rendu, décidant d'y rendre

hommage tant au défunt rapatrié qu'à mon grand-oncle, j'accompagnais alors les gestes de prières par des pensées pour les deux défunts. Le décès de Mamy est arrivé ensuite. Heureusement, mon séjour de terrain prévu à Madrid a été annulé juste avant le décès, lorsque je suis tombé malade de la Covid-19. J'ai pu l'accompagner lors de ses derniers moments et lui dire au revoir. Cependant, son départ a été pour moi partiellement inaccompli, jusqu'à ce que puisse s'organiser une deuxième cérémonie de funérailles, à savoir la dispersion de ses cendres dans un bois qu'elle chérissait. La cérémonie a été, en effet, reportée à cause d'une nouvelle vague de Covid-19 et des conditions météorologiques hivernales d'alors. Ce report m'a fort attristé alors que j'étais plongé dans les lectures des classiques d'anthropologie de la mort. J'ai senti le caractère incomplet que peut prendre un deuil. Suivant les morts de la recherche, je me suis rapproché des miens, je tiens donc à remercier et rendre hommage à tous ces défunts.

2. Suivre les personnes, les corps et les pensions de survie

À travers une ethnographie multi-située en Belgique, en Espagne et au Sénégal, la recherche propose d'analyser tant le contexte d'émigration que celui d'immigration, où se déploient l'engagement autour de la mort, et son entre-deux transnational. Pour cela, le travail de terrain en Belgique et en Espagne se complète au Sénégal : un ensemble de villes et de pays formant partie du même « territoire circulatoire » (Tarrius, 1993) migrant. Afin de guider le terrain dans cet ensemble multiple, je m'outillerai dans cette section des préceptes suivants : « suivre les personnes » (Marcus, 2001), « suivre les corps » (Solé Arraràs, 2015) mais aussi suivre les pensions de survie. Après avoir caractérisé la sélection des cas d'étude, je décrirai le déroulement de l'expérience de la recherche, sa temporalité et ses matérialités. Je définirai ensuite les acteurs, participants à la recherche et les techniques utilisées : l'observation participante, l'entretien semi-structuré, mais aussi l'ethnographie en ligne, l'analyse documentaire et la photographie. Je questionnerai finalement la particularité des cas emblématiques de morts violentes approchées et leurs enjeux multiples.

2.1. Bruxelles, Madrid, Dakar : un même territoire circulatoire

2.1.1. Une ethnographie multi-située

Le rapatriement des corps étant une pratique transnationale impliquant des espaces (pays de résidence, espace de transit, pays d'origine) et acteurs multiples (États, familles, société civile, secteur privé), il faut recourir à l'ethnographie multi-située (Falzon, 2016; Marcus, 1995) pour la *suivre* de près. Les ressources de l'ethnographie classique, se prêtant généralement à l'échelle d'un ensemble de villages ou d'îles (Malinowski, 1963 [1922]; Radcliffe-Brown, 1922b), sont en effet insuffisantes pour aborder une pratique transnationale en contexte migratoire. La circulation de sens, d'objets et d'identités dans un espace-temps diffus et fragmenté demande, selon Marcus (1995, p. 3) une méthodologie particulière et mobile. C'est pourquoi il faut « suivre les personnes », « suivre les objets », mais aussi « suivre » les métaphores, narratives, histoires de vie et conflits à travers les différents espaces (villages, villes, pays) qui caractérisent la situation transnationale (Marcus, 1995, p. 106-110). S'inspirant de la posture méthodologique de Marcus portant aux

objets, Solé Arràras (2017) propose, elle, de « suivre les cadavres », leur « production, traitement et manipulation » :

« Le corps du défunt n'est pas exactement une chose et son ambiguïté symbolique en tant que personne et/ou chose a été un élément de réflexion dans l'anthropologie de la mort. Cependant, le traiter comme un objet nous sert, au niveau méthodologique, à construire une ethnographie « suivant la chose ». Inspiré par Appadurai (Appadurai, 1986) lorsqu'il parle de la « vie sociale des choses », Adriano Favole (Favole, 2003) parle de la « vie sociale des cadavres ». Dans ce cas, il s'agit de suivre les espaces dans lesquels ils circulent et les relations qui s'établissent autour de ces cadavres. » (Solé Arraràs, 2017, p. 9. Notre traduction).

L'approche multi-située présente cependant des difficultés quand il s'agit d'équilibrer l'exigence ethnographique de l'approche *en profondeur* du terrain sur une longue durée dans un site donné (Malinowski, 1963 [1922]), avec le défi de l'approche *étendue* en contexte transnational et dans des sites multiples (Mazzucato, 2016; Rutten, 2007). Alors qu'Appadurai (2000) présente le contexte local comme obsolète, privilégiant l'approche *étendue* d'un monde globalisé, Rutten (2007), tout comme Levitt (2001), insistent sur l'importance du local pour rendre compte des processus globalisés. Rutten (2007) avertit lui du risque de limiter l'approche ethnographique multi-située à des interviews qualitatives. Proposant une approche « d'échantillon apparié simultané » par le suivi des réseaux de familles transnationales par plusieurs chercheurs entre le Ghana et les Pays-Bas, Mazzucato (2016) souligne, elle, l'importance de gagner, sur la durée, la confiance des participants à la recherche. Ceci implique, selon l'auteur, de passer par la participation à leurs activités quotidiennes et coutumières plutôt que par la réalisation d'interviews hâtives et superficielles. Tel que je le détaillerai plus bas, ces espaces sont en effet clés pour l'immersion dans l'univers de sens des participants à la recherche et la réalisation de l'observation participante. Néanmoins, « suivre les personnes » implique le risque de « l'abandon », du moins temporaire, des espaces d'interaction (2016, p. 29) suivis précédemment. C'est pourquoi je problématiserai plus bas les tenants et aboutissants temporels, matériels et relationnels de mes déplacements multi-situés entre différentes villes belges, espagnoles et sénégalaises.

Comme le suggère plus haut Solé Arraràs, le corps mort questionne en fait l'ontologie que les vivants lui portent, entre un sujet qui n'est plus vivant biologiquement, et un objet inanimé. La

littérature sur l'anthropologie de la mort a, on l'a vu, éclairé le statut liminal octroyé au défunt par les vivants endeuillés. Le deuil et les obligations funéraires sont des institutions sociales et rituelles visant à octroyer une bonne mort par le passage vers l'au-delà et le processus d'ancestralisation. Durant le deuil, la dépouille est ainsi considérée symboliquement comme impure et dangereuse (également pour des raisons sanitaires, comme on pourra l'observer avec le cas de la pandémie de la Covid-19) tant que les obligations rituelles n'ont pas été remplies. Légalement, le corps mort est considéré comme marchandise par le transport aérien et est traité comme tel logistiquement en tant que corps-objet. Le corps, mi objet, mi sujet, peut en fait être considéré comme « actant »²⁷ (Ingold, 2008; Latour, 1999; Woolgar & Latour, 1988) tant il est agissant sur les pratiques et représentations que lui confèrent les vivants. Les vivants sont agissants sur le corps, tantôt le chosifiant (via le fret aérien ou, comme on le verra, lorsqu'il est transformé en étendard de lutte) tantôt l'humanisant, lui prêtant vie. Je choisis ainsi dans cette recherche de « suivre le corps », mais aussi et surtout les personnes qui l'entourent et le gèrent de près ou de loin. De plus, et à travers les cas emblématiques de morts violentes, je « suivrai » les histoires de vie de certains défunts et les conflits qui en ont découlé.

La pratique du rapatriement de corps s'inscrit comme pratique transnationale et fil conducteur de la recherche, unissant pays de résidence et pays d'origine et ayant comme trait d'union le fret aérien. Objet de manipulations multiples (sanitaires, légales, rituelles et logistiques), il est utile d'approcher cette pratique en tant que « chaîne opératoire »²⁸. Cependant et au vu des

²⁷ Selon Latour, et en opposition à la notion d'*agent social*, l'« actantialité » ne se réfère pas à l'action engagée par un acteur mais plutôt à ce qui *fournit (provides)* aux actants leurs actions, leur subjectivité, leur intentionnalité et leur moralité (1999, p. 4. Notre traduction). Le concept d'actant tire son origine de la Théorie d'Acteur Réseau (Ingold, 2008) et, plus largement, de l'anthropologie des « non humains » (Descola, 2005; Ingold, 2013; Knappett & Malafouris, 2008), c'est-à-dire des relations entre humains et animaux, végétaux, minéraux, objets, esprits, etc. Ingold précise à cet égard que « ce qui compte donc, ce n'est pas ce que sont ces entités, mais ce qu'elles font et réciproquement, ce qu'on leur fait. » (2008, p. 210. Notre traduction).

²⁸ Initiée depuis l'ethnologie et l'archéologie française (Brézillon, 1968; Lemonnier, 1983; Leroi-Gourhan, 1964; Schlanger, 1994), le concept de « chaîne opératoire » se définit selon Perlès (1987, p. 23. Notre traduction) comme « succession d'opérations mentales et de gestes techniques, afin de satisfaire un besoin (immédiat ou non), selon un projet préexistant ». Au-delà de l'archéologie, le concept permet, depuis l'analyse particulière d'un élément ou d'une pratique comme le rapatriement des corps, d'accéder à son système de manipulation technologique et surtout, d'aborder

difficultés à la fois méthodologique, logistique et éthique de suivre un rapatriement de « A à Z » - c'est-à-dire, depuis sa manipulation rituelle et logistique en Belgique ou en Espagne jusqu'à son enterrement au Sénégal - j'ai opté pour reconstruire la pratique du rapatriement par différents segments. Ainsi, j'ai pu observer tantôt des réunions d'associations de rapatriement des corps et une prière mortuaire en Belgique (Bruxelles, Anvers), et tantôt des enterrements de corps rapatriés au Sénégal (Dakar, Thiès). J'ai aussi reconstitué *a posteriori* des récits décrivant certains rapatriements, et me suis rendu au Sénégal (Kobilo) jusqu'à la tombe du défunt dont la prière mortuaire fut *suivie* en Belgique. Le trait d'union et le point névralgique entre ces espaces fut l'observation de deux jours de cérémonie de deuil au Sénégal, se déroulant en parallèle du départ du corps d'un défunt depuis Bruxelles. J'ai pu alors observer l'attente du corps et la préparation de la cérémonie de deuil auprès de la famille du défunt, la communication avec ses proches en Belgique, l'atterrissage de l'avion et la réception du corps, et finalement, l'enterrement à Thiès.

Au-delà de la pratique du rapatriement, j'ai décidé de « suivre les personnes », c'est-à-dire les participants clés à la recherche dans leur quotidien et leurs espaces de référence (domestiques, sociaux, religieux, commerciaux, etc.), tant en Belgique et en Espagne, que lors de leurs déplacements au Sénégal. J'ai pu ainsi accéder à leurs pratiques au sein du « champ social transnational »²⁹ qui les unit entre Europe et Afrique, ayant été invité dans leurs familles à participer à certaines célébrations religieuses (Grand *Magal* de Touba et *Gamou*)³⁰ et coutumières

les questions sociétales, politiques, culturelles et comportementales qui en sont sous-jacentes (Martín-Torres, 2002, p. 32).

²⁹ Inspirés par la notion de *champ social* de Bourdieu (Bourdieu, 2015[1981-1983]) et sa relecture par l'école de Manchester, Faist (2000), puis Levitt & Glick Schiller (2004) proposent de la transposer au-delà des frontières de l'État-Nation et à l'échelle transnationale. Faist qualifie, lui, l'espace social transnational comme : « combinaisons de liens soutenus, sociaux et symboliques » rendus tangibles par leur extension spatiale transfrontalière, et se divisant en trois formes principales : les groupes transnationaux de lien d'affect, des circuits transnationaux, et des communautés transnationales (Faist, 2000, p. 199-203, notre traduction). Levitt et Glick Schiller proposent eux, et depuis les travaux de Basch, Glick Schiller et Szanton (1994), de définir la notion en tant que « [...] multiples réseaux de relations sociales interdépendantes par lesquels les idées, les pratiques et les ressources sont échangées, organisées et transformées de manière inégale (voir aussi Glick Schiller et Fouron, 1999 ; Glick Schiller, 1999, 2003). » (Levitt & Glick Schiller, 2004, p. 1009)

³⁰ Le Grand *Magal* de Touba célèbre l'exil du fondateur de la confrérie mouride, Cheikh Amadou Bamba, tandis que le *Gamou* (*Mawlid*, en arabe) célèbre la naissance du prophète Mahomet. Les deux célébrations constituent des temps

(baptêmes, mariages et enterrements). J'ai par exemple pu suivre comment, lors de leurs retours saisonniers au Sénégal, certains participants remplissent *a posteriori* des obligations morales de condoléances auprès des familles endeuillées. À la fois en Espagne et en Belgique, j'ai aussi reconstitué *a posteriori* des récits portant sur les disputes de sens donnés autour de certains cas emblématiques de morts violentes.

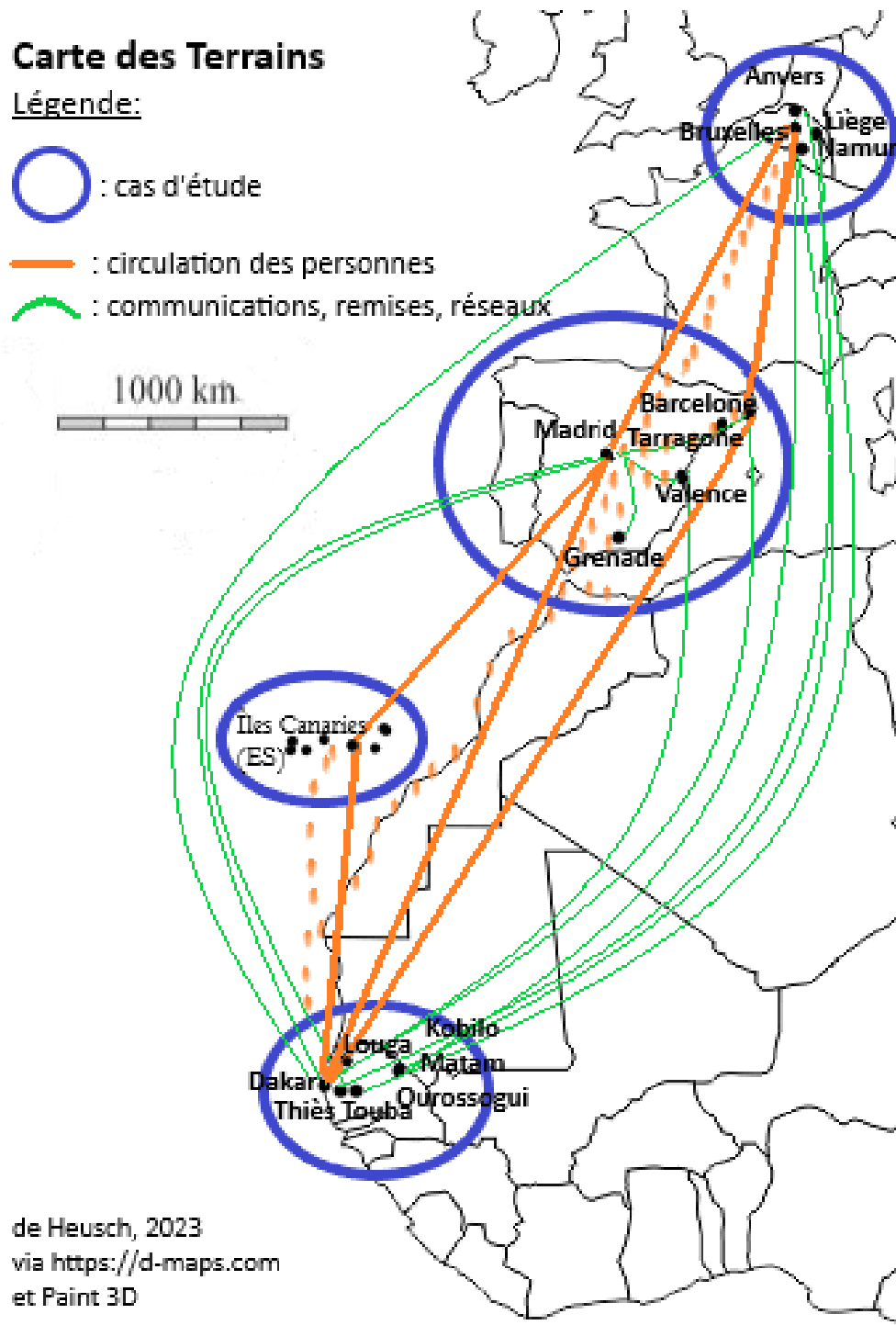
Le point de mire se situe donc sur, autour, mais surtout, au-delà du rapatriement des corps, en tant que moteur d'autres pratiques que j'examinerai avec attention. « Suivre les corps » et les personnes m'amène ainsi à suivre d'autres pratiques telles que l'accès à des prestations de sécurité sociale *post mortem* : les pensions de survie. De nouveau, ces prestations sont des « objets » mais aussi et plutôt des actants qui (re)configurent l'économie domestique des familles des défunts. J'ai pu suivre ainsi à Dakar la gestion de la réversibilité des pensions de veuves et d'orphelins de migrants auprès des autorités consulaires espagnoles et de la société civile italienne. Tant Bruxelles que Madrid ou Dakar (et les autres villes où j'ai travaillé) font en fait partie d'un même « territoire circulatoire » (Tarrius, 1993), où circulent, via la gestion du rapatriement des corps et des pensions de survie, non seulement des pratiques sociales, rituelles, et économiques, mais aussi des idées, obligations et disputes morales et politiques. Selon Tarrius, la notion de « territoire circulatoire » (1993) permet de caractériser la relation des migrants au territoire, un territoire qu'ils parcourent et traversent en agrégeant des lieux dispersés entre différentes villes et différents pays :

« Les lieux fréquentés, habités, traversés, sont saisis comme éléments de vastes ensembles territoriaux support aux réseaux et références des diasporas. Il s'agit de territoires circulatoires, productions de mémoires collectives et de pratiques d'échanges sans cesse plus amples, où valeurs éthiques et économiques spécifiques créent une culture et différencient des populations sédentaires ». (Tarrius, 1993, p. 52-53)

Ces lieux parcourus, entre pays d'origine et pays de résidence, villes et villages font donc partie du même « territoire circulatoire », un même espace de référence et de construction de réseaux transnationaux, ou, selon Levitt & Schiller, un même champ social transnational (2004). À titre d'illustration, j'ai reconstitué dans la carte ci-dessous certains types de réseaux géographiques, économiques, symboliques et politiques d'après les cas d'études que je caractériserai dans la sous-

forts et privilégiés de retour dans le pays d'origine pour les participants, mobilisant à la fois des ressources économiques, sociales, symboliques et religieuses.

section suivante. La carte permet de visualiser et conceptualiser les multiples connections qui se tissent tant au niveau translocal que transnational.



Au vu de la circulation des migrants, de l'envoi de remises et du rapatriement des corps, Bruxelles est autant connectée à Dakar qu'aux villes du Fouta (Ourossogui, Matam, Kobilou), tout comme Barcelone est particulièrement connectée à Touba et au Sud du Sénégal. Les Îles canaries sont, elles, une des étapes principales pour les migrants employant la voie « irrégulière » vers l'Espagne. Dans l'autre sens, une longue route terrestre est souvent parcourue, depuis la Belgique jusqu'au Sénégal en passant par l'Espagne, par des migrants résidant légalement en Belgique et étant impliqués dans le commerce de voitures d'occasion³¹. Un participant à la recherche (à partir d'ici, participant) vivant à Liège m'indiqua par exemple qu'il allait se rendre en voiture de Liège à Dakar en seulement cinq jours. De la même façon, j'ai observé à Louga, dans une famille transnationale, l'arrivée d'un émigré, venant de Tenerife avec son véhicule, par ferry et puis par la route via Cadix et le Maroc (voir, page suivante, la première photographie). Souvent, les émigrés n'ont pas les moyens, le temps de, ou le statut « régulier » pour prendre des vacances au Sénégal à l'occasion des fêtes religieuses. Ils participent alors à distance à certaines célébrations comme le Grand *Magal* de Touba, dont un participant en finança la célébration pour sa famille, une centaine d'invités et moi-même. Avant que je ne parte sur place, il me montra avec fierté depuis son téléphone, les dizaines de poulets, plusieurs moutons et le taureau qu'il avait achetés pour l'occasion (voir, page suivante, la deuxième photographie).

³¹ À ce sujet, voir les travaux de Rosenfeld (2018) sur le commerce euro-africain de véhicules d'occasion, dont la gestion s'opère, du côté européen, principalement à Bruxelles et à Anvers.



Véhicule amené par un participant depuis Tenerife jusqu'à Louga à l'occasion du *Gamou* de 2019. Derrière, d'autres véhicules déjà amenés précédemment depuis la Belgique et la France par d'autres membres de la famille transnationale. Photographie prise par l'auteur, Louga, 2019.



Taureau acheté par un participant depuis Bruxelles, en attente d'être abattu à l'occasion du Grand *Magal*, devant la maison où vit sa famille à Touba. En arrière-plan, un dromadaire et un autre taureau, achetés eux par les familles des maisons voisines. Photographie prise par l'auteur, Touba, 2019.

2.1.2. *Caractérisation et délimitation des cas d'étude*

« Suivre les corps » et les pensions de survivants et de manière plus générale, les mobilisations autour de la mort en migration, est, on l'a vu, une tâche complexe et multi-située qui demande une certaine délimitation du cas d'étude. Dans la perspective du projet MiTSoPro d'examiner la construction de réseaux de protection sociale transnationale entre différents pays intra et extra européens, nous avons sélectionné comme point de départ pour cette recherche deux terrains d'enquête européens, en tant que pays de résidence des migrants (la Belgique et l'Espagne), et un extra européen (le Sénégal) en tant que pays d'origine et de retour des migrants.

Le choix de deux terrains européens permet de construire une approche complémentaire. Analysant de multiples « contextes de réception » entre l'Italie, l'Espagne et la France, Vickstrom (2019) propose que ces différents contextes produisent des trajectoires de migration variables. La sélection d'un cas d'Europe de l'Ouest (la Belgique) et d'un cas d'Europe du Sud (l'Espagne) est donc un terrain fertile pour la recherche, dans le sens où ces cas mettent en lumière des modèles divergents en termes de temporalité et de composition sociodémographique de l'immigration sénégalaise. Ces deux cas révèlent à la fois, on le verra dans le chapitre III, des profils de migrants sénégalais, des expériences associatives, et un rapport à l'administration qui divergent de façon significative, façonnant et remodelant différentes réponses à la mort. L'analyse des deux cas d'étude permet ainsi une approche complémentaire afin de comprendre comment les collectifs de migrants sénégalais construisent différemment leur rapport à la mort selon le pays de résidence, tout en reproduisant une certaine continuité dans ce rapport. Je choisis de privilégier une approche qualitative dans la présentation des résultats propres à ces deux cas d'études, vus comme deux espaces liés au sein du même « territoire circulatoire », sans prétendre dresser une comparaison de politiques via la méthode généralement utilisée en sciences politiques *most different/most similar research design*³² (en français, design de recherche le plus divergent/similaire). Il s'agit au contraire de capter, via l'ethnographie multi-située, la complexité de la gestion de politiques publiques et pratiques transnationales des migrants opérant dans la gestion de la mort en migration.

³² Voir à ce sujet Ankar (2008) et la base de données éditée par mes collègues (Lafleur et Vintila 2020 a, b et c) dans le cadre du projet MiTSoPro.

Choisir la Belgique et l'Espagne m'a tout d'abord paru intéressant car ces pays représentent des destinations privilégiées³³ dans le cas de la migration sénégalaise, mais aussi des espaces de « transit » (par exemple, de l'Espagne ou de la France vers la Belgique). La sélection de la Belgique et de l'Espagne comme pays de résidence dans le cas de la migration sénégalaise - l'un plus ancien, et l'autre plus récent - me permettra également d'identifier l'influence des différentes histoires d'immigration de ces pays. La dimension historique est en effet essentielle à prendre en compte pour identifier le processus d'arrivée au cours du temps de migrants sénégalais d'origines et de profils divers. Ce processus influence tant la construction des réseaux associatifs autour de la gestion du rapatriement des corps, que la relation qu'entretiennent les migrants avec les autorités consulaires, le secteur marchand et les politiques publiques mises en place par les États de résidence. Ce dernier aspect concerne en particulier l'institutionnalisation par l'Espagne et l'Italie de la gestion des pensions de survie d'anciens émigrés jusque dans leur pays d'origine. Le cas de la migration sénégalaise en Italie, présentant des aspects tant divergents que similaires à ceux du cas espagnol, apparaîtra de façon secondaire dans la recherche via le travail de terrain réalisé au Sénégal. Finalement, un matériel récolté à distance et durant la pandémie de la Covid-19 auprès du cas français sera utilisé afin de mettre en lumière les mobilisations de la diaspora sénégalaise, de la société civile musulmane et des autorités religieuses en temps de pandémie, ces mobilisations s'étant articulées principalement depuis la France. Cependant, et à la différence des cas belge et espagnol, aucun travail de terrain n'a été mené ni en Italie, ni en France afin que la recherche ne se perde pas au large de trop « d'îlots » ethnographiques. Les cas de la Belgique et de l'Espagne se

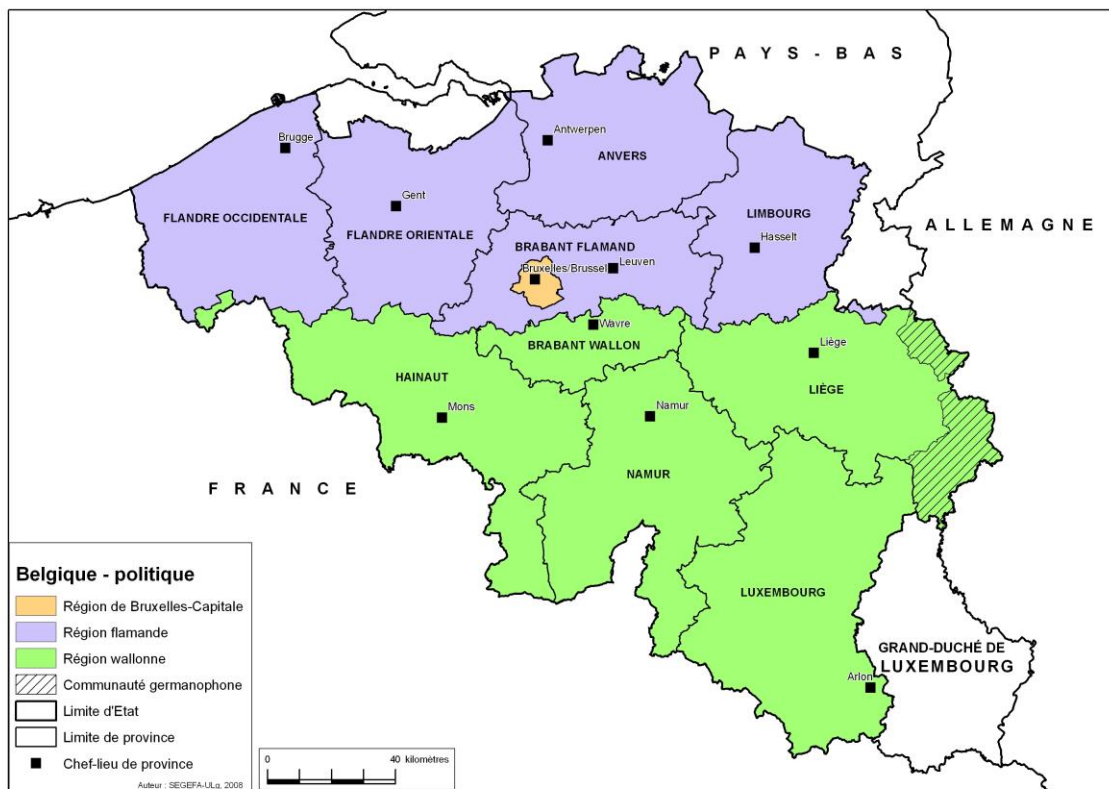
³³ Les pays européens regroupant le plus de migrants sénégalais sont la France, l'Italie et l'Espagne. Selon EUROSTAT (2020), la population de nationalité sénégalaise est estimée à 106 198 individus en Italie, 80 888 individus en France, et 58 173 en Espagne. En fait, il est préférable de consulter les bases de données statistiques nationales de ces pays, car elles sont plus exactes et actualisées (et incluant, dans le cas de l'Espagne également la population « sans-papiers » mais enregistrée auprès des administrations locales). Cependant, elles renvoient à des recensements d'années différentes qui sont donc difficiles à comparer. Les bases de données statistiques nationales comptabilisent 110 500 citoyens sénégalais en France (INSEE, 2018), 104 275 en Italie (ISTAT, 2021) et 78 550 en Espagne (INE, 2021). Pour plus d'informations sur la migration sénégalaise dans ces pays, voir le travail quantitatif réalisé par Vickstrom (2019) et le projet MAFE. Je présenterai plus bas dans cette section la place particulière qu'occupe le cas belge. Concernant les destinations non européennes voir, entre autres, les travaux réalisés sur le Québec (Ndongo Dimé & Fall, 2011), les États-Unis (Salzbrunn, 2004), l'Argentine (Zubrzycki, 2012), le Maroc (Timera, 2012), l'Afrique du Sud (Molins Lliteras, 2009), la Turquie (De Clerck, 2015) ou encore la Chine (Cissé, 2013).

sont aussi présentés dans une optique de faisabilité de la recherche, prenant en compte la dimension géographique de l'université de Liège et de ma vie en Belgique, ainsi que ma familiarité avec l'Espagne et ma connaissance de l'espagnol depuis mes études en Argentine.

La Belgique représente un cas d'Europe de l'Ouest, à la fois comme ancienne et nouvelle destination pour les migrants sénégalais, avec néanmoins une population relativement réduite (environ 17 000 individus selon les estimations de ASSBE SENEHEL³⁴, 2022) et des profils de migrants à la fois « hautement qualifiés », étudiants, que « moins qualifiés » et commerçants. La Belgique (principalement les villes de Bruxelles et Anvers) constitue un cas d'étude très intéressant car elle accueille un large réseau associatif sénégalais - et on le verra plus loin, particulièrement hétérogène - avec, selon l'ambassade environ 30 associations de ressortissants sénégalais. La Belgique a d'abord attiré une ancienne migration de commerçants et dans une moindre mesure, d'artistes (à partir des années 1950, principalement sur Anvers et Bruxelles), mais aussi ouvrière (années 1960-1970), provenant principalement de la région rurale du fleuve Sénégal, d'ethnie halpulaar et soninké et d'orientation religieuse tijane³⁵. Une migration estudiantine a par ailleurs façonné des profils « plus qualifiés » (années 1960-1980 à Bruxelles et en Wallonie), provenant principalement des zones urbaines du Sénégal et d'ethnie wolof. Les années 1980 ont ensuite marqué un tournant avec les restrictions de visa, renforçant par la suite et principalement, depuis 2008, l'arrivée de flux plus précaires, également urbains, wolofs et entamant une nouvelle migration depuis l'Italie et l'Espagne.

³⁴ Association des Sénégalais et Sympathisants de Belgique, principalement connue comme SENEHEL. Les estimations fournies par l'association, bien qu'approximatives, sont les plus fiables. En effet, tant les chiffres de StatBel que ceux fournis par l'ambassade du Sénégal à Bruxelles sous-estiment la population réelle des sénégalais vivant en Belgique. Dans son recensement de 2020, Statbel chiffre à 3317 le nombre de résidents de nationalité sénégalaise en Belgique. Statbel ne prend néanmoins en compte que les citoyens sénégalais résidant légalement en Belgique comme tel (mais pas les « sans-papiers » ni les Sénégalais naturalisés belges). Par ailleurs, l'ambassade estime à 5500 le nombre de ressortissants sénégalais sur la juridiction Belgique-Luxembourg (notes de terrain, 2019). Tel que la recherche le montrera, ces dernières données sont aussi à remettre en question dans un contexte de méfiance généralisée des migrants sénégalais envers l'Ambassade, où l'inscription sur les listes consulaires n'est pas une pratique généralisée.

³⁵ La *Tijanyia*, d'orientation soufie, représente la principale confrérie musulmane au Sénégal. Elle est aussi présente dans l'ensemble de l'Afrique du Nord-Ouest.



Carte politique de la Belgique. Crédits Segefa-ULg, 2008.

Dans le cas belge et jusqu'à présent, la recherche sur les migrations subsahariennes se caractérise par un développement récent, émergent depuis les années 1990/2000 (Demart, 2013; Kagné & Martiniello, 2001; Mazzocchetti, 2014) Quelques recherches ont été menées sur la migration sénégalaise à Anvers (Levrau, 2011; Van Nieuwenhuyze, 2008), Liège (Tandian, 2005a) et Bruxelles (Lietaer, 2021). Cependant, la migration sénégalaise semble être un domaine de recherche encore émergent en Belgique, les liens post coloniaux ayant mis l'accent sur la migration congolaise (RDC). Ces recherches émergentes sont prometteuses dans un contexte encore peu propice à la « décolonisation des savoirs » (Apffel-Marglin & Marglin, 1996). La thèse contribuera donc à élargir la recherche sur les migrations subsahariennes en Belgique et au-delà du focus postcolonial sur la migration congolaise.

En particulier, je me suis focalisé sur les villes de Bruxelles, Anvers et Liège, qui sont celles qui regroupent le plus de ressortissants sénégalais et présentent le tissu associatif le plus développé. Au vu des caractéristiques du panorama historique dépeint, ces villes abritent des profils très hétérogènes de migrants (en termes socio-économiques, ethniques, religieux, associatifs, etc.).

Anvers regroupe la plupart des Sénégalais en Belgique³⁶, suivie par Bruxelles, puis Liège. J'ai donc choisi de me focaliser sur ces trois villes, afin de déceler la formation d'un paysage associatif hétérogène et se spécialisant autour du rapatriement de dépouille par l'outil que représente l'association sans but lucratif (ASBL). Ces trois espaces sont à la fois complémentaires et font l'objet de circulations translocales régulières, ils ne peuvent en effet pas être pris en compte séparément. Ainsi, j'ai également choisi d'inclure, dans une moindre mesure, la ville de Namur, participant activement dans la vie associative des autres villes mentionnées. Je caractériserai plus bas les acteurs et espaces avec lesquels j'ai mené la recherche en Belgique.

L'Espagne se présente de son côté comme cas d'Europe du Sud, en tant que destination plus récente pour les migrants sénégalais, reflétant la présence d'une population sénégalaise plus nombreuse qu'en Belgique et aux profils socio-économiques plus précaires. Selon la base de données espagnole de statistiques nationales, il y a 78 550 (INE, 2021) ressortissants sénégalais en Espagne (sans distinction entre « réguliers » ou « irréguliers »). À la différence de la Belgique, l'Espagne se présente comme une destination plus tardive pour les migrants sénégalais et ne fait pas significativement l'objet de migration pour motifs d'études. C'est en effet depuis les années 1980 et jusque dans les années 2000 qu'une première migration légale de travail est arrivée en Catalogne, en Galice et aux Îles Canaries (dans des secteurs comme l'agriculture et la marine). Il s'agit alors d'une époque de croissance économique pour l'Espagne, durant laquelle la délivrance de visas était plus favorable qu'en Europe de l'Ouest. Par ailleurs, les années 2000 et en particulier l'année 2006, ont été caractérisées par l'arrivée « irrégulière » via les Îles canaries de milliers de migrants sénégalais, principalement wolof et issus des zones urbaines du Sénégal. L'été 2006 a ainsi été dénommé par la presse et les autorités espagnoles comme la période de la « crise des bateaux » (en espagnol, *crisis de los cayucos*). Les années 2000 ont aussi marqué une transition démographique importante pour l'Espagne, qui a inversé en seulement quelques années son solde migratoire (Izquierdo Escribano, 2006). Cependant, la crise financière américaine des *subprimes* de 2008 et ses impacts en Europe du Sud ont renforcé l'émigration, non seulement d'individus espagnols, mais aussi sénégalais vers l'Europe de l'Ouest (à ce sujet, voir Lafleur & Stanek, 2017).

³⁶ La ville d'Anvers a en effet attiré depuis les années 1950 des commerçants impliqués en particulier dans le secteur du diamant, une « diams'pora » (Bredeloup, 2007), et des pierres précieuses entre l'Afrique de l'Ouest, la Belgique et ses anciennes colonies en Afrique centrale.

Paradoxalement, la « crise » de la Covid-19 a par ailleurs renforcé le retour temporaire au Sénégal de migrants résidant en Espagne, mais aussi déclenché l'intensification de nouveaux départs vers l'Espagne à la fin 2020. Malgré l'existence de certains profils de migrants socio économiquement plus privilégiés, la migration sénégalaise en Espagne se caractérise en grande partie par son « irrégularité » et son activité économique précaire, orientée vers le commerce, la vente ambulante non autorisée et le secteur de l'horticulture.



L'Espagne et ses Communautés Autonomes, Carte politique. Crédits : IGN, Mozas Valladar, 2017.

Dans le cas de la vente ambulante - qui fera l'objet de mon attention suite à deux affaires de morts violentes examinées dans le chapitre IV- la présence de migrants sénégalais en situation précaire est rendue « hyper-visible » dans l'espace public (Morales & Kleidermacher, 2015). L'exercice de la vente ambulante dans les centres touristiques et sur les plages des villes espagnoles, par une population à la fois précarisée, racialisée et criminalisée, rend en effet la présence des migrants sénégalais vendeurs ambulants « hyper visible » aux yeux de la population locale, des médias et des pouvoirs publics. La migration sénégalaise a ainsi attiré beaucoup d'attention politique, médiatique, mais aussi académique (Jabardo Velasco, 2006) depuis la « crise des pirogues » de

2006. La construction des politiques migratoires espagnoles autour de la « crise » (Gabrielli, 2008), les confréries mourides (Crespo, 2006; Lacomba Vázquez, 1996), mais aussi l'*agency* et l'insertion socio-professionnelles des femmes (Rodenas Cerezo, 2014; Tandian, 2012), et la vente ambulante (Espinosa Zepeda, 2017; Tandian, 2006) ont été jusqu'à présent les domaines les plus étudiés. Cependant, ce travail propose une nouvelle dimension : comment la mort violente peut être mobilisée par les mouvements sociaux pour exprimer des solidarités mais aussi des opportunités politiques conflictuelles.

Les villes de Madrid et Barcelone sont celles sur lesquelles mon attention s'est focalisée, car elles représentent des espaces centraux pour la migration sénégalaise. Madrid a été la porte d'entrée de la péninsule ibérique pour les migrants « irréguliers » relocalisés en 2006 depuis les Îles canaries. C'est là, dans le quartier de Lavapiés, qu'un réseau de commerces de vêtements et de restaurants sénégalais s'est constitué, un espace familier pour les migrants circulant entre les différentes régions d'Espagne et selon les opportunités de travail saisonnier, alternant entre agriculture et commerce ambulants. Barcelone se présente comme un espace regroupant tant de nombreux vendeurs ambulants qu'un large tissu associatif sénégalais. Barcelone se présente également comme la capitale de la Catalogne où s'est établie, principalement à Mataró, d'abord une migration d'origine rurale et halpulaar (issue de la région de Kolda) puis, principalement à Salou, une migration davantage d'origine urbaine et wolof. Malgré certains points communs entre les grandes villes de Madrid et Barcelone, j'analyserai comment la particularité du contexte catalan influence une gestion différenciée des *affaires* de morts violentes. Je prendrai aussi en compte secondairement les villes de Valence, Tarragone et Grenade, qui représentent également des espaces clés de circulation pour la migration sénégalaise en Espagne.

Comme la recherche s'inscrit dans un champ social transnational de circulation de personnes, objets, dépouilles, remises et pensions de survie, l'ethnographie multi-située s'est aussi concentrée sur le pays d'origine. Suivant le concept de « double absence » de Sayad (1999), on ne peut en effet pas se concentrer uniquement sur l'immigration, car l'immigré en Europe est aussi, et d'abord, un émigré dans son pays d'origine. Il représente en fait les deux, l'immigration et l'émigration constituant selon l'auteur « les deux faces d'une même monnaie » (idem).



Le Sénégal et ses régions. Crédits : Ministère des Affaires Etrangères et du Développement International, 2016.

C'est pourquoi j'ai également mené une recherche sur le terrain en *suivant* des migrants sénégalais résidant en Belgique durant leurs retours saisonniers au Sénégal, entre Dakar, Louga et Ourossogui. J'ai aussi été invité en 2019, depuis Bruxelles, à participer au Grand *Magal* de Touba dans la famille d'un participant, resté lui en Belgique, voyageant dans le même avion qu'un autre participant *suivi* ensuite à Louga durant la fête du *Gamou*. À Dakar, tout comme à Thiès j'ai aussi été invité à rencontrer les familles de plusieurs participants vivant à Liège. Par contact interposé depuis la Belgique alors que j'étais à Touba, j'ai pu également *suivre* ensuite à Thiès l'arrivée du corps d'un migrant rapatrié depuis Bruxelles et accompagner la cérémonie de deuil. Suivant la recommandation d'un participant vivant à Namur (« *il faut aller à Kobilò !* »), j'ai pu aussi rencontrer dans la petite ville de Kobilò (région de Matam) la famille du participant et retrouver la tombe où repose le corps dont la prière mortuaire avait été *suivie* à Bruxelles quelques mois auparavant. Dans le cas de migrants résidant en Espagne, je n'ai pas pu durant cette recherche *suivre* leurs retours au Sénégal, ceci étant dû au séjour moins long mené dans la péninsule.

Cependant, durant mon travail de master réalisé en 2017 auprès du Syndicat Populaire des Vendeurs Ambulants de Barcelone (à partir d'ici SPVAB) j'ai pu être invité par l'un des membres du collectif à séjourner dans sa famille vivant en banlieue dakaroise (Malika). J'ai également eu l'occasion de rencontrer, durant leurs retours saisonniers à Touba et Louga, de nombreux émigrés travaillant en Espagne. Faisant partie du même champ social transnational, la migration sénégalaise en Belgique et en Espagne me renvoyait de cette façon constamment au pays d'origine, tout comme la recherche au Sénégal me renvoyait régulièrement aux pays de destination des émigrés (non seulement la Belgique et l'Espagne mais aussi l'Italie, la France, les États-Unis, le Brésil, les Émirats-Arabis Unis, ou encore la République du Congo et l'Afrique du Sud).

En plus du *suivi* de certains participants - leurs pratiques sociales, coutumières, économiques et politiques dans les villes mentionnées - et de certains corps, j'ai effectué un travail de terrain dans les villes de Dakar et de Touba auprès des grands cimetières récepteurs de dépouilles provenant de l'étranger (le cimetière *bakhyia* de Yoff à Dakar et le cimetière *bakhyia* de Touba) *suivant* la gestion de ces corps. Ces cimetières représentent en effet des espaces de finalisation du projet migratoire, y être enterré étant synonyme « d'ultime retour ». Par ailleurs et de façon générale, les villes de Dakar et Touba sont les principales villes du pays et les foyers d'émigration wolof vers l'Espagne et la Belgique. Ourossogui représente, elle, une des grandes villes de la région du fleuve Sénégal, d'où est originaire une migration plus ancienne, halpulaar et tijane, présente en Belgique et dans une moindre mesure, en Espagne.

2.1.3. Temps, matérialités et déroulement de l'expérience de la recherche

Suivre les participants à la recherche, les corps et les pensions de survie entre la Belgique, l'Espagne et le Sénégal a impliqué pour moi, non seulement des déplacements réguliers (mais parfois chamboulés) entre ces trois pays et ces quinze villes, mais aussi tisser des relations de confiance avec plus de 75 participants. Il s'est agi, surtout, de procéder à une plongée, durant ces cinq années de recherche, dans les univers de sens de la migration sénégalaise et de la mort.

Au total, j'aurai mené mes recherches sur le terrain au cours de trois années (octobre 2018 - septembre 2021), de manière discontinue en Belgique, en alternant avec la vie universitaire à Liège et ma vie personnelle, et de manière continue en Espagne et au Sénégal en réalisant plusieurs

moyens et longs séjours sur le terrain. J'ai passé de cette manière deux courts séjours (d'une semaine chacun) dans la ville de Valence (janvier et mars 2019) et deux séjours plus longs (de plus d'un mois chacun) dans les villes de Barcelone (août - septembre 2019), et Madrid (août - septembre 2021), tout en me rendant épisodiquement à Tarragone et à Grenade. Au Sénégal, j'ai mené deux longs séjours, d'environ trois mois chacun (automne 2019 et hiver 2021 - 2022), circulant régulièrement entre Dakar, Touba, Thiès, mais aussi Louga, Ourossogui et Kobilou. Pour une meilleure visualisation des pays, villes, temps et types de présence ethnographique passée sur le terrain, il est utile de consulter le tableau ci-dessous.

Pays	Ville	Temps	Type de présence
Belgique	Bruxelles	2018-2021	Discontinue
	Anvers	2019-2021	Discontinue
	Liège	2018-2021	Discontinue
	Namur	1 jour (2021)	Ponctuelle
Espagne	Madrid	1 mois (2021)	Continue
	Barcelone	1 mois (2019)	Continue
	Valence	2 semaines (2019)	Continue
	Tarragone	2 jours (2019, 2021)	Ponctuelle
	Grenade	1 jour (2021)	Ponctuelle
Sénégal	Dakar	4 mois (2019, 2020, 2021)	Continue
	Touba	3 semaines (2019, 2020)	Continue
	Ourossogui	3 semaines (2020)	Continue
	Louga	1 semaine (2019)	Continue
	Kobilou	1 jour (2020)	Ponctuelle
	Thiès	1 semaine (2019, 2020)	Continue

Source : de Heusch, 2023

La recherche s'est donc étalée sur quatre ans, mais en différentes étapes. Tout d'abord, j'ai procédé à une sélection des cas d'étude, portant mon premier choix sur les villes de Bruxelles et Valence. Le terrain exploratoire a commencé dès l'automne 2018 par l'observation participante et la mise en réseau à l'occasion des célébrations du Grand *Magal* et du *Gamou*, identifiées comme portes d'entrée du terrain bruxellois. Le terrain exploratoire s'est poursuivi durant l'hiver 2019 à Valence,

où j'ai assisté de manière inattendue à l'hommage d'un vendeur ambulant décédé, de manière violente, en 2018 à Madrid. Cet évènement a renforcé un intérêt déjà suscité depuis mes études de master autour des mouvements sociaux et du phénomène de la vente ambulante. Les premières séries d'entretiens menés en Belgique ont commencé au printemps 2019 ainsi que, j'y reviendrai plus loin, la longue négociation de ma participation auprès d'une association de rapatriement de dépouilles. J'ai ensuite renforcé durant l'été 2019 les entretiens en Belgique et procédé de même à Barcelone à partir du réseau de participants déjà en partie construit depuis mon mémoire de master.

À l'automne 2019, le premier séjour au Sénégal m'a permis de *suivre* certains participants vivant en Belgique jusque dans leurs familles, participant aux mêmes fêtes religieuses déjà observées en Belgique. À cette occasion, j'ai pu également m'intéresser aux points focaux d'arrivée des corps rapatriés depuis l'étranger, délimitant ainsi mon étude des cimetières à Yoff (Dakar) et Touba. Durant ce séjour, s'est aussi confirmé l'intérêt de suivre certaines *affaires* de morts violentes, comme celle ayant eu lieu en Belgique en 2020 et ayant impacté également la société civile et les autorités consulaires. J'y ai aussi suivi des cours de wolof afin de me familiariser davantage avec la langue vernaculaire du Sénégal. Durant un séminaire organisé à l'université Cheikh Anta Diop de Dakar par l'Organisation Internationale des Migrations (OIM) j'ai rencontré par hasard³⁷ un responsable de la gestion des pensions de survie par l'ambassade d'Espagne, essayant sans succès d'assister à la venue des bénéficiaires. Je suis finalement rentré en Belgique, laissant cette piste pour le deuxième séjour.

³⁷ Je suis alors intervenu de façon critique quant à la façon dont les migrations étaient présentées en tant que phénomène à « contrôler et ordonner », donnant l'exemple du phénomène de l'externalisation du contrôle migratoire opéré par l'Espagne depuis la « crises des bateaux » de 2006. Un homme a alors répondu pour défendre la position de l'Espagne en la matière, il s'agissait d'un fonctionnaire de l'ambassade d'Espagne. Discutant ensuite informellement avec lui, j'ai réalisé qu'il s'occupait en personne de la gestion des pensions de survie exportées par l'État espagnol jusqu'à Dakar. Alors que j'avais initialement appréhendé la manière d'y avoir accès, un aspect clé de la gestion de la PST s'est matérialisé et incarné face à moi en la personne du fonctionnaire. J'ai rectifié par conséquent ma position de chercheur et entamé au fur et à mesure une négociation de ma présence à l'ambassade pour y réaliser une recherche de terrain.

2.1.4. *La pandémie de la Covid-19*

La pandémie de la Covid-19, évènement sanitaire, médiatique, sécuritaire, et social majeur, a surgit dans le courant de ma deuxième année de parcours doctoral et au milieu de mon travail de terrain. Je détaillerai donc ici comment la pandémie a représenté une temporalité très particulière au cours de mon travail de terrain, mais aussi plus personnellement, remettant en question tant l'évolution de la recherche, les relations humaines, les déplacements et la planification de l'avenir.

Début 2020, j'attendais la tenue de deux évènements ethnographiques majeurs pour la recherche : l'assemblée générale de la plus grande association de rapatriement de Bruxelles et l'hommage à Madrid de la mort d'un vendeur ambulancier, les deux évènements s'annonçant à seulement un jour d'intervalle. J'organisais avec beaucoup d'attente et non sans difficulté ma participation aux deux évènements, anticipant leurs temporalités et matérialités pour pouvoir y assister. Alors que je préparais mes affaires pour le séjour de terrain à Madrid, le confinement généralisé et la fermeture des frontières furent annoncés le 16 mars 2020. J'ai annulé ainsi mon séjour et suis resté en Belgique auprès de ma famille durant deux mois, évitant de justesse de me retrouver confiné en Espagne.

J'ai réalisé alors la difficulté de miser sur un mode de vie tant professionnel que personnel basé sur la planification régulière de mouvements saisonniers et de petits déménagements très fréquents (tous les trois mois) entre Bruxelles et Liège selon les étapes de terrain et la vie universitaire, mais aussi sur des séjours réguliers à l'étranger. Cela faisait en effet presque dix ans, en comptant mes années en Argentine, que ma vie s'était déroulée sous la forme d'un déplacement presque continu et saisonnier entre villes et pays. La pandémie m'aura donc forcé à revoir tant mes plans de terrain que de vie personnelle, habitué moi-même à cheminer dans un espace circulatoire, tel un migrant transnational, avec le privilège de choisir ces espaces et de posséder un passeport belge.

Mes déplacements, et mon travail sur le terrain belge, ont donc été significativement chamboulés à partir de mars 2020 lors de la pandémie de la Covid-19 et ses différentes « vagues ». Durant les premiers mois, j'ai procédé à l'ethnographie en ligne³⁸, suivant les mobilisations de la

³⁸ L'impact de la pandémie sur les aspects méthodologiques de la recherche sera discuté plus en détail dans la sous-section 2.2.5.

diaspora face à l'interdiction du rapatriement des corps, et pratiquant des cours en ligne de wolof. Avec l'arrivée de la deuxième « vague » à l'automne 2020, j'annulais, pour la deuxième fois consécutive, le séjour prévu à Madrid et anticipais en l'espace de dix jours le deuxième séjour au Sénégal, prenant les mesures sanitaires et administratives nécessaires pour voyager en contexte de pandémie, en bénéficiant du soutien du Dr. Aly Tandian. Ce deuxième séjour, incertain jusqu'au décollage de l'avion en novembre 2020, s'est révélé être une expérience très enrichissante. J'ai pu en effet approfondir de nombreux aspects explorés durant le premier séjour et actualiser mes observations au vu des conséquences provoquées par la pandémie sur la gestion du rapatriement des corps.

J'ai parcouru les couloirs et bureaux du Ministère des Affaires étrangères et des Sénégalais de l'Extérieur (à partir d'ici, MAESE), je me suis rendu au service de fret de l'aéroport Blaise Diagne de Dakar, et je suis retourné à Touba. Durant une visite à la mairie de Touba, j'ai appris l'existence d'une « association italienne » intéressée à collaborer avec la mairie. Il s'agissait en fait d'INCA-CGIL, un syndicat italien aux nombreuses représentations dans le monde, impliqué dans la défense des travailleurs et leurs familles (entre autres, dans la gestion des pensions de survie d'anciens émigrés sénégalais ayant travaillé en Italie). La matérialisation de la PST et l'intérêt de suivre le cas italien sur ce volet s'est donc présenté de façon inattendue, tout comme dans le cas espagnol décrit plus haut. J'ai mené alors une recherche sur le terrain tant dans les bureaux d'INCA à Dakar que dans ceux de l'ambassade d'Espagne, m'entretenant avec les familles des émigrés, venues des quatre coins du pays pour accéder aux pensions de leur proche défunt. Comme indiqué plus haut, j'ai suivi aussi plusieurs « segments » de rapatriements entre Thiès et Ourossogui/Kobilo. Je me suis rendu en effet dans le Fouta, à la chaleur écrasante, suivant un participant de Bruxelles de retour au Sénégal. Depuis Ourossogui, j'ai essayé aussi de suivre un autre type de prestation de PST pour le projet MiTSoPro : les allocations familiales, distribuées dans ce cas depuis la France jusque dans des villages éloignés du Fouta par l'administration de la Caisse de Sécurité Sociale (CSS) de Matam. Malgré des échanges réguliers par téléphone et des allers-retours au bureau de l'administration, le *suivi* de la tournée de paiement tant attendue n'a pas pu se réaliser, faute de temps disponible pour me consacrer à cet objet secondaire vis-à-vis de mon travail de thèse. À la fin du séjour, en mars 2021, Dakar a été secouée, en l'espace de quelques jours, par des manifestations d'ampleur historique. J'ai attendu alors prudemment depuis Ourossogui que la situation s'apaise avant de revenir à la capitale. Avec ces différents épisodes,

j'ai repoussé à deux reprises mon retour en Belgique, dépassant ainsi mon séjour autorisé au Sénégal comme « touriste ». Face à la difficulté de prolonger le séjour par un visa de travail, j'ai bénéficié des conseils d'un policier, également en thèse avec le Dr. Aly Tandian, et au courant de ma recherche. Quittant finalement le Sénégal, j'ai pu compter sur ce contact afin de faciliter mon départ sans difficultés administratives.

Un deuxième départ avorté pour Madrid s'est produit en mai 2021, tombant malade de la Covid-19. Après m'être remis, j'ai alors finalisé le travail sur le terrain, du côté belge, par une nouvelle série d'entretiens, ayant finalement perdu l'accès à l'observation des associations de rapatriement des corps suite à la pandémie et aux précautions sanitaires prises par ces collectifs. Je me suis aussi intéressé à une autre *affaire* de mort violente survenue quelques mois auparavant à Liège, découvrant les limites du terrain concernant ce sujet sensible. Finalement, je n'ai pu partir à Madrid qu'en août 2021, sous la canicule, arrivant dans une ville désertée par beaucoup de ses habitants, mais pas par ses immigrés. Ce séjour m'a permis de renforcer et de contraster le travail effectué à Barcelone, et surtout, de suivre la mise en place de nouveaux projets d'assurance rapatriement, négociés entre les secteurs privé, associatif et le réseau consulaire. Le terrain espagnol avait évolué en l'espace de deux ans, révélant de nouvelles dynamiques, dont la consolidation de l'une des associations de rapatriement des corps approchée précédemment à Barcelone. Je me suis rendu également à Grenade et à Tarragone, finalisant mes recherches sur le terrain par un entretien avec un membre de la famille d'une victime de mort violente en lui partageant un premier travail écrit sur le sujet. Je problématiserai dans la sous-section 3.2. comment s'est déroulée la sortie des terrains de recherche.

2.2. Échantillon et techniques

2.2.1. *Acteurs et participants à la recherche*

Au vu de leur implication autour des pratiques de gestion du rapatriement des corps et des pensions de survie, j'ai identifié les acteurs suivants : la société civile (formée par les migrants, la société de résidence et les autorités religieuses³⁹ du pays d'origine et de résidence), l'État (d'origine et de résidence), le secteur privé et les familles transnationales des migrants. Tous participent, en effet, à une échelle ou une autre, aux pratiques *suivies* : le rapatriement des corps et la gestion des pensions de survie. Je détaillerai ici les profils de ces acteurs, et renseignerai comment s'est déroulée l'approche de rencontre avec ceux-ci.

La société civile, et en particulier les associations de migrants, sont les acteurs privilégiés de la recherche, car ce sont elles qui, face à une relative absence des États dans la gestion du rapatriement des corps, instituent des formes de prise en charge économique, administrative, politique et rituelle du rapatriement. J'ai pu suivre en particulier quatre associations organisées exclusivement autour du rapatriement des corps (trois en Belgique et une en Espagne) et un collectif transnational ayant fait campagne durant la pandémie pour la levée de l'interdiction de rapatriement. D'autres associations (religieuses, culturelles, ou encore à portée fédératrice) ont également été suivies tant en Belgique qu'en Espagne, participant régulièrement à des collectes de fonds pour rapatrier les défunts n'étant pas membres des associations de rapatriement. La plupart de ces collectifs sont dirigés par des hommes (à une exception près) ayant une trajectoire relativement longue dans le pays de résidence, comptant sur la maîtrise de la langue du pays et des codes institutionnels, dont l'outil d'association sans but lucratif, et dans le cas des associations halpulaar, d'un âge plus avancé. Ce sont eux qui ont été les plus répondants à ma recherche, bien

³⁹ Malgré la position particulière exercée par les autorités religieuses (notamment, en terme d'autorité morale), je décide d'inclure dans ce travail celles-ci parmi le groupe de la société civile afin de faciliter l'identification générique des différents acteurs, les autorités religieuses auxquelles je fais référence étant organisées comme organismes privés de type non-marchand sous la forme des confréries mourides dans le pays de résidence et le pays d'origine. La particularité de ces organismes et leur large influence morale, politique et économique seront problématisées dans le chapitre IV concernant la ville de Touba. Je ferai référence aux autorités religieuses en tant que telles lorsque je parlerai spécifiquement de celles-ci et non du groupe générique de société civile.

que parfois hésitants (tel que je le détaillerai plus loin). C'est avec eux que j'ai pu tisser une longue relation de confiance et mettre en place les entretiens semi-structurés. En Espagne, je me suis penché sur des associations militantes, les « syndicats » de vendeurs ambulants s'étant constitués ou renforcés depuis la mort de certains vendeurs. Ces collectifs sont principalement coordonnés par des hommes ayant traversé des situations précaires (telles que l'arrivée en Espagne durant la « crise » des pirogues de 2006) et exercé la vente ambulante. Ces « porte-paroles » ont une maîtrise relative de(s) la langue(s) locale(s) (espagnol et catalan). Bien qu'ayant déjà travaillé avec eux à Barcelone durant mon master en 2017, il s'est avéré plus difficile qu'envisagé initialement de travailler sur le terrain avec eux, au vu des sollicitations croissantes qu'ils reçoivent, depuis lors, par les journalistes et les chercheurs. Heureusement, l'accès au collectif de Madrid, moins sollicité, s'est avéré plus favorable. Étant appuyé par des collectifs militants issus de la société civile locale, j'ai aussi travaillé en Espagne avec différentes associations composées par des espagnols et des migrants issus d'autres origines. Dans ce cas, il s'agit principalement de femmes, tantôt catalane, espagnole, péruvienne ou encore congolaise. Au Sénégal, j'ai travaillé avec certaines associations religieuses à Touba, dirigées par des hommes issus de familles maraboutiques ou bien des érudits, maîtrisant parfois (mais pas toujours) le français⁴⁰. J'ai aussi approché, de façon secondaire, un collectif militant à Dakar (le collectif « Yen a Marre ») formé, lui, par des jeunes universitaires et des artistes.

Le deuxième acteur privilégié par ma recherche est l'État, et en particulier l'État sénégalais, car c'est lui qui régule administrativement l'arrivée des corps venus de l'étranger, et dans le cas de la pandémie, l'a suspendu. C'est aussi l'État, qui à travers le MAESE et son réseau consulaire dans les pays de résidence traite les nombreuses demandes de soutien économique via sa caisse de secours et assistance. L'État est aussi l'acteur qui élabore de nouvelles politiques publiques en la matière, en collaboration avec le secteur associatif et le secteur privé. Au Sénégal, j'ai travaillé avec des fonctionnaires du MAESE. Ils ont été très répondants à ma recherche. Dans les pays de résidence, j'ai eu plus de difficulté pour entrer en contact avec les autorités consulaires, mais j'ai réussi à mener des entretiens avec certains fonctionnaires de l'ambassade du Sénégal à Madrid et à Bruxelles. Ces fonctionnaires sont principalement des hommes (à l'exception de l'Ambassadrice

⁴⁰ Je n'ai eu besoin qu'une seule fois d'un interprète, sans lequel un des entretiens clé à la grande mosquée de Touba n'aurait pas été possible. Je tiens donc ici à le remercier pour son aide précieuse.

à Madrid, et de certaines assistantes sociales, secrétaires et stagiaires) ayant étudié en Europe, issus du monde des affaires et de la diplomatie, s'exprimant avec distinction en français et empruntant certaines expressions en anglais. Dans le cas du personnel détaché aux ambassades, il s'agit de postes rotatifs : les fonctionnaires, mutés de juridiction consulaire en juridiction consulaire, ne sont pas résidents depuis longtemps dans les villes analysées. Au Sénégal, j'ai aussi travaillé avec l'État, représenté par la municipalité, car c'est lui qui administre la gestion de l'enterrement des corps dans les cimetières urbains, déployant parfois un effort logistique significatif. J'ai ainsi travaillé avec la municipalité de Yoff et son cimetière, la ville de Dakar et la municipalité de Touba. Les fonctionnaires, principalement des hommes, possèdent une maîtrise du français mais un statut social moins prestigieux que ceux du MAESE et du réseau consulaire. Concernant les États de résidence, en dehors du registre des décès pris en charge par les autorités municipales, leur rôle est moindre et plus difficile à cerner en matière de rapatriement des corps. J'ai pu cependant avoir, dans le cas espagnol, certains échanges autour de l'implication discrétionnaire des autorités municipales de la ville de Barcelone autour de certaines *affaires* de morts violentes. Le rôle des États de résidence s'est en fait avéré plus évident dans les cas espagnol et italien, car les deux sont présents matériellement à Dakar et administrent les pensions de survie à travers leur réseau consulaire (dans le cas espagnol) et para étatique (dans le cas italien, un syndicat financé par l'État pour la gestion transnationale de la sécurité sociale). Du côté espagnol, il s'agit de fonctionnaires espagnols et sénégalais, hommes et femmes. Du côté italien, ce sont des fonctionnaires masculins, principalement des Sénégalais ayant vécu en Italie, dirigés par une femme, tous ayant une trajectoire tantôt consulaire, tantôt syndicale et militante.

Actrices clé de la gestion rituelle de la mort, les familles des migrants ne sont cependant apparues que secondairement autour de la gestion morale, économique et politique du rapatriement des corps (assurée principalement par le réseau associatif). Au Sénégal, j'ai séjourné dans des familles transnationales, assisté parfois à des cérémonies de deuil, et à un rapatriement de corps. Par ailleurs, j'ai rencontré les membres des familles de victimes de morts violentes jusqu'à Tarragone et Dakar et ai suivi leur implication dans la gestion politique de ces morts. Mais c'est en fait à la fin du deuxième séjour au Sénégal, et autour de l'administration des pensions de survie à Dakar, que j'ai pu travailler de façon plus approfondie avec les familles transnationales de défunts. J'ai eu alors l'opportunité de rencontrer principalement des femmes, veuves de migrants, mais aussi certains orphelins et quelques anciens migrants retraités et encore en vie. J'ai accédé

alors à une variable de genre et de génération beaucoup plus diversifiée que parmi les acteurs côtoyés précédemment. Il s'agissait principalement de femmes n'ayant pas effectué de parcours migratoire, vivant en périphérie de Dakar ou dans des régions reculées du Sénégal et ne s'exprimant que très peu ou pas du tout en français. Tel que développé plus bas, j'ai dû revoir ma méthodologie auprès de ces participantes. Cependant, dans le cas des quelques retraités rencontrés, il s'agissait d'anciens migrants ayant travaillé longtemps en Espagne et maîtrisant l'espagnol.

Finalement, le secteur privé de type marchand est l'acteur qui est apparu le plus en retrait des pratiques étudiées et le plus réticent à la recherche, malgré sa place cruciale dans la gestion matérielle du rapatriement. J'ai néanmoins pu travailler au Sénégal avec une compagnie de gestion du fret aérien à l'aéroport Blaise Diagne de Dakar et avec deux courtiers en assurance proposant une offre de rapatriement depuis la France et l'Espagne. Mes demandes auprès des compagnies de pompes funèbres sont malheureusement restées sans réponse. De manière générale, le secteur privé fut le plus difficile à approcher dans les pays de résidence, ceci dû vraisemblablement à un manque d'intérêt envers la recherche et à une certaine déontologie propre à ce secteur, régit par des logiques de profit.

2.2.2. *Observation participante*

J'ai procédé, tant en Europe qu'au Sénégal, à l'observation participante de pratiques liées de près ou de loin au rapatriement des corps et à la gestion des pensions de survie. Les moments et espaces d'observations qui pouvaient sembler *a priori* secondaires à l'objet d'étude (invitations chez des participants à la recherche, participation à des fêtes et événements associatifs, etc.) se sont avérés en fait des portes d'entrée vers les principaux espaces d'observations (activités des associations de rapatriement des corps, cimetières au Sénégal, entre autres).

J'ai, en effet, dû me plonger dans un premier temps dans les aspects religieux, familiaux, symboliques et économiques de la vie des migrants sénégalais en Europe et des familles de migrants au Sénégal. Comme indiqué, c'est par le biais des grandes fêtes religieuses (en particulier le Grand *Magal* de Touba et le *Gamou*) et d'événements associatifs divers (culturels, économiques, politiques, etc.) que j'ai pu accéder, à travers le rituel, à la sphère du social, du politique, de la morale et surtout, gagner la confiance des participants. J'ai commencé alors à comprendre les codes

de conduite à tenir envers les participants, et appris, non sans difficulté, à prendre part à la gestion du temps, des espaces et des coutumes propres aux participants. Grâce aux événements mentionnés, j'ai introduit ma recherche, sympathisé et pris contact avec certains participants, qui m'invitaient alors régulièrement à leur rendre visite à leur domicile, ou encore à participer à certains événements. Tant durant les événements que dans les familles, la manière de gagner la confiance et de plonger dans l'ordre social et rituel des participants est souvent passée par la consommation de nourriture et de boissons que je vais décrire ici.

Je me suis ainsi habitué à manger des beignets frits, du délicieux *ceeb bu jën* (riz au poisson, le plat « national » sénégalais), du *ceeb bu jap* (riz à la viande) ou encore du *ceere* (couscous de mil) servis dans de grands plats partagés entre convives. Souvent, j'étais tiraillé par une faim terrible avant de manger à des heures qui m'étaient étrangères. Je me retrouvais aussi à manger, au contraire, lorsque mon estomac était déjà plein, partagé entre mes problèmes d'acidité et l'importance fondamentale de répondre à l'échange de dons qu'implique la nourriture. Généralement, les plats étaient tellement épicés qu'il me fallait une boisson sucrée pour m'en remettre. Je m'habituais aussi à boire et à apprécier des boissons stimulantes en soirée et à des heures qui m'étaient tout aussi étrangères : le « café Touba » (café épicé au poivre de guinée, le *jar*) et l'*attaya* (thé vert à la menthe, préparé pendant environ deux heures). C'était souvent autour de ces mets et boissons que se passaient les échanges avec les participants tant en Belgique et en Espagne qu'au Sénégal. J'ai aussi appris à me familiariser avec les pratiques religieuses, dont les horaires des prières, effectuées plusieurs fois par jour par la plupart des participants, rythmant leur quotidien, l'observation participante et interrompant souvent les entretiens. Durant les célébrations religieuses et auprès des familles, j'ai appris à répondre aux codes de conduites religieuses par l'utilisation de certains gestes pour accompagner les prières, ou encore à recevoir des bénédictions.



Repas du soir durant le *Gamou*, Louga, 2019. Photographie prise par l'auteur.

En Europe, j'ai été invité régulièrement à passer la journée chez les participants, jonglant entre des moments de recherche sur le terrain et mon quotidien dans les villes européennes. Au Sénégal, j'ai séjourné dans plusieurs familles transnationales, étant alors invité et témoin de la grande hospitalité (en wolof, la *teraanga*) que m'ont réservée les familles des participants rencontrés préalablement en Europe. J'ai séjourné ainsi dans des familles de migrants, ceux-ci étant parfois présents avec moi (durant le séjour à Louga et Ourossogui), alors qu'à Touba et à Thiès j'ai été envoyé par des participants restés, eux, en Belgique. Durant ces séjours, d'en général quelques jours ou quelques semaines (à Touba et à Ourossogui) j'étais alors absorbé dans le quotidien des familles. J'ai dû m'adapter et négocier continuellement mes habitudes et mon confort personnel, mes sorties seul en dehors de l'espace familial (notamment pour organiser les entretiens et observations à Touba ou simplement pour prendre l'air) et l'importance fondamentale de répondre aux attentes de mes hôtes en tant qu'invité. En plus de représenter des moments merveilleux d'apprentissage, partage, rires et discussions, ces séjours m'ont plongé dans le quotidien des familles transnationales, leur temporalité, matérialité et économie. Dans le cas des séjours à Touba et Ourossogui, résider dans les familles a constitué une base privilégiée pour rencontrer d'autres participants à la recherche.

C'étaient en effet, et bien souvent, les participants de retour au Sénégal, ou d'autres membres de leur famille, qui me guidaient dans ces villes, me présentant à leur tour à d'autres participants (familles de migrants, migrants de retour, chefs de quartier, imams, etc.). Je tiens vraiment à remercier ces familles, sans elles, la conduite des recherches sur le terrain sénégalais n'aurait pas été possible.

2.2.3. *Espaces clés d'observation participante*

C'est donc grâce aux premiers espaces décrits plus haut que j'ai pu définir et accéder à d'autres espaces qui se sont avérés clés pour l'observation des pratiques du rapatriement des corps et de la gestion des pensions de survie. Il s'agissait, principalement en Europe, d'évènements ponctuels, associatifs et rituels. Au Sénégal, ces espaces étaient plus délimités, s'inscrivant davantage dans la gestion quotidienne des pratiques *suivies*. Cependant, j'y ai aussi observé certains évènements clés. Les différents espaces clés sont repris dans le tableau ci-dessous, et classés selon le type d'espace (public/privé), d'évènement (ou quotidien) observé, de ville et d'acteur impliqué.

Espace	Type d'espace	Évènement	Ville	Acteur impliqué
Salle de réunion	Privé	Réunion mensuelle	Bruxelles	Association de rapatriement
Salle de réunion	Privé	Assemblée générale	Anvers	Association de rapatriement
Mosquée	Public	Prière mortuaire	Bruxelles	Association de rapatriement
Commerce	Privé	Quotidien	Barcelone	Syndicat des vendeurs ambulants
Commerce	Privé	Quotidien	Madrid	Syndicat des vendeurs ambulants
Rue	Public	Hommage	Valence	Association
Hôtel	Privé	Présentation associative	Madrid	Associations, autorités consulaires
Cimetière	Public	Enterrements et quotidien	Dakar	Autorités municipales

Cimetière	Privé	Quotidien	Touba	Confrérie mouride
Cimetière	Public	Enterrement	Thiès	Famille de migrant
Cimetière	Public	Visite	Kobilo	Famille de migrant
Cimetière	Public	Enterrement	Ourossogui	Famille de migrant
Cimetière	Public	Enterrement	Matam	Famille de migrant
Ambassade	Public	Rendez-vous	Dakar	Autorité consulaire, Familles de migrants
Bureau	Privé	Quotidien	Dakar	Syndicat (<i>patronato</i>) Familles de migrants
Aéroport	Privé	Rapatriement	Thiès (Diass)	Compagnie de fret, Familles de migrants

Source : de Heusch, 2023

En Belgique, j'ai d'abord accédé à plusieurs réunions du « bureau » d'une association de rapatriement à Bruxelles. Tel que je le problématiserai plus bas (sous-section 3.1.), la participation à ces réunions a exigé une constante négociation de ma présence ; néanmoins, y assister m'a permis d'observer certaines matérialités (documents, argent, gestes, repas, etc.) de la gestion du rapatriement des corps dans la sphère associative. J'ai pu aussi assister, dans une mosquée de Bruxelles, à la levée du corps d'un défunt qui était membre de l'association. Durant cet événement étaient présents tant des membres de l'association que des membres de la famille du défunt, des fidèles de la mosquée et l'ambassadeur du Sénégal en Belgique. À Anvers, j'ai participé à l'assemblée générale d'une association de rapatriement des corps, où étaient présents non seulement le « bureau » de l'association mais aussi ses membres.

En Espagne, j'ai fréquenté régulièrement les magasins des « syndicats » de vendeurs ambulants de Madrid et Barcelone, où les récits et produits d'économie solidaire - inspirés par les morts violentes de certains vendeurs ambulants - étaient omniprésents. Dans les rues du centre de Valence et dans l'ombre d'une foule assistant plutôt à l'évènement folklorique et pyrotechnique des *Fallas*, j'ai assisté à l'hommage rendu par le secteur associatif sénégalais à l'un de ces vendeurs

ambulants décédés. L'évènement fut organisé par certains *baye fall*⁴¹ et accompagné par quelques femmes espagnoles. J'ai finalement participé à Madrid à l'évènement d'inauguration d'une nouvelle fondation mouride qui a pour projet, entre autres, de proposer une assurance privée de rapatriement des corps à ses membres. Y étaient présents à la fois le secteur associatif, venu des quatre coins d'Espagne pour l'occasion et les hauts représentants du consulat et de l'ambassade du Sénégal en Espagne.

Au Sénégal, j'ai mené de nombreuses observations tant au cimetière *Bakhiya*⁴² de Yoff, à Dakar, qu'au cimetière *Bakhiya* de Touba. Je me rendais alors régulièrement au bureau des administrations, situé à l'entrée de ces cimetières, ethnographiant leur gestion quotidienne, et dans le cas de Yoff, assistant à plusieurs enterrements de migrants rapatriés. Pour faire coïncider mes visites du cimetière avec ces enterrements, je consultais quotidiennement *L'Observateur*, un journal dakarois incluant une rubrique nécrologique me permettant d'anticiper les enterrements et les prières mortuaires (réalisées souvent dans des mosquées). Il s'agissait de rapatriements provenant principalement de France et des États-Unis. Je n'ai en effet pas eu l'occasion de *suivre* dans ce cimetière l'enterrement d'un corps venant de Belgique ou d'Espagne. Néanmoins, les cas *suivis* me permirent d'observer les pratiques logistiques, sociales et rituelles déployées pour la plupart des enterrements de dépouilles arrivées de l'étranger, quelle que soit leur provenance. Je n'ai cependant pas pu assister à des enterrements à Touba, l'annonce de ceux-ci se déroulant en général en wolof par les radios locales, ou par WhatsApp. La date d'arrivée des corps rapatriés, imprévisible, couplée aux conditions particulières du cimetière (son caractère excentré et la chaleur écrasante qui y règne, grimant jusqu'à 45 degrés l'après-midi) et à la nécessité de répondre à l'hospitalité de la famille transnationale qui m'hébergeait (par ma présence aux repas) ont représenté autant de facteurs qui m'empêchèrent d'être suffisamment présent au cimetière pour y effectuer une « veille » et assister à des enterrements de corps rapatriés. Cependant, et comme

⁴¹ Il s'agit de fidèles d'Ibrahima Fall, lui-même ayant été serviteur du fondateur de la confrérie mouride et élevé au rang de marabout. À l'image de leur marabout, les *baye fall* se caractérisent par leurs vêtements en patchwork, leur dreadlocks, leurs récitations rythmiques et en cercle du nom de dieu (le *sikaar*) et la récolte d'aumônes pour leur espace religieux (*Kër Serin Touba*).

⁴² *Bakhiya* ou *bakthia* signifie chanceux en arabe.

indiqué plus haut, j'ai pu suivre à Thiès un cas de rapatriement de corps venu de Belgique, et retrouver à Kobilou les tombes de défunts rapatriés précédemment de Belgique.

Concernant la gestion des pensions de survie, j'ai pu fréquenter, à Dakar, les bureaux des administrations d'INCA-CGIL et de l'ambassade d'Espagne. D'une part, dans le cas italien, j'ai assisté au quotidien des fonctionnaires administrant les pensions et recevant les bénéficiaires sans rendez-vous préalables. J'étais présent en salle d'attente, discutant avec les bénéficiaires et les fonctionnaires, récoltant également du matériel documentaire. D'autre part, je me suis rendu à l'ambassade d'Espagne durant les semaines où les fonctionnaires recevaient les bénéficiaires sur rendez-vous. J'ai dû adapter ma méthodologie au passage de nombreux bénéficiaires ne parlant en général pas espagnol ni (ou très peu) français, reçus l'un après l'autre et durant environ 30 minutes par les fonctionnaires de l'ambassade. J'ai déployé alors mes observations depuis la salle d'attente, en conversant avec les bénéficiaires (j'ai suivi au total 25 cas) pour reconstituer brièvement leurs histoires de vie (avec l'aide d'un fonctionnaire parlant wolof). J'ai choisi de construire avec les bénéficiaires des échanges courts, débutant par une mise en confiance (parfois par le biais de la traduction), l'explication de ma démarche de recherche, puis en posant des questions, sans utiliser d'enregistreur audio. Le roulement d'arrivées et de départs des bénéficiaires, venus souvent de la périphérie de Dakar ou de l'intérieur du pays, ainsi que l'espace-temps réduit et intimidant que représente leur démarche face aux autorités consulaires ont constitué autant d'éléments qui rendaient en effet impossible l'utilisation de l'entretien semi-directif et en profondeur.

2.2.4. Entretiens

À la différence, et en complément des conversations quotidiennes menées durant l'observation participante (dont certaines bribes présentaient du matériel essentiel), j'ai conduit au total 75 entretiens semi-structurés, afin d'approfondir et de compléter le matériel récolté durant les observations participantes, permettant à la fois de confronter les pratiques, récits et représentations des participants. Un tableau reprenant les pseudonymes et certaines informations d'ordre sociodémographique des participants se trouve en annexes de la thèse (page 394).

Le *modus operandi* mené avant et pendant ces entretiens a été en général le suivant : après avoir identifié les participants que je souhaitais interviewer, je les contactais, leur expliquais ma

recherche et mon intérêt d'organiser un entretien, envoyais par WhatsApp ou email un document d'informations éthiques⁴³, et attendais leur validation, disponibilité et confirmation d'un rendez-vous. L'étape de confirmation s'avérait souvent la plus difficile, certains entretiens mettant des mois à s'organiser, et devenant parfois impossible à concrétiser. Une fois le rendez-vous confirmé, je préparais un guide d'entretien avec certaines questions clés, les organisant du général au particulier. Durant l'entretien, je commençais par l'usage de salutations cordiales et par prendre des nouvelles du participant. Je lui réexpliquais brièvement ma recherche et ma méthode, et lui demandais s'il était d'accord pour que j'enregistre la conversation par audio, et/ou que je prenne des notes. Parfois, et selon le contexte, je ne demandais pas de procéder à l'enregistrement (certains cas d'entretiens sensibles, ou en contexte familial, lorsque plusieurs personnes étaient présentes dans la même pièce). Au total, 51 entretiens ont été enregistrés. La prise de note, quant à elle, s'est avérée systématique. Je procédais ensuite aux questions en précisant que l'idée était d'avoir une conversation la plus ouverte possible, les questions faisant office de guide d'entretien. Les entretiens duraient en général de 30 minutes à deux heures. Souvent, les entretiens étaient précédés, interrompus ou simplement ponctués par les horaires de prières, des appels téléphoniques que les participants recevaient, et le service de boissons et mets. Selon le contexte, et surtout dans le cas d'entretiens effectués au domicile des participants, il me fallait d'abord répondre à l'hospitalité des interviewés et de leur famille avant de procéder à l'entretien. Après les entretiens, et une fois le dictaphone éteint, d'autres conversations et un moment plus informel suivaient souvent ; je regardais par exemple la télévision ou participais à un repas avec les participants. Tel que je le problématiserai plus bas, quatre entretiens ont été menés en ligne (par Skype ou par appel WhatsApp).

Sur les 75 entretiens menés, la majorité concernait des membres de la société civile (40, incluant tant des représentants associatifs, que des membres des associations), suivit des fonctionnaires publics (16, la grande majorité concernant l'État sénégalais), des membres de familles de migrants (4), d'anciens migrants (4), des entrepreneurs du secteur marchand (3) et des

⁴³ Je discuterai de manière approfondie les tenants et aboutissants éthiques de ce travail dans la troisième et dernière section de ce chapitre.

artistes⁴⁴ (3). La grande majorité des interviewés étaient des hommes (64), d'environ 30 à 70 ans (avec une moyenne d'âge d'environ 40 à 50 ans), d'ethnie et langue wolof et de confession mouride.

Tel que je le problématiserai au long de ce travail, le faible nombre de femmes interviewées (11) reflète leur faible représentation en migration, la difficulté d'entrer en confiance avec les femmes sénégalaises dû à ma positionnalité⁴⁵ en tant qu'homme, mais également, on le verra dans le chapitre suivant, la participation différée des femmes dans la gestion de la mort (s'inscrivant davantage dans le registre du privé que celle des hommes). Il faut noter cependant que ma position d'homme sur le terrain représente un potentiel biais à prendre en compte en lisant cette recherche. Ma relation avec les femmes des participants se limitait généralement à des échanges cordiaux limités autour du service de mets et boissons. Lorsque j'étais reçu chez les participants, j'étais systématiquement installé au salon, les femmes étant, elles, occupées en cuisine. Malgré plusieurs tentatives d'échanges plus approfondis avec elles, je recevais souvent la réponse « *demande à mon mari* ». Les femmes sénégalaises que j'ai pu néanmoins interviewer avaient en général un profil d'entrepreneur ou de fonctionnaire publique. Ces profils se sont en effet avérés plus répondants aux entretiens. Parmi les personnes de nationalité autre que sénégalaise, et surtout sur le terrain en Espagne auprès de la société civile, la plupart des participants étaient des femmes.

Après les wolofs, en général mourides, un nombre important d'interviewés étaient peuls et de confession tijane, mais aussi et en minorité, d'ethnie manjak ou diola et de confession catholique (4). Un certain nombre d'interviewés (8) étaient de nationalité autre que sénégalaise (belge, espagnole, italienne, congolaise, péruvienne, vénézuélienne ou encore colombienne).

Concernant les observations et brefs entretiens réalisés à l'ambassade d'Espagne, les caractéristiques de genre et de génération se sont avérées fort différentes de celles retrouvées

⁴⁴ Bien que je ne les aie pas présentés en tant qu'acteur à part entière, en Espagne certains artistes non sénégalais ont joué un rôle important auprès des « syndicats » de vendeurs ambulants à travers leurs créations artistiques liées au phénomène de la vente ambulante et au décès de certains d'entre eux.

⁴⁵ Si la question du genre est celle qui s'est la plus posée au long de la recherche, il est important d'avertir le lecteur de l'intersection des positions multiples que j'identifie avoir occupé sur le terrain. Parmi celles-ci, celles de chercheur, européen, « blanc », « jeune », de classe moyenne-favorisée et sans confession religieuse. Toutes ces dimensions ont en effet potentiellement joué un rôle parfois mineur, et parfois plus significatif dans l'accès au terrain et aux participants à la recherche.

généralement durant les entretiens, ceci dû aux caractéristiques particulières des bénéficiaires des pensions de survie. Parmi les 25 dossiers de pensions observés (réunissant souvent par famille plusieurs bénéficiaires à la fois), je me suis entretenu avec 10 veuves et 25 orphelins (12 filles et 13 garçons). Dans le cas des orphelins mineurs (les majeurs avaient entre 18 et 21 ans) je me suis entretenu uniquement avec leur mère ou parfois leur oncle. J'ai également réalisé quelques brefs entretiens auprès d'anciens migrants encore en vie, des hommes de plus de 60 ans accédant à leur pension de retraite.

2.2.5. *Ethnographie en ligne et données documentaires*

En complément de l'observation participante et des entretiens *in situ* (et durant la pandémie, en substitut de ces techniques), une partie de mon ethnographie s'est réalisée en ligne, principalement par les réseaux sociaux (en particulier, Facebook). Avant la pandémie, mon terrain de recherche était en fait déjà empreint d'espaces « en ligne », suivant par des groupes Facebook publics ou des pages web les publications de collectifs associatifs tels que les « syndicats » de vendeurs ambulants et certaines associations de rapatriement des corps. Le réseau associatif avec lequel j'ai travaillé mobilise en effet activement les réseaux sociaux, que ce soit pour diffuser ses activités et évènements, gagner en audience et légitimité, organiser des collectes de fonds en cas de décès, ou encore asseoir sa gestion associative via l'accès à différents documents (règlement interne, statuts légaux, etc.). Via ces ressources virtuelles, j'ai pu récolter un matériel diversifié (publications, photographies, vidéos, documents), menant une sorte d'ethnographie numérique, ou, selon Kozinets, une « netnographie » (2019). Le tableau ci-dessous reprend les différents réseaux consultés, le type d'acteur spécifique impliqué, le type de données récoltées et le type d'échange.

Type de réseau	Acteur spécifique impliqué	Type de données	Type d'échange
Facebook	Association de rapatriement	Collectives	Passif
Facebook	Syndicats de vendeurs ambulants	Collectives	Passif
Facebook	Campagne associative	Collectives	Passif
WhatsApp	Association de rapatriement	Collectives	Passif
Facebook	Association de migrants	Collectives	Passif
Facebook	Ministère	Collectives	Passif

Source : de Heusch, 2023

Dans ses travaux, Miller (2011, 2016) aborde une approche duale en contextualisant son travail de terrain « en ligne » dans le monde « hors ligne » et en analysant la façon dont ses intervenants utilisent Facebook dans leur vie quotidienne. Selon Bluteau (2019), la place occupée par ces « paysages numériques » dans le quotidien des individus est telle que l'on peut même s'interroger sur la possibilité de mener une recherche ethnographique sans prendre en compte ces espaces numériques. Il propose ainsi de penser en termes d' « ère post-numérique, en ce sens qu'il n'est plus approprié de considérer les technologies numériques comme des entités distinctes », mais comme « ancrées dans les pratiques quotidiennes » et comme faisant partie d'un seul et même terrain exigeant ainsi la coprésence du chercheur (Bluteau, 2019, p. 2).

Si l'usage des paysages numériques s'est avéré important déjà avant la pandémie, celle-ci a renforcé significativement le besoin de recourir à l'ethnographie « en ligne ». En effet, et à l'image de nombreux chercheurs ayant eu à repenser leur stratégie de collecte de matériau empirique durant la pandémie, l'ethnographie virtuelle fut un véritable défi méthodologique. En effet, la méthodologie de recherche - à l'origine basée sur l'observation participante *in situ* et l'entretien semi-dirigé en face à face - a dû être repensée pour s'adapter à cette nouvelle réalité. De même, les participants, tout comme les associations observées, ont eux aussi dû trouver des modes d'interaction et de mobilisation alternatifs en ligne. Ce fut particulièrement le cas de collectifs transnationaux s'étant mobilisés face à leur État d'origine (le Sénégal, mais aussi la Tunisie) au début de la pandémie pour lutter contre l'interdiction du rapatriement des corps en vigueur. Ma collègue Carole Wenger et moi-même avons décidé de procéder tous les deux à une récolte de

données en ligne, suivant les campagnes associatives menées par ces collectifs luttant pour un « droit au rapatriement de dépouilles » mais aussi les réponses des États sénégalais et tunisiens en la matière (voir de Heusch, Wenger et Lafleur, 2022). Nous avons récolté, de cette façon, un matériel documentaire regroupant des communiqués de presse, résolutions, photographies, vidéos, publications et commentaires Facebook. Par précaution éthique, tous les commentaires privés partagés sur les pages publiques ont été anonymisés. Dans le cas d'hommages rendus par les « syndicats » de vendeurs ambulants à leurs camarades décédés violemment, l'outil virtuel s'est avéré fort utile afin d'ethnographier, *a posteriori* et par retransmission vidéo, le déroulement des événements que je n'ai pas pu observer en direct, à cause des limitations de déplacements en vigueur pendant la pandémie.

2.2.6. Photographie

La photographie a été une autre technique privilégiée durant la recherche, me permettant à la fois de réaliser une forme de registre visuel de certains espaces, matérialités et événements de l'observation participante mais aussi un outil d'analyse *a posteriori*, et un support de dialogue avec les participants autour des photos. L'usage de la photo en ethnographie (Schwartz, 1989) et dans les études des migrations (Lara-Guerrero, 2020; Nikielska-Sekula & Desille, 2021) représente en effet un outil créatif aux potentiels multiples. J'utiliserai ainsi au cours de ce travail certaines photographies pour transmettre au lecteur mon regard sur certaines situations, parfois en complément de vignettes de notes de terrain, et parfois en guise d'illustration.

Des précautions éthiques ont cependant été prises avant et pendant la prise des photographies. Je n'ai pas réalisé de portrait des participants qui apparaissent dans ce travail, privilégiant en général des photos au plan large (où les visages des personnes photographiées ne sont pas identifiables) ou encore des plans de dos. Dans les rares cas où la personne est identifiable, et notamment autour des mobilisations concernant les cas emblématiques de mort violente, j'ai obtenu l'autorisation du participant au moment de la prise et avant publication. Il faut aussi préciser que ces photographies ont été prises dans des espaces publics et de visibilité souhaitée par les participants, tels que manifestations et conférences de presse. Dans le cas des cimetières au Sénégal, j'ai réalisé certaines photos après avoir obtenu l'accord des fonctionnaires, prenant

également le soin de flouter les noms de défunts dont les pierres tombales apparaissent. Finalement, durant certaines situations sensibles comme les enterrements auxquels j'ai assisté, j'ai préféré ne prendre ni notes, ni photographies de la situation, et m'exerçant à un « scan » mental des éléments et interactions constituant la situation afin de transcrire ensuite un maximum d'observations. Les dernières précautions prises concernant les photographies ont été de les montrer aux participants, créant un échange et l'occasion de confronter mon regard et le leur sur la situation ethnographiée, puis de les stocker de manière sécurisée.

2.2.7. *Les affaires de morts violentes*

Comme indiqué plus haut, j'ai suivi quatre *affaires* de morts violentes de migrants sénégalais, ayant provoquées des mobilisations transnationales d'envergure, tant auprès de la société civile en Belgique et en Espagne qu'auprès de l'État du Sénégal. Il s'agit par conséquent de cas emblématiques, mais aussi, à la vue des conditions dans lesquelles ces migrants sont décédés, dramatiques.

En considération du caractère violent et polémique de ces décès, mais aussi du processus de deuil souvent non mené à son terme par les proches des victimes, j'ai dû revoir certaines de mes techniques afin de *suivre* ces *affaires* avec précaution. Tout d'abord, j'ai effectué une revue de la presse et des réseaux sociaux afin de reconstituer les événements tragiques et les mobilisations s'étant déployées par la suite. En fait, les quatre cas ont été reconstitués *a posteriori* (ayant eu lieu respectivement en 2015, 2018, et 2020), c'est-à-dire via les récits des acteurs s'étant impliqués autour de ces événements. La distance temporelle m'a en effet permis d'aborder à travers ces récits la place des émotions et des symboles, une fois le temps « chaud » des événements passé. Une technique qui s'est avérée utile fut celle de confronter différents récits, parfois conflictuels, en employant des paraboles du type « il y eu un cas je pense... » ou encore « j'ai entendu que... qu'est-ce que vous en pensez ? ». Ces formulations m'aident à limiter au maximum mon jugement de valeur sur les événements mais aussi à amener les participants à parler d'eux-mêmes des cas, souvent avant que je les nomme ou les qualifie.

Les premiers cas sont ceux des vendeurs ambulants décédés suite à des persécutions policières en Espagne. Interroger les « syndicats » ne présenta pas de difficulté, par contre, entrer

en contact et échanger avec un membre de la famille d'une des victimes m'a provoqué un certain inconfort. En effet, le frère de la victime acceptait de me recevoir, mais n'ayant pas encore réussi à faire son deuil, il était encore empreint de rage. Le revoir à la fin de la recherche de terrain, pouvoir lui rendre un premier travail écrit et recevoir son retour fut une expérience très enrichissante et émouvante. À titre de réflexion éthique et politique, je propose d'attirer l'attention sur le fait que les cas de morts violentes des vendeurs ambulants renvoient à une dimension particulière : celle de processus de justice où sont impliquées, entre autres, des forces policières. Ces cas renvoient à des mobilisations pour que mémoire, justice et vérité soient rendues. Me pencher sur ces cas particuliers avait inévitablement une portée politique d'hommage rendu à ces victimes. Considérant également la visibilité qui a été octroyée dans les médias et les réseaux sociaux à ces cas emblématiques, je décide au long de ce travail d'inclure les prénoms et noms de ces défunts tels quels. Cependant, les précautions de pseudonymisation des participants seront maintenues dans ce travail, compte tenu du statut « irrégulier » de certains d'entre eux et des conflits opérants dans la gestion de la mort en migration. Les deux autres cas suivis depuis la Belgique et jusqu'au Sénégal ont, eux, présenté plus de difficulté, de par les polémiques qu'ils ont provoquées, surtout autour de la gestion conflictuelle des modalités d'enterrement des défunts. Ce fut principalement le cas du décès d'un migrant dont le rapatriement du corps a été refusé au Sénégal par les autorités religieuses à cause de son homosexualité. Interviewer les proches du défunt a présenté ainsi certains défis. J'ai dû ainsi faire face à une participante tombant en pleurs durant l'entretien, dont j'interrompis alors le déroulement, puis le repris selon sa volonté. Par ailleurs, un potentiel interviewé a préféré décliner ma demande, ayant reçu des menaces pour avoir émis un jugement concernant la gestion de la mort de son proche. J'ai décidé dans ce cas de ne pas insister et de respecter les limites éthiques de mon ethnographie afin de protéger la sécurité de la personne concernée. Mener une ethnographie des *affaires* de morts violentes a donc présenté certains défis d'ordre éthique, mais aussi de positionnalité. Afin de problématiser davantage, et de façon plus générale, la manière dont j'ai fait face à ces défis, je vais maintenant me pencher sur trois facettes qui se sont avérées clé dans la construction de l'éthique de ma recherche : l'entrée, le déroulement et la sortie du terrain.

3. Vers une négociation continue de l'entrée, du déroulement et de la sortie du terrain

En prolongement des éléments abordés précédemment, je problématiserai dans cette section certaines situations qui se sont présentées durant la recherche, les moyens mis à disposition pour y remédier et les questionnements éthiques et théoriques qui en ont découlé. Il s'agit d'abord d'une réflexion collective ayant mûri au sein du projet MiTSoPro face à des difficultés communes, rencontrées tant par mon directeur de thèse, que par ma collègue Carole Wenger et par moi-même, quant à l'application, exigée par notre bailleur de fonds, de procédures de consentement éclairé. Approfondissant cette réflexion, nous avons organisé et participé à différents séminaires en la matière et co-écrit un article (Caeymaex et al., 2023). Suite à ces réflexions, je développerai comment j'ai adapté au fur et à mesure les démarches éthiques prises avant, durant et après la recherche.

3.1. « Ethics ready ? » : gouverner la recherche à travers les procédures de consentement informé

Avant de valider le début de la récolte de données du projet MiTSoPro, le comité d'examen éthique de l'ERC a demandé au chercheur principal du projet de fournir de nombreux détails sur le processus d'obtention du consentement éclairé des participants. Il s'agissait, en particulier, de fournir une copie de la fiche d'information et du formulaire de consentement qui allaient être utilisés avec les participants. Cette demande a tout d'abord mis le chercheur principal face à d'importantes difficultés. Une forme d'incompatibilité apparaissait en effet entre le point de vue bureaucratique exigeant une démarche « *ethics ready* »⁴⁶ et la posture ethnographique envisageable sur le terrain. Après une longue procédure impliquant en premier lieu l'approbation du projet par

⁴⁶ Les grands bailleurs de fonds tels que l'ERC procèdent à une vérification éthique des projets sélectionnés afin d'identifier les difficultés potentielles qui n'ont pas été abordées de manière satisfaisante dans la proposition initiale du projet. À travers ce processus, le bailleur de fonds vise à rendre les projets de recherche « *ethics ready* » c'est-à-dire approuvés par un comité d'examen éthique chargé de s'assurer que le projet respecte un nombre important de directives éthiques contenues dans des documents de nature technique.

le comité d'éthique de l'université de Liège, puis la soumission au comité d'éthique de l'ERC, le chercheur principal a suggéré une solution intermédiaire à l'ERC. Celle-ci consistait à fournir des fiches d'information et à demander le consentement écrit de tous les participants, à moins qu'ils ne refusent explicitement la signature d'un document, auquel cas il leur serait demandé de confirmer oralement leur consentement à plusieurs moments de l'entretien. Cette solution a finalement été approuvée par le bailleur de fonds. Avant le début du travail sur le terrain, les instructions indiquées par le superviseur semblaient strictes et sans réelle marge d'interprétation : les formulaires de consentement devaient être signés par les participants ou le consentement oral devait être enregistré - non pas une, mais trois fois - au cours de chaque entretien. Avec ces directives à l'esprit, ma collègue Carole et moi-même étions à priori « *ethics ready* » pour commencer le travail de terrain et avons réalisé des fiches d'informations (voir l'exemple page suivante) sur la recherche à faire signer par les participants.

Je montrerai ci-dessous comment différentes situations de terrain ont mis en évidence plusieurs difficultés. Non seulement les difficultés d'application des procédures éthiques institutionnelles sur le terrain, mais aussi les tensions entre la considération du chercheur de ce qui est éthiquement approprié ou non dans un contexte spécifique et la pression d'incarner le *modus operandi* « *ethics ready* » exigé par l'ERC.



MiTSoPro
MIGRATION TRANSNATIONALISM
& SOCIAL PROTECTION



This project has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under grant agreement No 6880214

Informations sur la recherche

Madame/Monsieur,

Je souhaite vous inviter à participer à un projet de recherche qui vise à comprendre comment les migrants (tant européens que non européens) et leurs familles accèdent-ils (ou non) à la protection sociale de manière transnationale. Il s'agit d'un projet collectif mené par notre groupe de recherche à l'Université de Liège et qui est financé par le Conseil Européen de la Recherche.

Ainsi une première étape a déjà été menée pour analyser quelles sont les politiques en vigueur et leurs critères d'application. La deuxième étape concerne des études de cas comme celui des Sénégalais et des Tunisiens en Europe, mais aussi en lien avec le pays d'origine. En réalisant des entretiens avec des migrants, dans certains cas aussi des membres de leur famille, et des responsables publiques et privés, le but du projet est aussi de recenser quels sont les défis auxquels il faut faire face et comment la situation pourrait-elle être améliorée. Plus d'informations sont disponibles sur notre site web que vous pouvez consulter via le lien ci-dessous (en anglais, mais je suis à votre disposition pour vous expliquer/traduire toute information en français).

Mon projet de thèse, sur le sujet de la solidarité des migrants sénégalais, s'inscrit donc dans cette phase d'étude de cas. Il vise à comprendre comment la solidarité se déploie-t-elle face à des préoccupations importantes comme le décès. En effet, réalisant l'importance de cette question, l'existence d'associations pour le rapatriement de corps en Europe, de grands cimetières renommés et récepteurs de ces dépouilles au Sénégal et de l'engagement de l'État sénégalais, des États européens et du secteur privé, je souhaiterais en apprendre plus.

Je souhaiterais donc, si vous êtes d'accord, pouvoir prendre note et/ou enregistrer par audio la conversation afin de pouvoir ensuite bien comprendre votre perspective. Si vous n'êtes pas d'accord, ce n'est pas un problème, je respecte tout à fait votre décision. Dans tous les cas, vous êtes aussi libre d'interrompre l'entretien à tout moment et par exemple de le postposer. Je tiens aussi à vous assurer que les éventuelles notes et enregistrements que je travaillerai par la suite seront confidentiels, stockés de manière sécurisée, et utilisés exclusivement dans le but de la recherche. Je suis à votre disposition après l'entretien si vous souhaitez un droit de regard sur mon travail (par exemple pour corriger toute information exprimée précédemment ou une mauvaise interprétation de ma part) voir même revenir sur votre accord. Finalement, ce que je publierai sera anonyme (par usage de pseudonymes, sauf décision contraire de votre part).

D'avance, merci pour votre collaboration,

Félicien de Heusch

Doctorant en sciences politiques et sociales

Projet « *Migration, Transnationalism and Social Protection in (post-) crisis Europe* » (ERC):

<http://labos.ulg.ac.be/socialprotection/>

Centre d'Études de l'Ethnicité et des Migrations (CEDEM)

Faculté des Sciences Sociales, Campus du Sart-Tilman, Université de Liège.

fdeheusch@uliege.be

Document d'informations à la recherche remis aux participants en main propre,
par email ou par WhatsApp, également traduit en espagnol et en wolof.
Mon numéro de téléphone, apparaissant sur le document distribué, a ici été masqué.

La littérature nous informe cependant d'un certain décalage entre l'exigence institutionnelle d'éthique et la réalité éthique du terrain ethnographique. Tel qu'Haggerty (2004) le contextualise, la construction des comités éthiques tire en fait son origine des sciences biomédicales et court le risque de « gouverner la recherche en sciences sociales au nom de l'éthique ». À leur tour, Murphy et Dingwall (2007) nous indiquent que la gestion de l'éthique propre aux pratiques biomédicales et cliniques est en fait inapplicable dans les pratiques ethnographiques, sinon susceptible de biaiser les relations sur lesquelles ces pratiques reposent. Le consentement éclairé provenant du droit biomédical relève en effet de ce que les auteurs appellent des « régimes de régulation anticipée », c'est-à-dire d'un consentement préalable et éclairé par le biais de procédures écrites. La gestion de l'éthique par une approche légaliste, contractuelle et bureaucratique (Murphy & Dingwall, 2007, p. 2224, 2225) est ainsi celle qui prévaut aujourd'hui, sans distinction entre les sciences biomédicales et les sciences sociales. Néanmoins, cette approche contractuelle remet en question l'approche adoptée par l'ethnographie. En effet, on devrait plutôt considérer les ethnographes comme des *invités* de la situation ethnographique analysée, devant se faire *recevoir* dans un environnement donné auprès, et avec des participants à la recherche qui peuvent être considérés comme des *hôtes*. Devenir un *invité* prends du temps et implique des « attentes implicites et explicites de comportement approprié » (Murphy & Dingwall, 2007, p. 2225) auprès des participants.

3.1. « Envoie-nous ton CV et une lettre de recommandation »

Ayant imprimé mon premier document pour être « *ethics ready* », j'ai effectué mon premier entretien au domicile de Bamba⁴⁷ à Bruxelles. Alors que je lui réexpliquais les implications de la recherche, j'ai été surpris d'être interrompu par Bamba, affirmant qu'il était déjà au courant de la recherche et qu'il avait déjà donné son consentement par téléphone. Afin d'essayer de suivre au moins une partie de la procédure requise par les critères éthiques de l'ERC, je lui ai alors demandé de pouvoir enregistrer son consentement par audio. Bamba a cependant refusé de le faire,

⁴⁷ Les prénoms des participants apparaissant dans ce travail ont été modifiés afin de préserver leur anonymat.

soulignant que ce n'était « pas nécessaire » car il avait déjà répondu positivement à l'organisation de l'entretien. Il ne comprenait pas le sens de la procédure. Il y avait un sentiment de décalage entre le *modus operandi* que j'essayais de suivre et la tournure inattendue que prenait l'entretien.

Ce type de refus est, selon nos réflexions collectives, une réaction du participant qui perçoit la procédure comme une menace à sa propre capacité à fixer les termes de l'interaction avec le chercheur. Demander la formulation d'un consentement explicite, alors qu'une confiance mutuelle est censée avoir déjà été donnée, change en effet le registre de l'interaction et éloigne le chercheur de la relation qu'il est censé avoir établie - tout en lui causant un certain malaise. Dans ce cas, incarner le *modus operandi* « quasi-contractuel » exigé par l'institution empêche le participant d'orienter également le cours et les termes de la relation. La procédure menace donc, non seulement les interactions sociales de type non contractuel sur lesquelles repose l'ethnographie, mais aussi le juste équilibre des pouvoirs entre le participant, le chercheur, et l'institution qu'il représente. Les procédures de consentement ne résolvent en fait pas ces relations de pouvoir et n'atteignent pas le but anticipé de protéger un participant vu généralement comme vulnérable. Celui-ci est, par conséquent, minorisé sous un régime de protection tutélaire (de Souza Lima, 2010; Lugones, 2012; Vivas-Romero, 2017). Au contraire, ces procédures mettent en évidence les relations de pouvoir en jeu, tout en empêchant de conserver l'anonymat du participant une fois le document signé. Paradoxalement, la signature du consentement éclairé protège en fait plus l'institution et le chercheur que le participant, et tel que le signale Haggerty, « gouverne la recherche, au nom de l'éthique » (2004). Impliquant des objets - le formulaire, le crayon, l'enregistreur - et des gestes particuliers, la procédure du consentement éclairé est une sorte de « chaîne opératoire » (Leroi-Gourhan, 1964) qui matérialise le registre du consentement à travers des rituels « quasi-contractuels » (Pels et al., 2018, p. 394). Ces rituels ont ainsi l'effet indésirable d'activer et renforcer les relations de pouvoir en jeu au sein des interactions, remettant en question les capacités du participant à façonner lui-même les termes et le registre de l'interaction. Il conviendrait donc de réfléchir au sens que les mots et les gestes caractéristiques aux procédures génèrent dans l'interaction de l'entretien et de définir qui porte la légitimité d'énoncer les modalités de l'interaction.

Au vu des difficultés rencontrées à l'application du registre de consentement informé et de la littérature remettant en question ces pratiques, j'ai décidé pour la majorité des entretiens de ne

pas forcer *a priori* la définition des modalités de l'interaction par le registre d'un consentement de type écrit ou oral. J'ai préféré plutôt, et tel que décrit plus haut, informer les participants de ma recherche, les recontacter ultérieurement pour organiser un entretien et renouveler à cette occasion le consentement éclairé par l'envoi d'un document que j'ai appelé « informations sur la recherche », pour rendre sa lecture moins protocolaire. L'envoi du document avant l'entretien, souvent par WhatsApp ou par mail, a permis d'éviter certaines difficultés d'impression au Sénégal et surtout, de laisser au participant un temps de recul pour considérer le document. Les participants me répondaient alors par « bien reçu », « bien lu », « c'est bon », ou encore « j'en ai bien pris connaissance ». Dans d'autres cas, je considérais l'accusé de réception, suivi de la confirmation du rendez-vous, comme validation du consentement. Avant de commencer l'entretien, je renouvelais le consentement par un rappel de la démarche expliquée dans le document. Ce procédé s'est avéré à la fois constructif, opérationnel, et respectueux tant du principe du consentement exigé par la recherche ethnographique auprès des participants que d'une certaine matérialité exigée par l'institution. Comme le souligne bien l'*American Anthropological Association* à travers sa déclaration éthique des principes de responsabilité professionnelle : « c'est la qualité du consentement qui est importante, et non son format » (1971, Notre traduction).

Une autre situation d'entrée sur le terrain a présenté certaines difficultés en essayant d'accéder à une association de rapatriement des corps, établie de longue date à Bruxelles. J'ai d'abord envoyé plusieurs courriels à l'association, sans réponse, et effectué ensuite des allers-retours à son siège en recevant la brève et énigmatique réponse par interphone « *reviens le premier samedi du mois à 13h* » (notes de terrain, 2019). J'ai assisté ensuite, et enfin, à une première réunion au cours de laquelle j'expliquai en détail ma recherche au « bureau », constitué de membres exclusivement masculins et pour la plupart, âgés. Étant invité à la réunion du mois suivant, je présupposai que ma présence était alors acceptée. Néanmoins, ce n'était pas encore suffisant. Le « bureau » décida que je devais fournir à l'association un dossier de candidature comprenant non seulement le document d'information de la recherche, mais aussi une lettre de mon superviseur et un CV, le tout envoyé par la poste et par mail. L'association avait en effet son propre « comité éthique », avec son propre calendrier et ses propres règles. J'ai obtenu une réponse positive deux mois plus tard, de façon informelle.

Dans ce cas, l'utilisation d'un document imprimé indiquant l'affiliation institutionnelle du chercheur était un outil de légitimation de ma présence sur le terrain. Le document donne du « crédit », utilise le même langage formel que celui utilisé par l'association et respecte le code d'interactions attendues dans ce type d'environnement. Cependant, ce procédé n'était pas assez formel et ne correspondait pas suffisamment aux exigences du « bureau ». Celui-ci, qui contrôlait en effet déjà sa structure et avait établi ses propres règles, n'était pas satisfait du document d'informations sur la recherche. Certains participants peuvent en effet imposer au chercheur leurs propres règles éthiques, au-delà de celles d'ordre institutionnel et académique. Il faut ainsi être vigilant quant à la présupposition institutionnelle que la procédure apportera de l' « ordre » dans un contexte vu comme manquant de formalisation et régit plutôt par des accords de type tacite. Dans la situation décrite, l'endossement de la légitimité à fixer les règles éthiques de l'interaction a été inversé. Je ne « gouvernais » en effet pas le terrain ni ne pouvais prétendre non plus au contrôle total du processus et des règles de consentement.

Les spécificités de la recherche ethnographique et, plus largement, des méthodologies qualitatives, n'impliquent pas la non-pertinence des préoccupations éthiques⁴⁸. Garantir le consentement des participants, tout au long du processus de recherche, devrait être au cœur de la préoccupation éthique. Cependant, il doit être abordé autrement que par les procédures de consentement éclairé exigées par les comités éthiques de recherche. En effet, tout au long du processus de recherche, le chercheur est confronté à différents « moments éthiquement importants » (Guillemin & Gillam, 2004). En ligne avec cette idée, Fassin suggère que :

« [...] au formalisme de comités examinant, sur la base de critères définis a priori, des protocoles avant la réalisation de l'enquête, il faut préférer l'inconfort consistant à affronter, dans la durée de la recherche et par la négociation avec celles et ceux qui y participent, des questions éthiques, parfois imprévues, souvent prévisibles, qui surgissent avant, pendant et après le temps de l'enquête.

⁴⁸ Les anthropologues ont toujours été préoccupés par l'éthique. Aux États-Unis, la *Society for Applied Anthropology* a fixé dès 1971 les lignes directrices pionnières et les « principes de responsabilité professionnelle » (révisés en 1986) - une « forme professionnelle » (Pels et al., 2018, p. 392) qui a fini par dominer l'anthropologie anglophone- tandis qu'en anthropologie francophone, ce n'est que depuis les années 1990 que des efforts collectifs de réflexivité ont été initiés (Association française des anthropologues, 1993). Depuis les années 1990, un « tournant éthique » (Fassin, 2014) s'est imposé avec la construction de sous champs disciplinaires tels que l'ethnographie des moralités (Howell, 1997), et l'anthropologie de l'éthique (Faubion, 2011; Laidlaw, 2002).

Aux normes qui fondent une doctrine et qu'on applique mécaniquement, il s'agirait ainsi de substituer l'analyse des enjeux éthiques, chaque fois pris dans des configurations singulières. Au-delà de la règle, pour paraphraser Wittgenstein, l'inspiration, l'écoute, la réceptivité. » (Fassin, 2008, p. 119-120).

Fassin met ainsi en évidence la spécificité du « consentement ethnographique » (2008), invitant les anthropologues à (ré)inventer leurs propres modèles (2006). L'essence même du travail ethnographique de terrain implique en effet la nécessité de renégocier continuellement le consentement et la présence des chercheurs sur le terrain. Comme l'indique Yuil, « [...] en anthropologie, le consentement éclairé est obtenu, parfois verbalement, puis négocié et renégocié au fur et à mesure que le travail de terrain progresse et évolue » (2018, p. 37, Notre traduction).

De la sorte, l'association qui m'avait initialement donné son consentement pour participer à ses réunions, ne m'a partagé que très peu d'informations sur ses activités durant la pandémie, puis est revenue subitement sur sa décision lorsque les réunions ont repris. Un jour, alors que j'étais présent à une manifestation « sans-papiers » à Bruxelles, j'ai reçu du groupe WhatsApp de l'association une invitation à me connecter par Zoom à leur réunion qui venait de commencer. Je me connectai alors tant bien que mal sur mon téléphone portable, m'asseyant dans un café, alors que j'étais pris entre un espace de recherche empirique mais secondaire et un espace de recherche virtuel mais essentiel. Bien que ma participation à la réunion me confortât comme gage de reprise de contact auprès de l'association, ma présence fut finalement remise en question suite à une erreur de manipulation virtuelle : j'ai « levé » en effet ma « main » par mégarde, et m'excusais, n'ayant rien à communiquer à ce moment-là. Un des participants, déjà réticent à ma présence avant la pandémie malgré l'autorisation qui m'avait été donnée par le « bureau », remit alors significativement en question ma participation à la réunion virtuelle, jusqu'à ce que j'en sois finalement exclu, ainsi que du groupe WhatsApp.

Ce changement brusque d'inclusion-exclusion virtuelle témoigne ainsi du caractère imprévisible que peut prendre à tout moment l'ethnographie sur le terrain. L'autorisation la plus formelle soit-elle, est toujours potentiellement questionnable par les participants. Des facteurs internes (la mauvaise manipulation de ma part, mais aussi la dissonance de certains discours au sein de l'association) et externes (la tournure virtuelle des réunions, empêchant la négociation en face à face) à la situation ethnographique peuvent rapidement changer le cours et les termes du

consentement. La situation montre ainsi le besoin de mener une négociation continue et renouvelée, non seulement de l'entrée sur le terrain, mais aussi du déroulement et de la sortie de celui-ci.

3.2. « Tu m'as laissé ! » : pratiquer la cordialité des relations à travers le prisme du coutumier

Si les comités éthiques de la recherche prêtent beaucoup d'attention à l'application du formulaire de consentement informé pour valider l'entrée et le déroulement de la recherche, ils ne prêtent en général, et paradoxalement, que très peu d'attention à la sortie du travail sur le terrain.

Dans mon cas, la sortie s'est opérée de façon progressive entre les différents espaces où je menais ma recherche. Tout d'abord, l'approche multi-site impliqua dès le début une participation régulière mais espacée dans le temps, se caractérisant par des moments successifs de pause et de reprise. Cette participation, multiple et sélective selon les différents séjours (je devais en effet parfois renoncer à certains événements, pour cause de présence tantôt sur un « versant » ou un autre du terrain), ne posa en fait pas de problèmes, ni pour l'entrée, ni pour la sortie du terrain de recherche. En effet, les participants sont eux-mêmes impliqués dans un espace transnational morcelé, tantôt plus présents et tantôt plus absents. Être parfois présent et parfois absent du terrain rentra ainsi dans la logique qu'implique la condition de migrant. Cependant, entre les différents espaces et temporalités de la recherche, le contact avec les participants (par messages et appels WhatsApp) fut régulier, permettant ainsi un trait d'union entre les multiples espaces et personnes avec lesquels j'ai travaillé, parfois avec plus ou moins d'intensité.

Le temps de la pandémie marqua, par la force des choses, une première distance avec le terrain, puis accéléra une reprise lorsque les conditions l'ont permis. À la sortie du terrain, les contacts se sont au fur et à mesure estompés, mais je gardais néanmoins une attention privilégiée aux communications que certains participants continuèrent à entretenir avec moi, m'invitant parfois à certains événements auxquels je continuai d'assister. Je gardais également l'habitude de les saluer aux moments des grandes fêtes religieuses du *Gamou* et du *Grand Magal*, afin de conserver une cordialité et une continuité des échanges et des souvenirs du temps de la recherche, construits, on l'a vu, en grande partie autour de ces fêtes.

Suivre les codes de conduite religieuse fut ainsi le moyen le plus approprié, non seulement pour accéder au travail de terrain et obtenir la confiance des participants, mais aussi pour me conformer aux règles de l'espace social dans lequel j'étais invité et reçu en tant que chercheur.

Néanmoins, la relation ne doit pas être réduite à un simple accès fonctionnel au travail de terrain. Les codes de conduite éthique de la recherche et de la société sont en fait tous deux fondamentaux, à prendre en compte, non pas en opposition, mais plutôt de manière complémentaire. En ce sens, « [...] il est difficile de séparer un bon comportement en tant que chercheur d'un bon comportement en tant que personne. La pratique éthique dans la recherche sociale consiste à être un « bon » chercheur en même temps qu'un « bon » être humain » (Iphofen, 2009, p. 3, notre traduction).

Je remarquais ainsi que si je faisais parfois défaut à l'envoi de saluts, nouvelles et souhaits pour les fêtes religieuses, c'est-à-dire au maintien d'une présence par la cordialité des communications à distance, certains participants, rencontrés de près ou de loin pendant la recherche, pouvaient se sentir frustrés ou déçus. J'ai reçu ainsi, dans certains cas, des messages du type « tu m'as laissé », « tu es parti », « quand viens-tu », avec un certain inconfort au vu des formulations très directes et peu habituelles en français. J'ai donc dû apprendre à garder une écoute et une attention envers les participants. J'ai dû aussi apprendre à donner de l'argent, souvent durant les célébrations religieuses et coutumières lorsque j'étais présent, et parfois, face aux sollicitations de certains participants, à distance.

3.3. Apprendre à recevoir et à donner

J'ai beaucoup reçu pendant mon vécu sur le terrain, tant matériellement que symboliquement. Étant l'invité de la situation ethnographique, j'ai en effet dû apprendre à recevoir des mets et boissons, mais aussi des bénédictions, la confiance, et l'hospitalité (*teraanga*) des familles qui m'hébergeaient, tout comme la patience et la sympathie des fonctionnaires des espaces où je revenais jour après jour. J'ai dû aussi apprendre à donner de l'argent, parfois plus que je ne l'aurais souhaité, durant les fêtes religieuses et coutumières, où j'appris à me munir de nombreuses petites coupures de billets au vu des sollicitations répétées à donner. J'étais en effet souvent sollicité, tout comme les autres participants aux événements, à donner parfois des sommes importantes d'argent. C'était surtout le cas auprès de certains participants et amis m'ayant accompagné durant la recherche au Sénégal, me demandant de payer le transport en taxi du corps de la grand-mère d'un ami jusqu'à Touba, puis d'aider financièrement au départ du Sénégal d'un participant alors dans l'impossibilité de repartir en Espagne pour reprendre son travail. Les deux personnes m'avaient

promis qu'ils me rembourseraient, malheureusement sans succès, j'ai donc dû aussi apprendre à lâcher mes attentes en la matière.

En parallèle de l'échange régulier de dons, j'ai décidé aussi de donner, ou plutôt de rendre à ma façon, à certains moments que je considérais opportuns, c'est-à-dire en offrant des cadeaux aux familles qui me recevaient, et les dédommageant ainsi pour certains frais du quotidien. À l'occasion, et au départ de Touba, j'ai décidé aussi de partager avec eux un repas que j'ai cuisiné moi-même, tel qu'un waterzooï (plat typique belge sous forme de soupe au poulet ou au poisson) « à la sénégalaise » (c'est-à-dire adapté au piment et à l'ail et servi dans de grands plats partagés), me rendant au marché pour acheter les ingrédients et les cuisinant, à la surprise et l'hilarité de toute la famille qui me recevait. D'autres manières de donner, ou plutôt de rendre la pareille aux participants, se sont présentées sous la forme de service de transport de certaines marchandises (boubous, parfums, téléphones et autres cadeaux), ceci impliquant parfois la facturation d'une valise supplémentaire. Je proposais ainsi aux participants et à leurs familles de transporter pour eux ces marchandises, permettant également un lien matériel transnational impliquant aussi des visites cordiales et me donnant d'une certaine façon le statut parfois difficile de messenger. Régulièrement, j'étais aussi sollicité pour conseiller certains participants quant aux modalités de séjour en Belgique, des études supérieures, etc. Finalement, j'ai également soutenu un ami *baye fall* qui m'avait guidé la première fois à Touba, reçu dans sa famille et les *keur Seriñ Touba*, et qui voulait se rendre en Belgique, en lui rédigeant une lettre officielle d'invitation à mon domicile, projet malheureusement avorté. Sans lui, je ne me serais pas autant familiarisé au mouridisme.

CHAPITRE III : RENÉGOCIER L'ÉCONOMIE MORALE DU RAPATRIEMENT DES CORPS DEPUIS L'EUROPE

Ce chapitre a pour objectif de comprendre la genèse, la gestion et l'évolution du rapatriement des corps dans le cas de la migration sénégalaise en Europe, par le prisme de la mauvaise mort, de l'économie morale et des infrastructures de protection sociale transnationale. Le concept de mauvaise mort (Thomas, 1975) discuté dans le chapitre I, permet de comprendre comment la mort en migration est prise en charge et « réparée » par les vivants. Ce concept servira ici à examiner les discours portant sur la genèse et la légitimité de la mobilisation de différents acteurs pour le rapatriement des corps. Je poserai ainsi les questions suivantes : Comment s'exprime l'obligation morale que les vivants développent envers les morts en migration ? Comment l'organisation du rapatriement des corps est-elle constitutive du fait associatif en migration ?

Axée sur l'échange matériel et immatériel de ressources, idées, valeurs, normes et émotions, la notion d'économie morale (Thompson, 1971 ; Fassin, 2009 ; Solari, 2018) définie dans le chapitre I permet de révéler le caractère construit, négocié et renégoié de différentes autorités morales se positionnant autour de la gestion du RC (de Heusch et Lacroix, 2023). Parmi ces différentes autorités morales, j'examinerai le rôle exercé par les associations de migrants, l'État d'origine (à travers ses *diasporas policies*) et le secteur marchand, mais aussi les représentations que ces acteurs se prêtent mutuellement. Pour ce faire, j'appliquerai les notions d'économie morale et les catégories sous-jacentes d'autorité morale et d'éthique thanatique (Banerjee et al., 2023) au cas de la migration sénégalaise en Belgique et en Espagne pour proposer la notion d'autorité thanatique et d'économie morale thanatique transnationale.

Je définis cette dernière notion comme processus de légitimation de pratiques et représentations économiques, morales, symboliques, associatives et politiques, sous-jacentes à la gestion de la mort en contexte transnational. Elle implique ainsi la circulation de pratiques, ressources, valeurs, normes et émotions à travers les frontières des États, la particularité de cette économie étant qu'elle façonne le traitement, le mouvement ou encore l'immobilité des dépouilles des migrants. Mon hypothèse est que l'économie morale thanatique transnationale constitue à la fois une source répondant à l'obligation morale et économique d'assurer une bonne mort au défunt,

et un ensemble de ressources pour les vivants. Elle est ainsi corolaire de l'émergence d'autorités thanatiques, définies en tant que figures familiales, associatives, religieuses et politiques s'érigeant comme légitimes dans la négociation des termes de l'économie morale thanatique et transnationale. Ces autorités thanatiques sont donc celles qui se positionnent, collaborent et luttent pour assurer le financement et définir les modalités de la bonne mort du défunt, tout en s'appropriant des ressources symboliques, associatives, religieuses et politiques de cette gestion. Je répondrai ainsi dans ce chapitre aux questions suivantes : Comment se constituent des autorités thanatiques autour de la mort en migration et à l'échelle transnationale ? Comment se construit et se dispute la légitimité à prendre en charge l'économie morale thanatique du RC ? Comment le RC est-il mobilisé comme ressource matérielle et symbolique par les vivants ?

La notion d'infrastructure de PST, discutée dans le chapitre I depuis les concepts d'infrastructures migratoires (Meeus et al., 2019; Xiang & Lindquist, 2014) et d'infrastructures diasporiques (Lafleur et Vintila, 2020), permet de comprendre comment différents acteurs structurent des réseaux de protection sociale à l'échelle transnationale. J'utiliserai cette notion pour examiner comment différents acteurs engagés autour du RC construisent des infrastructures de PST aux ressources, règles et légitimités différentes, tout en les adaptant au cours du temps. J'appliquerai dans ce chapitre la notion tant au cas des « caisses des morts », que des « quêtes » et des *diasporas policies*. Je m'attellerai ainsi à répondre à la question : comment sont mobilisées différentes infrastructures de PST pour la prise en charge du RC, à la fois « par le haut » et « par le bas » ?

La première section aborde l'émergence d'associations de migrants sénégalais en Europe par le biais de l'autorité morale villageoise et la gestion du RC. Mon argument est que l'impératif d'être enterré au pays d'origine, en tant que réponse à la mauvaise mort, est constitutif du fait associatif dans un contexte de méfiance face au réseau consulaire et au secteur privé. J'avance ici que l'autorité morale associative s'érige comme acteur légitime de la gestion du RC en discréditant la légitimité des autres acteurs impliqués. Les histoires d'immigration propres à la Belgique et à l'Espagne mettent à la fois en avant la constitution de différentes infrastructures associatives. La gestion du RC passant par la solidarité et la récolte de fonds, j'avance que le don s'inscrit dans une logique d'obligation morale et de contre don, aux échelles et infrastructures multiples, présentant néanmoins des limites qui rendent parfois difficile la prise en charge du rapatriement. L'implication

du religieux, de l'ethnie et du genre dans la gestion de la solidarité autour de la mort sera aussi abordée afin de comprendre les diverses façons de structurer la solidarité ainsi que ses exceptions.

La deuxième section analyse comment le réseau associatif répond aux limites des récoltes de fonds. Pour ce faire, je défends que celui-ci tend à renforcer son autorité thanatique et les infrastructures mobilisées en se spécialisant autour du RC et en s'outillant de personnalité juridique. J'avance ainsi que le contexte d'immigration vient reformuler les contours de l'économie morale thanatique de ces collectifs. Pour ce faire, je m'appuierai sur l'analyse de quatre « caisses des morts » évoluant en Belgique et en Espagne, identifierai leur origine et leur gestion différenciée et mettrai en avant l'existence de tensions et de compréhensions différentes de la protection sociale, notamment par le prisme de l'ethnie. L'émergence de nouvelles « caisses des morts » à volonté fédératrice semble à la fois remettre en question la gestion et la légitimité des associations « établies » et l'économie morale thanatique axée sur l'appartenance villageoise.

Finalement, la troisième section aborde la place de l'État d'origine et du secteur privé marchand dans la gestion de la mort. Dans ce but, je mets en avant la raison d'être, l'organisation et les limites du soutien consulaire. J'avance ici que la gestion discrétionnaire du RC par les autorités consulaires s'inscrit dans la formulation des *diasporas policies* et dans la négociation continue du rôle qu'exerce l'État sénégalais face à sa diaspora. Je montre ensuite son évolution vers un relai marchand, par le projet d'offre de « package » aux émigrés sénégalais. J'examine la place des compagnies de pompes funèbres et des assurances dans la gestion du RC pour me focaliser ensuite sur un nouveau type d'acteurs. J'argumente ainsi que de nouveaux profils d'entrepreneurs sénégalais mobilisent l'éthique thanatique comme source de profit, tout en négociant et rassemblant l'État et le réseau associatif dans la formulation de nouvelles infrastructures de PST.

1. La gestion de la mort par le biais de l'autorité morale villageoise

1.1. Le fait associatif en migration : « on a toujours le regard de l'autre côté »

1.1.1. *Construction du paysage associatif en Europe autour de la mort*

Pour comprendre la centralité morale qu'occupe le village d'origine en ce qui concerne la gestion de la mort en migration, il faut d'abord caractériser comment s'est construit le paysage associatif sénégalais en Europe, au vu de l'histoire d'immigration des cas belge et espagnol observés.

Depuis l'époque précoloniale, la région du fleuve Sénégal (marquant les frontières actuelles de la Mauritanie, du Mali et du Sénégal) a été affectée par des mouvements de population durant les conquêtes des empires du Ghana et du Mali (Tall & Tandian, 2011). C'est ensuite l'autorité coloniale française qui a redéfini les dynamiques démographiques sous régionales par le déplacement forcé de travailleurs (Fall, 1993) au sein de son espace colonial et, durant les deux guerres mondiales, de militaires dénommés « tirailleurs sénégalais » (Koné, 1995). Une migration de travail s'intensifie ensuite au cours des années 1950-1960 constituée de travailleurs soninkés et peuls originaires « du fleuve ». Ce sont les « *Francenabé* », (ou *Faraasnaa-be* en pulaar), appelés ainsi en wolof en raison de l'émigration sénégalaise vers l'ancienne métropole (Demba Fall, 2016, p. 16).

Les multiples crises vécues par le secteur de l'arachide sénégalais, suite à la crise pétrolière de 1973 et aux sécheresses entre 1978 et 1983, ont accentué l'émigration et l'enrôlement des travailleurs du fleuve Sénégal dans des domaines tels que l'industrie automobile en France, en Allemagne mais aussi en Belgique. « Terre d'accueil depuis longtemps, le Sénégal devint un pays de départ vers l'Afrique et la France principalement » observent Tall et Tandian (2011 : 6). Selon Demba Fall, 1974 marque néanmoins une modification de la composition démographique des flux (2016 : 24) par l'arrêt de l'immigration de travail « régulière » en France et l'arrivée de femmes et enfants par regroupement familial. S'ensuit une première diversification de destinations migratoires vers l'Espagne et l'Italie entre les années 1980 et 2000 par l'embauche des travailleurs immigrés dans la marine, l'agriculture et l'industrie. Les premiers flux d'émigration en provenance de la région du fleuve Sénégal représentaient donc une migration de main-d'œuvre « régulière », principalement composée d'émigrés soninkés et peuls d'orientation religieuse tijane, qui se sont

par la suite organisés et ont créé des associations inspirées par le fonctionnement de leur région ou village d'origine.

Depuis les années 1990, les restrictions croissantes en matière de visas pour l'Europe de l'Ouest ont entraîné une nette augmentation de la migration « irrégulière » vers l'Europe du Sud. C'est alors qu'apparaît la figure du *Moodu-Moodu*, terme employé à l'origine de manière péjorative pour désigner les migrants wolofs d'origine rurale affiliés à la confrérie mouride, puis pour regrouper « positivement tous les migrants internationaux sénégalais, sans distinction ethnique ou géographique » (Demba Fall 2016, p. 16). Alors que la crise financière et économique de 2008 a poussé de nombreux immigrés sénégalais résidant en Espagne et en Italie à se rendre en Europe occidentale (Royaume-Uni, Allemagne, Belgique), la pandémie de la Covid-19 de 2020 a favorisé la migration « irrégulière » vers l'Espagne. Depuis ces crises, un mouvement parallèle s'est aussi accentué : le retour au Sénégal de nombreux anciens émigrés.

Si les premiers flux d'émigration depuis la région du fleuve Sénégal ont concerné principalement une population d'origine rurale, les dernières décennies ont montré une tendance à une émigration plus urbaine depuis le phénomène des *cayucos* (en espagnol, embarcations de fortune utilisées par les passeurs), de la vente ambulante, mais aussi du commerce. Un glissement s'opère également : « l'ancienne figure du migrant analphabète et rural laisse la place à un profil nouveau, instruit et citadin, quelquefois professionnellement actif, animé d'une volonté d'explorer sans cesse de nouvelles destinations avec lesquelles ils n'ont pas d'affinités particulières, ni sur le plan linguistique, historique ou géographique. » (Tall et Tandian 2011, p. 4). Il faut aussi remarquer, selon les auteurs, deux caractéristiques : le phénomène de féminisation croissante de l'émigration sénégalaise depuis les années 1990 en Espagne et en Italie (Tall & Tandian, 2010) et l'organisation de réseaux communautaires en pays d'immigration, agissant hors du cadre politique et s'articulant « sous le prisme du confrérique, de l'associationnisme ou de l'ethnique » (2011, p. 9).

La migration wolof, et généralement mouride, a commencé à prendre un poids croissant parmi la migration sénégalaise depuis les années 1990 et à travers le monde, développant un large réseau religieux et commercial transnational (Anta Babou, 2021; Bava, 2002; Kane, 2011). Ces flux plus récents s'organisent sur une base religieuse à travers le *kër Seriñ Touba* (une pièce, un appartement ou une maison) où les croyants se rassemblent et accueillent les nouveaux arrivants. Selon mes observations, le *kër* est la représentation locale de la confrérie et la base spirituelle,

éthique, sociale et économique du mouridisme en contexte de migration. Tant chez les mourides que chez les tijanes, l'espace religieux est un espace d'accueil des migrants récemment arrivés, où ils peuvent pendant un premier temps, accéder à l'hébergement et l'hospitalité, souvent dans le local même où sont développées les activités religieuses, c'est-à-dire un appartement où un bâtiment dédié à cette fin. Le *kër*, et sa structure associative qu'est la *daahira* (issu du terme arabe *da'ira* et signifiant la communauté de fidèles soufis) tire en fait son origine des « communautés rurales » de Diourbel dans le centre du Sénégal et reflète une autorité morale d'origine villageoise, implantée aujourd'hui à l'échelle urbaine de Touba (voir chapitre V). L'espace physique (la mosquée ou la salle de prière), social et symbolique du religieux représentent ainsi une infrastructure de PST clé pour l'immigré sénégalais en Europe, agissant, on le verra plus bas, également dans la gestion de la mort en migration et les initiatives de solidarité liées.

Outre l'émigration sénégalaise vers l'Europe et l'émigration intra-africaine (Gabon, Côte d'Ivoire, République du Congo, Afrique du Sud, etc.), représentant à elle seule la majorité des flux, les destinations migratoires se sont diversifiées vers l'Amérique du Nord (États-Unis, Canada) et du Sud (Argentine, Brésil, etc.), le Moyen-Orient (Liban, Émirats-Arabes-Unis, etc.) et l'Extrême Orient (Chine, Japon, etc.). Selon Demba Fall, cette « implémentation massive » de la migration sénégalaise « inaugure l'extension spatiale du champ migratoire et l'entrée en scène de groupes ethniques jusqu'alors peu impliqués dans le processus » (2016, p. 497). Malgré l'accroissement et la diversification de l'émigration sénégalaise au cours du temps, une constante demeure : la centralité morale du pays d'origine :

« [...] le Sénégalais, où qu'il aille, il vit de la même manière, les valeurs sont ancrées. Maintenant, ceci dit, là où on est trois ou quatre, on a toujours une association [...] le minimum qu'on ait, on a toujours le regard tourné de l'autre côté... » (Aliou, responsable associatif, 25/06/21, Namur)⁴⁹.

Ce « regard tourné vers l'autre côté », le Sénégal, renvoie à l'expression wolof *Lamb jaa nga Senegal* (en français, « l'arène est le Sénégal »), identifiée par Kane comme révélatrice de l'implication des émigrés dans le pays d'origine (2011, p. 9). *Lamb* réfère à la lutte traditionnelle

⁴⁹ Les verbatim ont été retranscrits de sorte à préserver le langage oral utilisé durant les entretiens et à éviter le biais potentiel d'ajustement au langage écrit, qui risquerait de changer le sens que les interviewés ont donné à leur propos, réitérant souvent certaines formulations. Lorsqu'un mot ou un sujet manquait parfois à la compréhension des verbatims, j'ai inséré par le biais de crochets un complément.

sénégalaise, érigée en « sport national ». Dans le sens métaphorique donné par l'auteur dans son livre *The Homeland is the Arena* (2011), l'expression renvoie à la compétition pour le statut dans l'espace public, c'est à dire à l'accumulation de capital symbolique (idem). Dans le contexte américain, Kane observe ainsi que ce sont les normes culturelles sénégalaises qui déterminent le statut exercé parmi la sphère ethnique de la communauté immigrée sénégalaise et non les normes du pays de résidence ou le statut socio-économique exercé en migration (idem). Une des principales voies par lesquelles le capital symbolique est exercé et cultivé est celui du champ associatif.

Les organisations villageoises sont une caractéristique fondamentale de l'organisation collective des migrants dans les pays d'installation (Lacroix, 2016). À travers la formation d'associations basées sur le village ou la région d'origine, des expressions de solidarité et d'attachement envers le pays d'origine sont développées depuis le pays de destination. Elles constituent l'élément constitutif de la « territorialité morale transnationale » (Lacroix, 2019) par laquelle les non-migrants maintiennent leur influence morale sur les migrants, tandis que les migrants exercent à leur tour leur autorité sur leurs familles, voisins et co-villageois. Ces acteurs appellent en effet souvent à la réception de transferts de fonds (Hoye, 2021) et au développement de projets entrepris dans les villages d'origine (Tandian, 2005b), rappelant ainsi le devoir des migrants envers leur foyer. Les pratiques de circulation des femmes et des enfants des migrants (Grysole, 2018), les retours fréquents lors des fêtes religieuses (Bava, 2002) et la contraction de nouveaux mariages sont d'autres expressions de l'influence que les migrants exercent sur leur foyer et les villageois au Sénégal. Parmi ces différentes pratiques transnationales, le choix du pays d'origine comme lieu d'enterrement s'appuie sur un impératif moral visant à éviter le risque de la mauvaise mort en pays d'immigration :

« [...] pour nous, revenir au pays, c'est être enterré au Sénégal. Parce qu'en fait, le plus triste des sénégalais, c'est celui qui meurt et qui est enterré à l'étranger, comme si son âme ne revenait pas au pays [...] les gens veulent rentrer au pays. C'est la certitude... quelle que soit la situation, les immigrés veulent rentrer, c'est une certitude, qu'ils soient vivants ou morts, ils veulent rentrer [...] pourquoi les gens s'organisent-ils pour rapatrier les corps ? C'est parce qu'ils savent que la personne morte, si elle pouvait venir deux jours avant sa mort, elle viendrait. Maintenant, c'est clair! » (Modou, ancien migrant, 18/11/19, Touba).

Comme l'affirme Djibril, impliqué dans un fonds de RC à Barcelone, « *la première cause, l'unique cause* » (03/09/21, Barcelone) pour la constitution d'associations est le rapatriement des corps. À cet égard, Lacroix observe que « le fonds de rapatriement des corps est la « caisse mère » des fonds de solidarité » (2019, p. 10). Les associations villageoises de migrants sénégalais se sont d'abord constituées en France, puis en Belgique et en Espagne. Elles assurent l'entraide en contexte de migration mais aussi la pérennité et le contrôle des liens avec le village d'origine. La plupart sont composées de migrants peuls d'orientation religieuse tijane et originaires de la région du fleuve Sénégal mais certaines rassemblent également des migrants peuls et diolas de la région de Casamance (voir Petit, 2002 et Solé Arraràs, 2015).

En Belgique, il y a plus de 30 associations de migrants sénégalais répertoriées à l'ambassade du Sénégal. Parmi celles-ci, on compte principalement des associations fondées sur une base d'appartenance régionale, culturelle et religieuse (mouride, tijane, mais aussi catholique), trois associations de RC, et des associations sportives, estudiantines ou encore de coopération au développement. À cela, il faut ajouter les associations qui ne sont pas répertoriées par l'ambassade ni par le registre des Associations Sans But Lucratif (ASBL, ou VZB en néerlandais) et les « cellules » de représentation des partis politiques sénégalais. « *Il y a tellement d'associations !* » souligne ainsi Aliou (25/06/21, Namur). Selon les informations du consulat général du Sénégal, il y a 124⁵⁰ associations de migrants sénégalais en Espagne, dont beaucoup de *daahiras*. Les associations villageoises et régionales (par ex. associations « des ressortissants de... ») sont beaucoup plus nombreuses en Espagne qu'en Belgique au vu des flux d'émigration qu'ont connus la Casamance et Tambacounda, se concentrant principalement sur la Catalogne qui a attiré la plupart de ces premiers flux. À Madrid, le tissu associatif est principalement constitué par les *daahiras*. Selon Djibril, la diversité et le dynamisme du tissu associatif migrant sénégalais en Europe tire son origine du fait associatif au Sénégal :

« [...] au Sénégal il y a aussi un dynamisme associatif très important, donc les gens, on est dans la même ville, dans la même région, on appartient aussi à une ethnie, donc les gens de fait, quand

⁵⁰ Ce chiffre élevé reflète la densité du tissu associatif sénégalais en Espagne mais est aussi proportionnel au nombre de migrants sénégalais en Espagne. En faisant le calcul, tant en Belgique qu'en Espagne, on peut compter l'existence d'une association pour 500 à 600 migrants sénégalais. Il faut aussi prendre en compte que, selon les répondants, la plupart des migrants sénégalais seraient membres d'au moins deux associations à la fois, voire plus.

on crée une association de la ville d'où tu es, tu appartiens à cette association et quand on en crée une de ta région, tu es aussi dedans. On a créé aussi la Fédération des Associations Sénégalaises en Catalogne, on est là-bas aussi. Le souci de solidarité, d'entraide, de combattre cette solitude aussi, pour ne pas être seul, il y a ça aussi qui est un facteur important. » (Djibril, Barcelone, 03/09/19)

Pour beaucoup d'associations, le nom choisi pour le collectif veut ainsi dire « l'entraide » « l'union » ou encore « la solidarité », leur raison d'être vient d'un besoin de faire face à la « solitude » que vivent les migrants loin de leur famille et de leur terre d'origine. La raison pour laquelle le RC s'érige comme préoccupation fondamentale et « premier objectif » de la formation des associations villageoises est la peur de la mauvaise mort en migration mais aussi le besoin de cultiver le lien avec le village :

« [...] c'est la solitude indéfiniment [mourir en migration], c'est la grande séparation, c'est pour cela que les gens originaires de la campagne conservent cette part de la culture qui est vraiment le premier objectif, à part de s'entraider, c'est rapatrier » (idem)

Mourir en migration représente ainsi la « solitude indéfiniment », « la grande séparation ». Comme décrit plus haut par Modou (18/11/19, Touba), celui qui meurt en migration est « le plus triste des Sénégalais », son âme ne revenant jamais au pays. Il s'agit donc de la rupture du retour espéré du vivant ou du mort permettant son processus d'ancestralisation (Petit, 2001). Cette rupture constitue un moment de tension pour définir les modalités des funérailles, dans le pays d'immigration ou dans le pays d'origine. S'organiser et rapatrier, s'érige donc en tant que réponse collective pour éviter la mauvaise mort du migrant.

S'organiser sur une base villageoise et s'entraider s'exprime par conséquent principalement par le rapatriement des corps. En effet, « *le décès, c'est le numéro 1* » remarque Khadim (03/04/19, Bruxelles) une figure parmi les Sénégalais de Belgique, qui explique que le décès « *mobilise les gens* », soulignant que les caisses de solidarité pour les morts sont celles qui fonctionnent et prospèrent le mieux. Babacar, un représentant religieux à Bruxelles, va plus loin en affirmant que « *les seules associations qui fonctionnent à 100%* » (23/06/21, Bruxelles), ce sont les « caisses des morts ». Ce sont en effet celles qui rassemblent le plus d'adhérents et de fonds (allant jusqu'à 1500 membres et plusieurs centaines de milliers d'euros pour les associations les plus anciennes). On

verra dans la section suivante comment et pourquoi ces caisses prospèrent, leurs particularités et la remise en question de certaines formes de gestion par le prisme de l'ethnicité. Néanmoins, la question religieuse ou ethnique n'est pas celle qui prime pour expliquer la place de la solidarité parmi le tissu associatif sénégalais en migration :

« [...] *on a beau parler des cathos au Sénégal, il y a des associations de diolas, de sérères, de peuls... Dans le secteur religieux, c'est pareil, que ce soit [des associations de] tijanes, mourides... mais à l'extérieur [du pays] on est simplement Sénégalais, on est solidaires, c'est le côté patriotique* » (Aliou, 25/06/21, Namur)

Aliou met ainsi en avance une sorte d'essence de la solidarité qui serait propre aux Sénégalais, glorifiant la construction du projet national initié par le premier président Senghor (1960-1980) et sa réappropriation par la diaspora. « Être patriotique » c'est donc avoir ce « regard tourné de l'autre côté », c'est participer à l'économie morale du village et du pays d'origine par le fait associatif en y investissant, en étant solidaire envers les autres Sénégalais en migration et surtout, en rapatriant son corps et celui des autres. « *Cette solidarité, elle a plusieurs façons d'opérer* » remarque aussi Aliou (idem). Que ce soit via la caisse d'une structure reconnue officiellement (à travers le statut d'ABSL, tel que discuté dans la section suivante) ou par la collecte de dons, différentes infrastructures de PST sont mobilisées pour rapatrier un corps. La méfiance envers d'autres infrastructures comme les assurances privées et les autorités consulaires est un autre aspect fondamental à prendre en compte pour comprendre la légitimation de la gestion associative du RC. Il faut donc analyser comment cette méfiance vient renforcer la légitimité de l'autorité morale villageoise.

1.1.2. *Une méfiance face aux assurances privées et aux autorités consulaires*

La raison d'être des « caisses des morts » et de l'organisation des collectes de dons est souvent expliquée par la difficulté d'accès aux produits d'assurances privées offrant une police de RC, et surtout par la méfiance envers ces structures marchandes. Il s'agit d'assurances vies proposées par les banques ou des compagnies d'assurances, gérées en général depuis l'Europe. Khadim explique

pourquoi les assurances bancaires sont délaissées par les migrants sénégalais, préférant s'organiser sur une base collective pour le RC :

« [...] prenez des assurances ! En Belgique, il y a du terrain pour ça, il y a des assurances pour se faire rapatrier, ça ne coûtera pas grand-chose. Mais non, ça ne marche pas [...] Il y a un besoin d'assurance [de certitude], pour être sûr que ça va se faire, mais la question de l'assurance, et tout ça, il y a toujours une méfiance : est-ce que ça va marcher le jour où ça va se faire ? Les procédures ne seront-elles pas trop compliquées ? [...] Donc ils ont fait un fonds comme ça, et il y a une grosse adhésion. » (Khadim, 03/04/19, Bruxelles).

Kadhim exprime ainsi un sentiment de méfiance envers les assurances privées et leur logique marchande et contractuelle. Cette méfiance a déjà été illustrée dans d'autres contextes transnationaux où s'expriment des logiques de marché (voir dans le cas de la migration congolaise en Belgique, Lafleur et Lizin, 2015) qui excluent la logique de solidarité essentielle à la vie associative. Même si de nombreux participants connaissent l'existence des assurances privées de RC, et peuvent disposer des documents pour y accéder, la plupart d'entre eux privilégient malgré tout le réseau associatif. Pour ceux en situation « irrégulière », accéder à une assurance privée n'est pas une option, c'est d'ailleurs une des raisons principales pour laquelle ont été créées les « caisses des morts ». Aussi, et à travers l'obligation communautaire de contribuer et d'assurer au défunt une bonne mort, se crée une autre manière de « gérer » la mort, dont l'objectif tacite est de favoriser la cohésion sociale du groupe endeuillé. A l'inverse, le cadre de l'assurance privée, basé sur l'individu, « désocialise » et « déritualise » la mort (Thomas, 1975 ; Ariès 1975), la confinant entre les mains privées, discrètes et « froides » des dispositifs marchands.

Cependant, certains profils, ayant une longue trajectoire migratoire dans le pays de destination (en particulier ceux ayant réalisé un parcours universitaire), voient l'intérêt de souscrire à une assurance privée. C'est le cas de Awa, représentante associative, qui, non seulement est assurée auprès du plan de prévoyance décès DELA (une pratique courante dans le cas des migrants du Congo-RDC en Belgique). Elle fait aussi le relai en tant qu'« agente DELA » et a déjà convaincu dix personnes. « *Toi Félicien, tu dois prendre une assurance* » insiste-t-elle. Par un souci de prévention, elle se préoccupe aussi de la couverture des enfants :

« Ma fille, elle a 18 ans, elle va payer 14 euros jusqu'à ses 25 ans. 14 euros, pourquoi les familles ne prennent pas des assurances pour chaque enfant ? Tu as une assurance décès, ton enfant est relié à cette assurance jusqu'à ses 18 ans. Pourquoi on pense toujours qu'on va partir avant les enfants ? Il n'y a rien qui est écrit. Voilà, peut-être que ça fait brut comme je te le dis, mais c'est juste de la prévention. C'est important. » (Awa, 13/07/21, Liège)

À la différence de la Belgique, il y a en Espagne un nombre important de Sénégalais qui souscrivent à une assurance privée. Selon Ibrahima, fonctionnaire au consulat général du Sénégal à Madrid, il s'agit de 50% des Sénégalais en Espagne. Il explique cette différence, d'une part, par la prise en compte par les banques que les migrants constituent « *une force importante, qui a de l'argent* » (12/10/21, en ligne). Beaucoup de migrants sénégalais souscrivent en effet une assurance rapatriement en ouvrant un compte en banque (par exemple auprès de la CAIXA). Selon Abdoulaye (Grenade, 30/08/21), un migrant sénégalais courtier en assurance, cette souscription se fait néanmoins souvent sans réelle compréhension des conditions de la police d'assurance, les migrants signant parfois sans le vouloir la souscription à des produits d'assurances complémentaires lorsqu'ils ouvrent un compte en banque. D'autre part, Ibrahima observe que l'administration privée espagnole est moins contraignante qu'en Belgique, en France ou aux Pays-Bas, elle « *ferme les yeux sur beaucoup de choses* » (12/10/21, en ligne), comme la situation « irrégulière » du migrant.

Souscrire à une assurance n'exclut cependant pas de prendre part à l'économie morale de la gestion associative de la mort via les collectes de dons, voire même le fait de cotiser auprès des « caisses des morts ». À ma grande surprise, j'ai réalisé sur le terrain que plusieurs représentants de ces caisses sont en effet également couverts par une assurance privée. Au-delà de l'économie du rapatriement, semblent donc se glisser d'autres motivations telles que le prestige que confère la participation ou la gestion de ces caisses.

Malgré les coûts des assurances privées souvent plus bas que les cotisations demandées aux « caisses des morts » et la pratique de certains profils de migrants de recourir aux assurances privées, la tendance générale reste à la gestion associative. Pour pallier cette méfiance, certains entrepreneurs développent néanmoins de nouveaux produits, tel que je vais le problématiser dans la dernière sous-section de ce chapitre (3.2.1).

En plus d'une méfiance envers le secteur privé marchand, vient s'ajouter une méfiance à l'égard des autorités consulaires, qui interviennent régulièrement pour soutenir les frais du RC.

Les autorités consulaires sénégalaises et le Ministère des Affaires étrangères et des Sénégalais de l'Extérieur (à partir d'ici, MAESE) ont en effet mis en place depuis les années 2000 un fonds de « secours et d'assistance »⁵¹ pour les « Sénégalais de l'Extérieur » (à partir d'ici, SE), pour soutenir principalement les demandes de financement de rapatriement de corps, à la discrétion des autorités. Cependant, les participants à la recherche ignorent souvent ou critiquent le rôle joué par les autorités et s'en méfient. Ceci s'explique par la crainte d'être identifié comme étant en situation « irrégulière », mais aussi par le déni de la protection sociale que peut apporter un État aux moyens limités. Ce déni est en fait déjà présent au Sénégal (où l'on entend souvent que la principale source de protection sociale, ce sont les enfants et les émigrés) et se voit transposé en contexte de migration. Certains participants parlent même, on le verra dans le chapitre VI, d'« insécurité sociale » lorsqu'ils se réfèrent à la sécurité sociale sénégalaise. Ibrahima, explique ainsi :

« [...] avant que les Sénégalais n'arrivent au consulat, la plupart du temps, ils sont pris en charge par les associations [...] nous travaillons à leur reconnaissance, nous travaillons avec elles car nous savons qu'elles peuvent faire énormément de choses à notre place. Parce que le consulat est une administration d'un pays sous-développé qui n'a pas suffisamment de moyens donc, on ne peut pas être partout et nous faisons donc de ces associations-là des relais. » (fonctionnaire consulaire, 12/10/21, en ligne)

Les autorités consulaires adoptent donc une stratégie de laisser-faire envers leurs émigrés, octroyant légitimité à l'implication du réseau associatif pour contribuer à assurer la protection sociale des SE. Allant dans ce sens, Ndiaye, fonctionnaire à l'ambassade du Sénégal en Belgique souligne : *« avant l'État, les citoyens ont montré l'exemple [...] ces associations n'ont pas besoin de l'ambassade, mais il y a des cas de loups solitaires, pour lesquels l'ambassade est obligée de se mobiliser »* (6/7/21, Bruxelles). Ces « loups solitaires » sont les migrants qui ne sont pas membres d'associations. L'État sénégalais intervient alors, malgré ses moyens limités, mais aussi, on le verra

⁵¹ La raison d'être de ce fonds et le point de vue des autorités sénégalaises sur sa gestion sera analysé en détail à la fin de ce chapitre (section 3.1.).

à la fin du chapitre, pour les cas de morts violentes. Dans ce cas, les mécanismes de collecte de fonds « informels » et la demande aux autorités consulaires sont activés simultanément. Ahmed, fondateur d'une association de rapatriement de corps explique :

« Souvent on écrit une lettre à l'ambassade, et souvent la réponse est soit 200 euros, soit 300, soit 'on n'a pas de budget', qu'est-ce qu'on peut faire avec 300 euros ? [...] on a eu un décès, j'ai demandé, on a envoyé une lettre : [ils ont répondu] 'on n'a pas de budget... si vous voulez bien nous informer de la date de la prière funéraire, comme ça on vient' [...] Pourquoi dois-je vous le dire ? Qu'est-ce que vous allez faire là-bas ? » (Ahmed, représentant associatif, 11/07/19, Bruxelles).

Les personnes interrogées affirment que l'intérêt des autorités consulaires est de n'apporter qu'un soutien symbolique aux funérailles en participant à la prière mortuaire. J'ai une fois assisté à l'une de ces prières à Bruxelles, où l'ambassadeur était lui-même présent et pria sur le cercueil du défunt allant être rapatrié. Lors de cet événement, sa participation fut saluée par les participants. Cependant, dans d'autres cas, les autorités consulaires ne sont pas les bienvenues. Elles sont, en effet, souvent considérées par le réseau associatif comme désirant se réapproprier le deuil pour construire leur légitimité et faire avancer des intérêts politiques. On voit donc bien ici que le deuil est une ressource politique dont la légitimité est remise en question par les familles de défunts et le secteur associatif.

Afin de pallier la méfiance à laquelle elles font face, on verra à la fin de ce chapitre comment les autorités consulaires essaient de concilier à la fois intérêts politiques et contraintes budgétaires, tout comme le secteur assurantiel réinvente ses produits. J'ai abordé ici la construction du fait associatif sénégalais en migration autour de la mort, sa légitimation par discrédit des acteurs marchands et étatiques et la manière dont les valeurs de solidarité, d'union et d'autorité morale villageoise sont avancées pour justifier la légitimation associative. Il faut maintenant analyser, depuis l'organisation des « quêtes » de solidarité, les enjeux moraux sous-jacents ainsi que la complexité et les limites du don déployé autour de la mort.

1.2. Entre solidarité et obligations morales : « si je ne donne pas, qui va donner pour moi ? »

1.2.1. *Les « quêtes » : une solidarité à échelle multiple*

Avant l'émergence des caisses de rapatriement, puis en complément de celles-ci, les « quêtes » sont la première expression du soutien associatif en cas de décès d'un migrant sénégalais. Dans ce cas, l'information est relayée très rapidement via les réseaux sociaux, des avis de décès sont publiés et diffusés par les groupes Facebook et WhatsApp du réseau associatif mais aussi par le bouche à oreille. Une invitation à participer à la cérémonie de prière mortuaire dans une mosquée ou une église - la « levée du corps » - est souvent indiquée, et parfois, un espace de condoléances. Des condoléances sont formulées en commentaire de l'avis de décès du type « *Yal na suuf sedd ci kawam* » (en wolof, que la terre lui soit légère), « *Yalla na ko Yallah yërëm* » (en wolof, que Dieu lui accorde sa miséricorde) et « *amin* » (en arabe, amen). Un appel aux dons est généralement formulé lorsque le défunt ne faisait pas partie des caisses de rapatriement. Une personne proche du défunt ou une personne ressource active dans le tissu associatif relaie l'information en indiquant un compte en banque et un numéro de téléphone. Parfois, les dons sont reçus en espèces dans des restaurants tenus par des migrants sénégalais. Khadim raconte comment il organisa une collecte de fonds de ce type :

« Le décès c'est le numéro 1 ! Ça c'est [pour] tout le monde. Quand on veut réunir la communauté sénégalaise... c'est très compliqué, c'est très dur de mobiliser, mais si vous dites, le matin à huit heures, 'un sénégalais est décédé, il faut rapatrier son cadavre', le soir votre problème est réglé, c'est fabuleux ! [rires] Je ne sais pas si c'est fabuleux, mais c'est incroyable, le décès mobilise les gens » (fonctionnaire communal, 03/04/19, Bruxelles)

Khadim fut ainsi chargé par la famille du défunt de coordonner une « quête » lorsqu'un migrant sénégalais décéda à Gand, 4000 euros étaient nécessaires pour couvrir les frais de pompes funèbres incluant la mise en bière et le rapatriement au Sénégal. Il remarque, « *je me suis dit, je vais galérer, et bien non, tout de suite, j'ai récolté [l'argent] en deux jours* » (idem). Il comptait alors sur le soutien de Marie, impliquée dans une association de Sénégalais catholiques et qui tenait un magasin à Bruxelles, connu des migrants sénégalais. « *Quand il y avait un décès, elle disait que si on voulait contribuer, d'apporter [l'argent à son magasin]. Et ça défilait* » (idem). Marie explique à son tour l'organisation des « quêtes » : « *on apprend ça le matin, dans l'heure qui suit, une chaîne de*

*message est lancée, et le jour même, ou bien en deux-trois jours voire une semaine maximum l'argent est récolté, environ 7000-8000 euros » (Bruxelles, 24/07/19). Lorsque le montant récolté dépasse les frais nécessaires auprès des pompes funèbres, du fret aérien et pour le billet d'un accompagnateur, l'argent restant est envoyé à la famille du défunt, privée du soutien financier et de la protection sociale que celui-ci lui octroyait de son vivant (cet aspect sera problématisé dans le chapitre IV à travers le cas des pensions de survie et la notion de protection sociale transnationale *post mortem*).*

Au Sénégal, la plupart des familles sont en effet dépendantes des sommes d'argent que leur envoie un membre de la famille ayant émigré, leur décès représentant ainsi un moment de deuil et de réorganisation de l'économie familiale transnationale. L'efficacité et la rapidité de la « quête », activée souvent en même temps qu'une demande auprès des autorités consulaires ou du MAESE, assure un système de protection sociale basé sur des valeurs de solidarité et s'avérant presque systématique autour du décès. L'ampleur de la « quête » est telle qu'elle touche non seulement les migrants sénégalais résidant dans le pays de décès du défunt à rapatrier, mais aussi les Sénégalais présents dans d'autres pays comme en France, en Italie, ou en Espagne. Il s'agit donc d'une infrastructure de PST, relayée à échelle et géographie multiples. Le profil du donateur dépasse d'ailleurs l'identification nationale et ethnique, souvent la quête est en effet relayée à la mosquée que fréquentait le défunt et tous les croyants donnent, quelle que soit leur nationalité ou origine.

Si les dons sont si nombreux et si rapides, c'est souvent parce qu'il y a une identification de l'individu avec le défunt (même s'il s'agit d'une personne inconnue du donateur), parce que le don est valorisé religieusement et moralement et parce qu'il s'inscrit dans un contrat tacite de « contre-don » (Mauss, 1923). Marcel Mauss met ainsi en lumière une certaine universalité de la triple obligation de donner, recevoir et rendre : « Dans la civilisation scandinave et dans bon nombre d'autres, les échanges et les contrats se font sous la forme de cadeaux, en théorie volontaires, en réalité obligatoirement donnés, faits et rendus » (Mauss, 1966, p. 147). Aly, un migrant circulant entre l'Espagne et la France décrit lui comment agit le potentiel donateur en cas d'appel au don :

« [II] ne le fait pas pour la personne, mais vis-à-vis du bienfait et de l'espérance, avec sa croyance. C'est aussi, deuxièmement, se dire que 'ça peut m'arriver'. C'est très important de participer, la vie participative, c'est primordial pour nous. Moi, si je ne fréquente pas les Sénégalais, que je ne

participe pas avec eux, si demain ça m'arrive, il y en a un qui me connaît et qui dit 'lui on s'en fout, on ne l'a jamais vu à la daahira, il préfère être isolé'.» (Aly, 17/03/19, Valence)

Tel que mis en évidence par Aly, le don est réalisé également pour en mobiliser d'autres dans le futur. Au-delà de la solidarité, le don est donc perçu comme un devoir, une exigence, et voire même une obligation morale justifiant la possibilité d'un « contre-don » que le donateur recevra après sa mort par le rapatriement de son corps. La particularité du don effectué en contexte transnational est que la relation entre le donateur (l'individu), le médiateur (la personne en charge de la « quête ») et le « receveur » (le défunt) est que ceux-ci ne partagent souvent pas le même espace géographique et parfois ne se sont jamais rencontrés. Ne pas contribuer, c'est rester en retrait de l'économie morale qui sous-tend le rapatriement des corps, érigé comme élément constitutif de l'identité religieuse et associative, et risquer d'être stigmatisé comme faisant défaut à la vie associative. C'est le cas des « loups solitaires » auxquels se réfère Ndiaye, pour lesquels il est difficile de récolter des dons et que les autorités consulaires supportent parfois. Je me pencherai ainsi plus bas (section 1.2.4) sur les limites de la solidarité et les cas où le réseau associatif se désolidarise.

1.2.2. *La place du religieux et de l'ethnie dans la gestion de la solidarité*

Si l'appartenance ethnique et religieuse n'est pas à priori un facteur déterminant, l'organisation et la participation aux quêtes - nous avons vu jusqu'ici que le profil du donateur transcende cette appartenance - doit cependant être prise en compte car elle nous informe des particularités de la gestion et de la compréhension plurielles de la solidarité. Ceci s'exprime tant à travers la gestion des « quêtes » à échelle transnationale et on le verra dans la section 2, que dans la gestion des caisses de rapatriement.

Selon Djibril, pour la communauté religieuse, comme dans le cas des confréries tijanes ou mourides, donner c'est aussi contribuer à renforcer son capital symbolique en « *évitant qu'un musulman soit enterré en terre chrétienne* » :

« [...] les confréries religieuses essayent vraiment [de contribuer], avec notre solidarité, qui fait aussi partie d'une recherche de légitimité de la communauté [...] pour le groupe en tant que tel,

pour la notoriété, comme quoi, telle confrérie religieuse, telle personne est morte, c'est cette confrérie qui a amené son corps au Sénégal [...] » (assistant social, Barcelone, 03/09/19).

Assurer la protection sociale et religieuse du croyant en lui garantissant un enterrement en terre d'Islam (*Dar al Islam*) plutôt qu'en terre de « mécréance » (*Dar al-Kufr*) est donc une façon pour la communauté religieuse de cultiver son orthodoxie et sa légitimité, voire son renom. *Dar al Islam* et *Dar al-Kufr* sont des catégories présentes dans la loi islamique, qui érigent la « terre d'Islam » en tant que centralité morale pour l'enterrement, malgré la reconnaissance du culte islamique et l'existence de « carrés musulmans » en « terre de mécréance », à savoir la terre d'émigration en Europe. Pour une analyse approfondie de ces catégories et représentations orientant le choix d'enterrement dans le pays d'origine, voir la thèse de Solé Arraràs (2015).

Dans le cas des mourides, souvent d'ethnie wolof, Mustafa remarque qu'« *aucun [corps de] mouride n'est jamais resté ici à cause de problèmes d'argent* » (représentant associatif, 05/09/21, Barcelone). Lorsqu'un mouride décède, la *daahira* est un relais pour la collecte de fonds, la communauté religieuse se mobilise en effet pour le rapatriement de ses fidèles à Touba. Les *daahiras* ont généralement une caisse destinée à l'envoi de fonds pour Touba, à l'organisation des événements religieux, mais aussi à la protection sociale de leurs fidèles. Celle-ci est alimentée par les dons réguliers des membres de la confrérie. Bamba, un fidèle, explique ainsi que « *quelqu'un, parmi le groupe peut tomber malade, et ne pas avoir les moyens de se soigner, la caisse est là pour ça aussi, pour soutenir quelqu'un, oui qui peut mourir ici* » (Bruxelles, 17/11/2018). Ces caisses sont cependant utilisées en dernier ressort. En général, les mourides rassemblent l'argent plutôt par les réseaux sociaux et le porte-à-porte. En Espagne, ils rassemblent les vendeurs ambulants pour annoncer un décès et collecter en rue l'argent nécessaire. Parfois, le *sheick* (le guide religieux auquel le croyant était attaché) soutient également depuis Touba les frais de rapatriement de ses fidèles décédés à l'étranger, mais comme le dit Mustafa, « *les mourides sont fiers... nous le faisons nous-mêmes* » (05/09/21, Barcelone).

La gestion des dons en cas de décès renvoie en fait à une prise en charge et à une conception de la solidarité variant selon le groupe ethnique et religieux. Dans le cas des peuls tijanes, il est plus rare que des « quêtes » soient organisées, elles sont souvent vues par ceux-ci comme bancales, justifiant la création des « caisses des morts ». Ceci s'explique par le fait que les migrations peules du fleuve Sénégal et de la Casamance en Europe sont plus anciennes que celles des wolofs et se

sont organisées rapidement en associations villageoises puis en caisses de rapatriement, l'adhésion à ces caisses étant majoritaire pour ces populations. Dans le cas des mourides, généralement wolof, des sommes d'argent importantes pour le développement de Touba peuvent être rassemblées très vite suite à la « consigne » du Marabout (le *ndiguël*). Mais comme le remarque Khadim, la solidarité se structure en général autour du marabout, alors que dans le cas des peuls tijanes, la solidarité serait plus « transversale », couvrant tous les domaines de la vie, au-delà du religieux. Il observe ainsi que :

« C'est eux qui sont les plus actifs, qui rapatrient plus d'argent, qui reconstruisent plus les villages. Ils ont reconstruit des hôpitaux, des écoles, il y en a qui ont mis l'électricité dans la ville, des routes. C'est ça la vraie solidarité [...] Solidaire, c'est jusqu'à 30-40-50% du salaire » (Khadim, Bruxelles, 03/04/19).

Parmi les projets de développement dans le village d'origine, j'ai pu observer dans l'enceinte d'une mosquée située à Kobilou, dans le Nord du Sénégal, l'existence d'une morgue climatisée construite grâce aux dons des émigrés et recevant leurs corps rapatriés depuis la Belgique ou la France. À Touba, la morgue située aux abords de la grande mosquée a été construite par les dons de la *daahira* mouride de Pise en Italie. Aliou, originaire du village de Kobilou où a été construite la mosquée, remarque ainsi que « *tout se modernise, c'est pour montrer encore ce qu'est l'exemple du potentiel de développement pour la diaspora [...] les fonds commencent par nous-mêmes. Avant que quelqu'un balaye chez toi, balaye d'abord devant ta porte* » (Aliou, représentant associatif, Namur, 24/06/21). Ce devoir de redistribution envers le village d'origine est empreint d'obligation morale, un contrôle social qui peut néanmoins être difficile à assumer tant économiquement que socialement.



Morgue climatisée, Kobilou. (Photographie prise par l'auteur, 2021)

Les élans de solidarité autour de la mort sont donc multiples, aux géographies, orientations religieuses et appartenances ethniques diverses. Cependant, ils répondent tous à un même besoin fondamental : répondre à l'obligation morale d'assurer une protection sociale du groupe endeuillé par le tissu associatif, en contexte d'absence ou de méfiance de l'État et du secteur privé.

1.2.3. Une division genrée de la gestion de la solidarité autour de la mort

Une dernière dimension, néanmoins fondamentale, à prendre en compte pour comprendre la gestion de la solidarité autour de la mort, est celle de la division genrée de cette pratique. Comme toutes les activités sociales, la solidarité et les tâches qui lui sont liées dans la gestion de la mort sont construites sur la base du genre. La littérature a en effet démontré, de longue date, que la société est empreinte de divisions multiples structurées à partir du genre (Allen & Barker, 2018 [1976]; Leonard & Allen, 1991) ; que ce soit sur le plan du marché du travail (Becker, 1985; Beneria, 1979), des activités domestiques (Mukhopadhyay, 2008), de la protection sociale (Rose, 1981) et des rites de passage (Burstyn, 1999). Les rôles attribués par la société en fonction du genre, généralement perçu depuis le sexe biologique, configurent donc le mode de différenciation entre « hommes » et « femmes »⁵² dans la gestion des rites de passage, comme celui des funérailles.

Le travail sur le terrain révèle une gestion principalement masculine des tâches liées au décès, tant au Sénégal qu'en Europe. Fatou, active dans une association regroupant des femmes subsahariennes m'explique pourquoi :

« Ce sont toujours les hommes qui s'en occupent. On nous met un peu à l'écart. Le Sénégal fonctionne avec des codes, les décès ne sont pas pour nous, on s'en occupe très rarement... c'est malheureux. » (01/07/21, Liège)

Ce constat d'exclusion de la gestion des décès et de leur prise en charge associative et rituelle s'explique, selon Souleymane, représentant associatif, par la division genrée de la gestion des grands rites de passage s'articulant selon la distinction entre « fête » et « deuil » :

« Baptêmes et mariages, ce sont des fêtes, les femmes le célèbrent. Mais au Sénégal, les enterrements ne sont pas des fêtes, les femmes sont plus en retrait, dans les maisons. Le truc des femmes, ce sont les baptêmes et le mariage, le deuil c'est religieux, le baptême c'est la fête, on laisse aux femmes la joie. » (18/06/21, en ligne)

⁵² « Hommes » et « femmes » sont utilisés au long de ce travail en tant que catégories définies selon le sexe social, et non selon le sexe biologique.

En participant à des cérémonies de baptême, mariage et enterrement au Sénégal, j'ai pu observer durant les deux premières cérémonies une prédominance féminine ; la présence des hommes y est minime. Ma participation à ces événements et les discussions que j'ai eues à ce sujet avec plusieurs participants m'ont permis de dresser certaines caractéristiques d'ordre général déjà introduites par les travaux précédents (Petit, 2001 ; Solé Arraràs, 2015). L'organisation de ces rituels est en effet à la charge des femmes, et les hommes s'y sentent parfois mal à l'aise où s'y ennuiant (« *elles parlent trop* » me disaient souvent des participants masculins pour expliquer leur absence aux cérémonies). Il arrive même que, dans le cas d'une cérémonie de mariage organisée par la famille de la mariée, le mari lui-même ne soit pas présent (deux cérémonies sont en effet organisées, une dans chaque famille). Dans le cas des enterrements, les femmes restent en général dans l'espace domestique, elles se rassemblent pour cuisiner et recevoir ensuite les hommes ayant participé à la « levée du corps » et à l'enterrement. Pendant la cérémonie mortuaire, quelques rares femmes sont présentes, mais se tiennent généralement à l'écart dans la mosquée, voire même en dehors. Au cimetière, aucune femme n'accompagne le corps jusqu'à la tombe. Elles vont néanmoins visiter les tombes par petits groupes après l'enterrement.

Ces descriptions suggèrent ainsi l'exclusion relative des femmes aux funérailles, tant au Sénégal qu'en migration. À cet égard, Lamine Ndiaye (2015) souligne combien le pouvoir des hommes s'exprime chez les wolofs par la place inégale qu'occupent les femmes lors du décès. Donnant l'exemple des pratiques de lévirat et de sororat⁵³, l'auteur observe une exemption des obligations de veuvage chez les veufs, à la différence des femmes qui doivent les honorer obligatoirement. J'ai pu ainsi observer à Touba comment, durant une période de 40 jours, une veuve était tenue à l'écart du ménage, mangeant à des heures différées, égrenant son chapelet de prière et ne pouvant pas communiquer avec moi en tant qu'homme. Ndiaye donne aussi l'exemple de cérémonies de « présentification » des défunts par les rites de funérailles-fêtes au souvenir de la grand-mère (*rangoonnu-maam*) ou du grand-père disparu (*maame*) aux travers desquels la mort est « plaisantée », mettant en évidence une certaine disparité, voire un déséquilibre du comportement exprimé envers le défunt (2015, p. 186). L'inégalité du rôle exercé par la femme face à la mort et

⁵³ Selon Ndiaye, « on parle de lévirat ou de mariage léviratique chaque fois qu'un homme est décédé en laissant derrière lui une veuve qui continue de vivre au sein du groupe de parenté de son conjoint, sous la tutelle d'un beau-frère qui devient l'époux légitime après l'expiration de la période prévue pour le deuil et le veuvage. Il y a sororat ou mariage sororatique chaque fois qu'un veuf se marie avec la sœur de son épouse qui vient de mourir. » (2015, p. 183).

sa relative exclusion peuvent s'expliquer à la fois par la loi islamique, par sa réappropriation dans la société wolof et par l'explication donnée par Souleymane d'une sorte de préservation de la femme face aux cérémonies de douleur, exprimant ainsi une certaine pratique tutélaire.

Cependant, l'exclusion relative ne veut pas dire pour autant que les femmes sénégalaises n'exercent pas d'*agency* face à la mort. Tall et Tandian (2010) observent en effet que la migration sénégalaise est souvent analysée sous un regard masculinisant. Or, l'absence du mari en contexte de migration redéfinit les relations de pouvoir au sein desquelles la femme interagit, lui conférant souvent plus d'*agency* (idem). Nous verrons ainsi dans le dernier chapitre (VI) comment la gestion consulaire espagnole et la réception des pensions de survie permet un certain *empowerment post mortem* de la femme du migrant défunt, et lui permet d'entreprendre de nouvelles activités commerciales, voir un projet de migration. Aussi, certaines pratiques comme la gestion de l'espace des condoléances, généralement organisé par les femmes, témoigne de cette *agency* féminine autour de la mort. Souleymane explique ainsi qu'en Belgique, lorsqu'il y a un décès, « [...] *si l'endroit est petit pour les condoléances, on laisse la place aux femmes, les hommes partent tôt. Si la famille n'avait pas assez de moyens, on met de l'argent dans un panier* » (13/07/21, en ligne). En Europe, les condoléances accompagnant l'avis de décès sur les réseaux sociaux sont donc souvent organisées également dans une maison, un restaurant ou un local propice. Ce sont les femmes qui y ont la place privilégiée et organisent, comme au Sénégal, la réception de dons dans un panier ou un bonnet déposé au sol destiné au *jaxal* (l'acte de « jeter l'argent ») réalisé par les endeuillés après avoir présenté leur condoléances. Ce panier est aussi amené à la mosquée et rendu ensuite aux femmes. Finalement, au Sénégal, la femme occupe une place rituelle dans la pratique de la toilette mortuaire, strictement réservée aux femmes en cas du décès d'une femme. Il s'agit d'un savoir transmis de mère en fille mais craint, et de plus en plus rare, au point qu'il est parfois difficile de trouver une femme ayant ce savoir. En migration, c'est néanmoins plus souvent des femmes musulmanes non sénégalaises qui s'occupent de la toilette mortuaire (Solé Arraràs, 2015). Le rôle des femmes, moins visible autour du décès, est donc néanmoins important dans la logistique d'hospitalité qu'elles apportent aux convives endeuillés (les funérailles rassemblent souvent des centaines de personnes qui sont nourries et logées si elles ont voyagé pour la cérémonie), mais également dans la réception des condoléances, en tant qu'obligation morale que les hommes ont à remplir principalement auprès des femmes. Les femmes sont aussi actives en relayant les « quêtes » de dons, « *on fait du ram dam* » explique ainsi Fatou (01/07/21, Liège). Dans la sphère associative,

elles sont rarement impliquées dans la participation et la gestion des « caisses des morts », mais sont néanmoins souvent couvertes par l'adhésion de leur mari, tout comme les enfants.

En dehors de la gestion du décès, les femmes sont actives dans d'autres initiatives de solidarité associative comme les tontines, c'est-à-dire des systèmes de crédits rotatifs, fonctionnant comme alternative au système d'épargne bancaire, sans taux d'intérêts (pour plus d'informations sur les tontines au Sénégal et en France voir Kane, 2000; Semin, 2007). Fatou (idem) participe à deux tontines, une gérée par sa tante et regroupant des femmes sénégalaises, l'autre regroupant des femmes africaines de différentes origines. Elle explique que ces tontines lui permettent de « *mettre du beurre dans les épinards et voir venir les choses* » face à la difficulté d'obtenir des crédits bancaires, alimentée par « *le racisme institutionnel* ». Elle a pu toucher récemment une somme qui lui a permis d'ouvrir un restaurant. « *On est tous des commerçants* » précise-telle, l'argent étant en général utilisé pour des projets d'entrepreneuriat, ou pour couvrir les frais de mariages et baptêmes, mais plus rarement pour le décès, qui est en général soutenu par les associations tenues par les hommes.

Les cas de décès de femmes sénégalaises en Belgique ou en Espagne sont rares, ceci dû à la composition principalement masculine de la migration sénégalaise dans ces pays (à la différence des profils migratoires existant en France), malgré une tendance à la féminisation croissante des flux vers l'Europe du Sud (Tall et Tandian, 2010). Awa s'interroge ainsi : « *les femmes qui décèdent ? [en Belgique] on entend jamais ça... on les compte sur le bout des doigts... mais pour les hommes, ça !* ». Awa se lamente en effet de la sous-représentation des femmes sénégalaises dans le réseau associatif, « *les femmes sénégalaises de Liège, je voudrais savoir où elles sont !?* » (13/07/21, Liège). Nous verrons cependant, dans le chapitre IV, le cas de la mort violente à Bruges d'une femme sénégalaise, qui suscita de fortes mobilisations auprès du réseau associatif sénégalais en Belgique, mais aussi auprès de la société civile et des autorités sénégalaises.

1.2.4. *Les limites de la solidarité autour de la mort*

Si les élans de solidarité sont généralement unanimes, rapides et amples en cas de décès d'un migrant sénégalais, ils le sont bien moins dans le cas où le défunt est considéré comme marginal et donc illégitime, ou pour d'autres besoins comme la santé ou l'éducation. À cet égard, Khadim observe en se désolant que :

[...] *il y a quelque chose comme ça dans l'inconscient, ou je ne sais pas où est-ce que c'est ancré, je veux dire par là que quand on leur dit : 'c'est pour l'éducation des enfants', 'c'est pour aller à l'hôpital, c'est pour aider'... on rame quoi. Mais le décès, tout le monde verse, tout le monde donne...»* (Khadim, 03/04/19, Bruxelles).

Le soutien en cas de décès étant mis sur un piédestal moral, la protection sociale assurée par le réseau associatif est donc unanimement orientée vers le RC, en tant que cause « *numéro 1* » de solidarité. Cependant, d'autres besoins clés et pouvant prévenir parfois les décès, comme l'accès aux soins de santé⁵⁴, ne sont pas pris en compte par les associations. Les « quêtes » sont presque systématiquement organisées pour couvrir les rapatriements de corps. Daouda, médecin, observe ainsi que :

⁵⁴ Le système de santé belge est basé sur une assurance santé obligatoire, administrée par les « mutuelles », qui remboursent 75% des services octroyés par des praticiens indépendants (Mellin, 2020 ; Perna, 2022.). Ce système exclut néanmoins la population en situation « irrégulière » qui n'a droit qu'aux soins médicaux d'urgence. Souvent, accéder à ces soins déclenche la peur, pour le migrant « sans papier », d'être identifié ainsi indirectement par la police. Dans ces cas, les migrants comme Bamba « *se débrouillent avec les moyens du bord* » (Bruxelles, 17/11/2018), ou bénéficient du support d'associations caritatives de la société civile. Le système national de santé espagnol est, quant à lui, basé sur les principes d'universalité, d'accès gratuit, d'équité et de financement via la taxation générale (Perna, 2022). L'accès y est soumis à une preuve de résidence (municipale) dans le pays (Moreno-Fuentes, 2020), ce qui le rend possible auprès de la population en situation « irrégulière », l'*empadronamiento* municipal et l'accès à la carte sanitaire étant indépendants de la situation administrative de l'individu concerné. Cependant, les temps d'attente avant une intervention, souvent longs, et la crainte d'être identifié par la police freinent l'accès effectif de la population « irrégulière » aux soins de santé. On verra dans le chapitre IV comment la population sénégalaise en Espagne est particulièrement précarisée, et sujette à des problèmes de santé, et donc à des décès prématurés.

« Les collectes, c'est toujours dans l'urgence. Moi je n'ai jamais entendu qu'on cotisait pour un malade, jamais. Personnellement, j'ai souvent entendu que c'était pour un décès alors que, en tant que médecin je préfère le malade. Après il y a la pudeur, des fois les personnes ne vont pas dire ce dont ils ont besoin pour soigner le malade en termes pécuniaires. » (Liège, 05/04/19).

Néanmoins, certaines « quêtes » sont parfois organisées par les mosquées afin de couvrir les soins de santé de personnes nécessiteuses dans le pays d'origine. Les caisses de *daahiras* sont aussi parfois sollicitées pour l'urgence médicale d'un fidèle. Dans le cas des « caisses des morts », des sommes souvent importantes (allant jusqu'à des centaines de milliers d'euros) sont accumulées et utilisées exclusivement en cas de décès, ce qui leur vaut, on le verra dans la section 2, certaines critiques par d'autres acteurs du réseau associatif sénégalais.

Par ailleurs, les personnes impliquées dans les caisses sont critiques quant au fonctionnement des « quêtes » en cas de décès, pointant leurs limites fréquentes à collecter l'argent nécessaire. En effet, lorsque la « quête » tarde trop, le corps ne peut légalement plus être rapatrié, au vu de son processus de décomposition. Parfois, l'argent est en effet réuni, mais trop tard, et le corps doit être enterré sur place. Dans des pays où la population sénégalaise est moins importante comme en Finlande, ou dans des pays lointains du Sénégal comme l'Argentine, l'organisation des « quêtes » présente en effet certains défis. Ces difficultés sont la raison pour laquelle, on le verra dans la section 2, les associations villageoises se sont spécialisées dans les fonds de rapatriement de corps avec des régimes structurés d'affiliation et une personnalité juridique. Malgré la facilité exprimée précédemment par Khadim pour mener à bien les « quêtes », Aliou avertit, lui, des difficultés liées:

« [...] ce n'est pas facile de faire une quête, puis les gens sont dispersés, pour réunir la somme ce n'est pas facile. Mais tu vois que quand quelqu'un est dans une caisse c'est automatique, en 24 heures [...] quand tu mets 50 euros [dans la caisse] tu investis dans quelque chose de bien, tu t'assures et tu assures quelqu'un d'autre. Il n'y a pas photo » (24/06/21, Namur)

Une autre limite des « quêtes » est leur spectre d'action dans le cas de défunts vus comme marginaux, voire exclus du réseau associatif sénégalais. C'est le cas des « *loups solitaires* » dont parlaient Ndiaye et Aly, c'est à dire des personnes qui ne participent pas à l'économie morale de la sphère associative et religieuse et ne remplissent donc pas leur part du contrat tacite qui leur

permettrait de bénéficier du contre don de soutien au rapatriement de leur dépouille. C'est le cas de migrants sénégalais exerçant des pratiques proscrites par l'Islam, telles que la consommation de drogue, l'homosexualité, ou le suicide. Dans le cas de pratiques d'évasion comme la consommation de drogue et le suicide, les « quêtes » sont difficiles à organiser et tardent, au vu du soutien moral et économique limité dont elles bénéficient. Cependant, Djibril nuance cette idée, arguant que ces pratiques sont souvent pardonnées, « *généralement, les gens sont naturellement solidaires par rapport à lui [au défunt]. Ils ne regardent pas s'il est déviant, ils voient à travers lui la souffrance de ses parents restés là-bas* » (assistant social, 03/09/19, Barcelone).

La terre d'immigration est en effet souvent considérée par les migrants et leurs familles comme une terre de pêchés auxquels les migrants sont sujets en situation de précarité et de stress, mais ces comportements sont excusables par des rituels de purification (voir, dans le cas de migrants chrétiens et hindous Fitzgerald, 2008, p. 92). En effet, un représentant religieux en charge de la gestion du cimetière *Bakhyia* de Touba au Sénégal m'indiqua que leurs pêchés sont absouts une fois enterrés en terre sainte. Cependant, ce n'est pas le cas des migrants sénégalais homosexuels qui sont, eux, strictement exclus de l'enterrement dans un cimetière musulman (et donc également exclus de la possibilité de rapatriement). Pour eux, il n'y a pas de « quête », même en cas de *très* mauvaise mort, violente, cause pour laquelle l'échelle de soutien est en général amplifiée. Nous verrons ainsi dans le chapitre suivant (IV) comment la solidarité se catalyse en cas de morts violentes, mais se défait paradoxalement dans le cas du décès d'un migrant homosexuel, malgré le caractère tragique de sa mort.

2. Une redéfinition de l'économie morale du rapatriement des corps

Tel que développé dans la section précédente, la mort constitue la « première cause de solidarité » et un des premiers objectifs de la constitution du fait associatif sénégalais en migration, renforçant l'autorité morale villageoise. Rapatrier dans le village ou le quartier du pays d'origine se présente comme un impératif moral défendu par les vivants. Face aux frais et à la logistique qu'implique le RC, les élans de solidarité ont néanmoins leurs limites.

Pour répondre à ces limites, nous verrons dans cette section comment le réseau associatif sénégalais a redéfini l'économie morale du RC au cours du temps et des histoires de migrations propres au pays d'installation. Adoptant certains codes, dont l'outil de personnalité juridique⁵⁵ et ses réglementations, le réseau associatif reconfigure les contours de l'autorité morale d'inspiration villageoise. La dimension du temps a donc fait évoluer une gestion villageoise et ou religieuse vers la création de « caisses des morts » et la structuration juridique de leur fonctionnement. Les associations sénégalaises en migration se sont donc, au fur et à mesure, spécialisées dans la gestion du rapatriement, s'affirmant comme structures de référence en la matière, comptant sur des centaines d'adhérents et des fonds dépassant parfois la centaine de milliers d'euros, destinés, presque exclusivement, au RC. On peut ainsi parler d'associations ayant une autorité morale « établie » en la matière, dans le sens que donnent Elias & Scotson (1965) au facteur temporel comme marque de distinction dans les interactions entre des structures semblables. Ces structures sont ici les associations de migrants sénégalais spécialisées autour du RC, plurielles dans le pays de résidence et luttant parfois symboliquement pour conserver leur légitimité dans un champ disputé et en reconfiguration. Les associations les plus anciennes, datant des années 1980/1990, initiées par des organisations villageoises, se voient partager la gestion associative du RC avec de nouveaux acteurs : des associations émergentes voulant fédérer les associations existantes et

⁵⁵ La personnalité juridique est l'outil légal et administratif par lequel sont réglementées les structures privées à but lucratif ou non lucratif. Dans le domaine non-lucratif belge, l'Association Sans But Lucratif (ASBL, ou VZF en néerlandais) désigne une association de personnes physiques ou morales qui poursuivent un but désintéressé (de type non marchand) et comptent sur une personnalité juridique. En Espagne, on parle de façon similaire d'*Asociaciones sin Animos/Fines de Lucros*, sans pour autant qu'il y ait une appellation abrégée comme celle d'ASBL ou de VZF. La personnalité juridique renforce les droits tels que l'accès aux subventions publiques, mais aussi les obligations telles que l'organisation et le rapport des assemblées générales annuelles et la transparence dans la gestion des fonds.

dépasser l'organisation sur base ethnique. Je vais ainsi d'abord analyser la gestion associative « établie » depuis l'exemple de certaines associations en Espagne, puis de manière détaillée auprès de deux associations en Belgique. Je mettrai ensuite en évidence la reformulation de cette gestion par deux initiatives « émergentes », l'une en Belgique, l'autre en Espagne.

2.1. Les associations « établies » : d'une autorité morale villageoise à l'outil ASBL

2.1.1. *Vers une consolidation des caisses du Sud du Sénégal en Espagne*

En Espagne, Solé Arraràs (2015, p. 168-175) a montré, depuis le cas catalan et depuis la classification de Crespo de l'associationnisme sénégalais (2006), comment se structure la société civile sénégalaise autour du RC en distinguant plusieurs types d'associations. 1. Celles organisées sur base ethnique, villageoise, nationale ou religieuse, comptant sur une personnalité juridique, ou non, et finançant le rapatriement de façon exclusive ou non par une caisse de solidarité. 2. Les associations enregistrées avec une personnalité juridique et suivant un modèle occidental, formel auprès de la société catalane. 3. Les associations à caractère religieux de types *daahiras* (mouride, tijane, qhadir ou layène). Un point essentiel que Solé Arraràs soulève est que, dans le premier et le deuxième cas, malgré que le RC fut à l'origine de nombreuses associations de Sénégalais en Catalogne, celles-ci vont évoluer vers des objectifs culturels, sociaux et de co-développement. Elles n'ont en général pas de fonds suffisants pour soutenir le RC, et doivent recourir aux quêtes (Solé Arraràs, 2015, p. 171). Dans d'autres cas, l'auteur observe que certaines associations comptant sur des fonds exclusivement dédiés au RC arrivent à accumuler des dizaines de milliers d'euros, dont l'utilisation est parfois remise en questions parmi les leaders associatifs (idem, p. 173). Petit (2001) observe, elle, depuis le cas des « caisses des morts » à Marseille, l'existence d'une caisse regroupant plus de 900 membres, des migrants soninkés provenant de la région « du fleuve » avec des fonds équivalent aujourd'hui à plus de 70 000 euros.

Ces chiffres ne reflètent cependant pas l'ampleur actuelle de la gestion des fonds de rapatriement tant en Espagne, qu'en France et en Belgique et surtout la redéfinition de la gestion associative autour de la mort par de nouveaux acteurs. Je me concentrerai donc principalement sur le cas belge qui nous montre, depuis un cas négligé par la recherche, la consolidation, par l'outil d'ASBL, de fonds de rapatriement allant jusqu'à plusieurs centaines de milliers d'euros. Je mettrai

aussi en avant la difficulté d'assurer la pérennité de ces fonds dans un contexte de crainte et de méfiance envers la responsabilité qu'implique la gestion de tels fonds. Néanmoins, je vais d'abord compléter l'analyse apportée par Solé Arraràs (2015) sur la gestion de la mort en Catalogne afin de souligner le poids qu'y ont pris les associations villageoises et surtout, dans le point 2.1.2, la place que prend la gestion de la mort initiée par des migrants wolofs mourides et originaires des villes, en contraste avec la gestion d'inspiration ethnique et villageoise des « caisses des morts » « établies ».

Les caisses de rapatriement en Catalogne ont été fondées principalement par des associations de ressortissants du Sud-Est du Sénégal, d'ethnie peul et issus de la région de Kolda, mais aussi d'ethnie mandingue, issus de la région de Tambacounda. Ce sont elles qui rassemblent le plus de membres et les fonds les plus conséquents. Une association de ce type est *Mnodema Kafo*, voulant dire en peul « l'entraide ». Elle est née en 1999 et compte aujourd'hui environ 500 membres. Djibril, membre de cette association, raconte son origine : « *les premiers immigrants ne sont pas originaires de la ville [de Sédhiou] mais des villages aux alentours. Ils sont arrivés et ils ont formé l'association. Quand ils l'ont fait, le seul objectif c'était le rapatriement des corps.* » (03/09/19, Barcelone). L'association possède une personnalité juridique et gère le rapatriement par un régime de cotisations. Cependant, Djibril observe que « *ce sont des choses comme des règles, mais qui ne sont pas au niveau du statut, parce que le statut c'est les modèles qu'on prend pour se formaliser* » (idem). Bien que la gestion du RC se présente comme « *seul objectif* » de l'origine des associations villageoises sénégalaises en Catalogne, cette gestion n'est pas avancée publiquement comme constitutive de l'identité légale de celles-ci (à la différence des associations observées en Belgique qui affichent dans leurs statuts et leurs règlements intérieurs l'objectif de la gestion du RC). Au vu de leur longue insertion en Catalogne, les associations sénégalaises ont, comme l'indique Crespo (2006), adopté le modèle administratif et légal occidental qu'est l'outil de personnalité juridique, avec les avantages qu'il présente en termes d'accès à des subventions publiques et, on le verra plus bas, de notoriété. Néanmoins, se doter du statut de personnalité juridique peut amener les associations à revoir les modes de gestion et de transparence de leurs fonds, allant dans certains cas jusqu'à 300 000 euros. Au vu des obligations fiscales espagnoles, il faut en effet justifier des fonds de plus de 50 000 euros et payer des impôts. Demba, représentant associatif à Barcelone, observe ainsi que :

« [...] il y a une association qui est du Sénégal oriental, ils avaient dans leur compte 250 000 euros uniquement pour le rapatriement, et ils vivaient dans la région la plus pauvre du Sénégal. On faisait un séminaire sur comment investir parce que là, la coordinatrice travaille surtout sur la coopération au développement et je leur disais qu'avec les 250 000 qu'ils ont actuellement dans l'association ethnique et régionale, cet argent-là pourrait servir, parce que, non seulement, il y a beaucoup de gens qui étaient au chômage, qui vivaient des aides sociales et c'est un changement fiscal qui leur imposait à voir comment faire avec cet argent [...] si elles avaient plus de 50 000, elles doivent justifier et payer des impôts. Il y a d'autres associations avec 100 000, 300 000 de cotisations, surtout les associations du Sud, par ce que là, tout le monde paye. » (03/09/19, Barcelone)

En l'espace de quelques années, le champ associatif sénégalais en Espagne est en train de changer au vu de la présence de plus en plus prépondérante de migrants wolofs et mourides issus des villes, qui ne se retrouvent pas dans les associations établies en Catalogne par les migrants « du Sud » du Sénégal. « *Le problème c'est ceux des grandes villes et qui n'ont pas ce réseau ethnique et régional* » remarque ainsi Demba (03/09/19, Barcelone) et qui comptent plutôt, en Catalogne et dans le reste de l'Espagne, sur les *daahiras* mourides et les associations à portée fédératrice. Des associations « émergentes » initiées par les mourides redéfinissent ainsi les contours et l'économie morale de la gestion associative des deux premiers types d'associations présentés par Crespo (2006) et Solé Arraràs (2015).

2.1.2. *Endosser la responsabilité d'une ASBL en Belgique : un outil à double tranchant*

En Belgique, les « caisses des morts » existent respectivement depuis 1983 dans le cas d'ASHUT, une association basée à Anvers et depuis 1994 dans le cas de Feddé Jokkeré Endam (à parti d'ici FJE), basée à Bruxelles. ASHUT sont les initiales « d'Association Humanitaire » tandis que FJE signifie en peul « aider son prochain ».

Souleymane raconte comment ASHUT est née dans un contexte où les « quêtes » étaient difficiles, tout comme la gestion rituelle islamique, « *ça mettait environ un mois pour collecter les sous, il n'y avait pas de pompes funèbres musulmanes, c'était juste des pompes funèbres belges qui ne pouvaient pas trop attendre [que les corps soient rapatriés] nous sommes la première association sénégalaise à rapatrier les corps* » (13/07/21, en ligne). Cependant, il explique que les

débuts étaient difficiles, des 35 membres fondateurs, beaucoup ont rapidement « démissionné », ne payant pas leurs cotisations. Seuls onze membres sont alors restés. Un dizaine d'années après ASHUT, FJE est née dans un contexte où beaucoup de migrants sénégalais (mais aussi mauritaniens) de la région « du fleuve » étaient en situation « irrégulière », pratiquaient des activités de commerce ambulants, et étaient sujets à de fréquentes arrestations par la police, dans un climat marqué par le racisme. Aliou explique ainsi : « *ce n'était pas l'Europe de Schengen, c'était difficile, le racisme, le contrôle, la méfiance, beaucoup de choses et c'est parti à la base de jukkere-endam qui signifie déjà en peul la solidarité* » (24/05/21, Namur). Aliou raconte de la sorte comment est née FJE, depuis quelques maisons bruxelloises où vivaient les peuls réunis en petites communautés d'habitats organisées par des principes de solidarité. Adama explique, lui, qu'il y avait « *un problème de situation administrative* », les migrants peuls ne pouvant pas accéder à des assurances bancaires, étant alors sans papiers : « *on s'est dit, pourquoi ne pas faire quelque chose ?* » (07/06/19, Bruxelles). Il poursuit, « *avant on n'était pas nombreux, mais maintenant, au fur et à mesure que les gens viennent, arrivent, l'association se régularise et maintenant on a aussi une manière de fonctionner* » (idem). En 2020, l'association comptait 1575 membres. FJE regroupe principalement des adhérents peuls, sénégalais et mauritaniens originaires « du fleuve ». ASHUT, quant à elle, comptait en 2020 590 membres et regroupe principalement des migrants sénégalais mais aussi mauritaniens, guinéens, maliens et gambiens.

De collectifs regroupant quelques dizaines d'individus, les « caisses des morts » en Belgique sont donc devenues aujourd'hui des structures de référence et ont dû se « régulariser » et développer une certaine « manière de fonctionner » pour gérer l'adhésion, les cotisations et les RC de plusieurs centaines de membres. Le fonds fonctionne comme une assurance collective individuelle ou familiale, couvrant le(s) conjoint(s) et l'(es) enfant(s)⁵⁶, où les adhérents cotisent entre 40 et 60 euros par an. Lorsqu'un des membres de la « caisse » décède, l'ensemble des frais liés à son rapatriement est couvert par l'association. Il s'agit d'un système de solidarité fondé sur l'obligation de cotiser, contrairement aux « quêtes » effectuées sur une base volontaire pour les personnes qui ne sont pas membres du fonds. L'assemblée générale (AG) annuelle de ces

⁵⁶ En cas de décès, les enfants en bas-âge (en particulier de 0 à 2 ans) ne sont en général pas rapatriés dans le pays d'origine mais enterrés dans le pays de résidence. Certaines « caisses » interviennent alors dans la prise en charge partielle des frais d'enterrement.

associations constitue le temps fort de leur *modus operandi*, jour où la présence des membres est vivement sollicitée, voire obligatoire. J’assistai ainsi à Anvers en janvier 2020 à l’AG d’ASHUT.

J’arrive à l’adresse indiquée, dans une zone centrale de la ville. Je porte un sac lourd, chargé de boubous et de parfums à l’odeur marquée, ramenés du Sénégal pour Mouhamed, un membre de l’association. Une femme, Fatima, attend aussi à mes côtés, m’abordant en néerlandais. J’entre dans une grande salle logée dans un espace culturel. Au fond, un bar, et devant, une scène équipée de matériel de son et projection et des rangées de chaises. Je m’assieds et discute avec Fatima. Elle est mauritanienne, « du fleuve », et membre de l’association depuis dix ans. Depuis sa séparation d’avec son mari il y a deux ans, elle assiste aux réunions d’ASHUT. Les membres arrivent au fur et à mesure, se saluant, signant la feuille de présence auprès du trésorier. Au total, je compte environ nonante participants, dont quinze femmes et quelques enfants en bas âge. Le président de l’association prend la parole, en français, présentant d’abord l’état des comptes, qui se chiffre à 159 000 euros, et les frais dépensés durant l’année, soit 9000 euros pour les rapatriements. Il donne cependant l’exemple d’un décès n’ayant pas pu être couvert car le défunt était en retard de paiement depuis dix mois, sans avoir prévenu au préalable le collectif, ce qui lui vaut une vive critique de la part d’un des membres. Le président répond : *« L’association n’aide que ses membres [...] on est en Europe, pas en Afrique, il est toujours possible ici de fournir des preuves [...] de ressources insuffisantes pour payer les cotisations. Dans ce cas, alors les cotisations sont suspendues, et transformées en arriérés jusqu’à possibilité de paiement. Le règlement, c’est un bâton de berger, l’association ne fait pas d’arrangements, de copinage ou d’amitiés qui posent problèmes. J’ai vu ça dans d’autres associations qui ne tiennent que deux ou trois ans »*. Le président insiste ensuite sur le fait que son mandat est terminé, il est président depuis 1983, à l’époque il avait 23 ans. Aujourd’hui, il attend sa retraite, avec le projet de repartir vivre au Sénégal dans le Fouta. Il insiste : *« Le décès, ça arrivera, dieu est là, un jour ou l’autre... [ça arrivera] [...] chaque chose a une fin. On cherche des gens de bonnes volonté... se sacrifier pour les autres, donner son temps pour les autres »*. Suggérant que la responsabilité peut aussi incomber à une femme, il donne l’exemple de Fatima, qui prend ensuite la parole, soulignant que *« ça fait peur »* d’être président.

(Notes de terrain, 19/01/2020, Anvers)



Assemblée générale d'ASHUT. Les membres de l'association font acte de présence et mettent à jour leurs cotisations face au « bureau ». Photographie prise par l'auteur, janvier 2020, Anvers.

Un rapatriement de dépouilles pour le Sénégal coûte environ 4 000 euros depuis la Belgique, incluant les frais de pompes funèbres : comprenant la toilette et les soins mortuaires (la thanatopraxie) et le cercueil. Le billet d'un accompagnant (membre de l'association ou de la famille), et les frais de déplacement de l'aéroport d'arrivée (principalement, de Diass) jusqu'au lieu d'enterrement, ainsi que les frais de cérémonies des funérailles sont autant de dépenses qui viennent également s'ajouter. Il s'agit donc de montants élevés qui demandent une gestion de nombreux dossiers, et font souvent l'objet de remises en question par certains membres. Pour ce faire, les associations établies ont vite compris l'intérêt de se doter de l'outil ASBL comme parapluie juridique et support financier, développant un règlement intérieur avec un régime structuré de cotisations, droits et devoirs de l'association et de ses membres. Se doter d'une personnalité juridique est donc une expression de l'adoption de codes institutionnels du pays de résidence et un moyen de distinction, voire même, selon Karim, de prestige.

« Les gens ont compris, et c'est assez belge, comme démarche : l'institution ou l'outil ASBL, ils veulent tous leur ASBL [rires]. Ça a multiplié le nombre d'associations [...] C'est lié à leur intégration de plus en plus forte dans le contexte belge, ils adoptent certains réflexes belges, mais c'est aussi lié au prestige que les contextes locaux pouvaient y conférer, le fait d'avoir une structure officiellement connue par l'État. » (Karim, 15/03/19, Bruxelles)

L'enregistrement d'une ASBL avec un statut légal en Belgique est une pratique qui a un impact non seulement local mais aussi dans le pays d'origine où, selon Karim, très peu d'associations bénéficient d'une reconnaissance institutionnelle. L'inscription comme ASBL permet de mettre en valeur un processus d'insertion dans la société civile belge, l'accès aux subventions publiques, tout en rassemblant une forme de capital symbolique transnational (Martiniello & Bousetta 2008). L'ASBL renforce l'autorité transnationale de ses membres, non seulement dans le pays de résidence, mais aussi dans le pays d'origine. L'éthique thanatique qui lie les émigrés et ceux qui sont restés dans les zones rurales est la pierre angulaire de la formation des associations de RC. Cependant, cette éthique a évolué au fil du temps et en contexte migratoire. Avec la formalisation légale des fonds associatifs, ces derniers se sont adaptés au contexte occidental et urbain en acquérant le statut d'ASBL, et spécialisant leur champ d'activités autour de la gestion du rapatriement des corps. Le contexte migratoire a donc transformé à la fois le mode d'organisation des migrants et la base éthique sur laquelle il repose. Durant l'AG d'Anvers, le président d'ASHUT insiste en effet sur la norme administrative à adopter, consistant à remplir ses devoirs envers l'association, à passer par une planification des cotisations et le cas échéant, l'émission d'avis motivés d'impossibilité de paiement. Il met en avant l'importance de l'orthodoxie du respect du règlement intérieur de l'association « *comme bâton de berger* » permettant la pérennité du collectif par le maintien de son éthique thanatique, à la différence d'associations éphémères fonctionnant sur le « *copinage* » (Souleymane, 13/07/21, en ligne).

Adama, ainsi que l'homme ayant déploré, durant l'AG, le refus de prise en charge de la personne en défaut de cotisation, remarque qu'une certaine flexibilité doit néanmoins être prise en compte dans les associations pour se différencier de la logique assurantielle privée : « *ce n'est pas comme les assurances qui sont strictes. C'est une association d'entraide, donc si on dit entraide, il y aura obligatoirement une certaine flexibilité* » (09/07/19, Bruxelles). Adama remarque ainsi que parfois il faut « *fermer un peu les yeux pour ne pas faire le flic* », mais il avertit aussi que

« *fermer les yeux* » (idem) sur un cas expose l'association à une remise en question de l'orthodoxie et donc de l'autorité morale du collectif envers ses membres.

Porter la responsabilité morale et légale de la gestion d'une association de RC, avec ses fonds conséquents et ses enjeux pour les endeuillés, en assumant le rôle de président, secrétaire ou trésorier est un outil à double tranchant.

D'une part, ces rôles sont porteurs d'un capital symbolique, constitutif de liens à nature associative, économique et politique. La maîtrise de la langue du pays de résidence et de ses codes institutionnels, couplée d'une connaissance des codes consulaires, constitue le savoir-faire associatif des présidents d'associations, souvent impliqués également dans la gestion de plusieurs ASBL à la fois. Il est utile ici de s'appuyer sur la notion de « contrôle des connaissances » (*knowledge control*) utilisée dans le contexte mélanésien, par Lindstrom (1984) et sur la base du travail de Shalins (1963). Dans cette perspective, le savoir de certains individus -les « grand-hommes » (*Big-Men*) en termes de Shalins (1963) - est un moyen de « contrôle de légitimation de la définition et de l'explication » (Lindstrom, 1984, 304, notre traduction). Le « contrôle des connaissances » de la diaspora, du pays d'origine et du pays d'immigration est ainsi converti en ressource politique et morale par les représentants d'associations d'immigrés qui cumulent souvent plusieurs rôles dans différentes associations et s'engagent en politique via les représentations transnationales des partis politiques.

D'autre part, comme toute carrière institutionnelle, ce rôle est potentiellement critiquable et condamnable par les membres de la communauté associative. Adama explique ainsi la réticence qu'avait l'un des représentants d'une des associations envers mon ethnographie et ma participation au groupe WhatsApp de l'association.

A : « [...] *il est un peu réticent parce qu'on lui tape toujours sur les doigts* ».

F : Pourquoi ?

A : « *Parce qu'il est responsable, et que des fois il fait des choses que les gens n'apprécient pas, alors il est un peu réticent pour ne pas prendre des décisions, comme ça, pour ne pas que les gens lui crachent au visage après [...] c'est la peur de prendre sa responsabilité comme je t'ai dit, il y a des gens qui sont là, prêts à se jeter sur lui.* » (09/07/19, Bruxelles)

Ces raisons expliquent ainsi la difficulté d'ASHUT à changer de président. Souleymane me raconte par téléphone depuis le Sénégal, entrecoupé par des cris de moutons qui se battent, qu'il regrette la difficulté de trouver un remplaçant. « *Là je suis au Fouta, le matin à 6h, quand j'ai fini de prier je prends ma tablette, je fais des pistages, ceux qui ont payé, ceux qui n'ont pas payé [...] si je meure demain ça deviendra quoi cette association, comment ça va fonctionner ?* » (13/07/21, en ligne). Dans le cas d'ASHUT, la crainte de faire défaut à la morale associative en assumant le rôle de président pose ainsi un questionnement sur la pérennité de l'association.

ASHUT a, en fait, beaucoup évolué depuis sa création en 1983 en termes d'organisation interne et de moyens financiers et légaux. À l'origine, la majorité des membres étaient peuls et réticents quant à l'inclusion des wolofs, puis l'association s'est au fur et à mesure diversifiée, regroupant plusieurs ethnies et nationalités. Dans les années 1990, s'est posée la question d'étendre le spectre de l'association à une échelle translocale pour unir différentes villes en Belgique, et même aux Pays-Bas. À cette époque, il n'y avait, en effet, pas d'association de RC aux Pays-Bas, « *les hollandais étaient emmerdés* » raconte Souleymane (idem) pour parler des migrants sénégalais résidant aux Pays-Bas et voulant alors rejoindre ASHUT. Le projet d'une fédération s'est ainsi présenté entre « *gantois, hollandais, anversoïis et bruxellois* ». Cependant, les « *bruxellois* » étaient réticents, se voyant comme les plus nombreux et se considérant « perdants » en se joignant au projet, qui fut donc annulé. FJE est née peu après, en 1994, unissant « *bruxellois* » et « *gantois* », une « *antenne* » de l'association étant en effet présente à Gand.

Ce premier projet translocal et à portée transnationale, mené par ASHUT, témoigne donc d'une certaine volonté du tissu associatif sénégalais de fédérer la gestion du RC entre différentes villes⁵⁷ belges et néerlandaises, mais aussi de la complexité ethnique, démographique et géographique d'un tel projet. Avant que la résidence dans le pays où se situe l'association ne soit devenue un facteur exclusif d'appartenance, certains membres résidaient ainsi en Italie ou au Canada, mais avaient rejoint l'association par lien de parenté avec des migrants sénégalais en Belgique. Si la tentative de

⁵⁷ Anvers constitue le centre historique de la présence sénégalaise en Belgique et par conséquent, un espace de référence dans le champ associatif sénégalais en Belgique, mais aussi aux Pays-Bas et au Luxembourg, tel que le projet de constitution d'une Fédération des *daahiras* du Benelux en témoigne. Régulièrement, des événements religieux, mais aussi économiques, y sont organisés et attirent le réseau associatif sénégalais venu, non seulement des autres villes belges, mais aussi des Pays-Bas, voire du Luxembourg. Il faut noter également que la population sénégalaise au Luxembourg est dépendante de l'ambassade à Bruxelles pour la juridiction consulaire Belgique-Luxembourg.

créer une association de RC à portée fédératrice a échoué dans les années 1990, certaines nouvelles associations ont entre-temps émergé à Bruxelles et à Barcelone, voulant dépasser la gestion du RC par le biais de l'autorité ethnique et villageoise.

2.2. Les associations émergentes à portée fédératrice : dépasser l'autorité morale ethnique et villageoise

Il existe donc, on l'a vu, deux associations « établies » de RC en Belgique. Outre ASHUT et FJE, une autre association, basée à Bruxelles et née en 2009, souhaite dépasser l'autorité thanatique basée sur l'appartenance ethnique ou villageoise : Diappo Ak Diappalante (à partir d'ici DAD, qui veut dire en wolof « la main dans la main »). Celle-ci fut fondée à l'initiative des membres d'ASSB SENEBEL, (l'association des Sénégalais et Sympathisants de Belgique, à partir d'ici ASBB). S'il existe en Belgique et au total, trois structures associatives à priori semblables, tenues par des migrants sénégalais pour le RC, leur différence, d'après Adama, tient dans le fait que la gestion de l'autorité morale passe par l'identification villageoise, régionale ou ethnique :

« C'est beaucoup plus facile culturellement parlant. Si on est dans la société peul, on a tendance à se comprendre beaucoup plus facilement, et puis ce n'est pas la même mentalité. Pas la même culture, pas les mêmes principes. Que les wolofs, ils ont leurs manières de faire, ils ont leur culture à eux. » (Bruxelles, 07/06/19).

Il s'agit donc selon lui d'une question culturelle, mais aussi d'une manière de « contrôler » parmi la communauté peul les informations « *qui tombent du ciel* » lorsqu'il y a un décès. L'identification est, dans le cas des migrants peuls, ethnique avant d'être nationale : « *on ne sait même pas qui est sénégalais et qui ne l'est pas* » remarque Adama (idem). Par contre, entre wolofs et peuls, Karim souligne que « *ce sont des franges qui ne se mélangent pas* » (15/03/19, Bruxelles), mettant en évidence le rôle de l'ethnicité dans la compétition pour l'autorité morale autour de la gestion de la mort. Voulant dépasser ces divisions ethniques, mais aussi les particularités religieuses, Ahmed, distingue de cette manière le projet fédérateur de DAD :

« Nous, on avance avec les Sénégalais avec un grand S. Nous, dans nos bureaux, aussi bien dans Diappo que dans SENEBEL, il y a autant de musulmans que de chrétiens, il y a de tout, on ne fait

pas attention à ça [...] il y a des associations qui sont carrément peuls, des associations de chrétiens sénégalais de Belgique, les daahiras, tout ça c'est des connotations soit religieuses, ethniques, géographiques, ça existera toujours mais SENEBEL fédère toutes ces associations-là, c'est l'avantage de SENEBEL. » (Bruxelles, 11/08/2019)

La raison d'être de DAD tire, en fait, son origine des limites des « quêtes », lorsque quatre cas de décès se produisirent durant un même mois. « *Ça suffit* » raconte Ahmed (idem) qui se rendit, avec un groupe d'amis proche, auprès de FJE pour rejoindre l'association. La rencontre résulta en un malentendu sur les conditions d'entrée dans l'association, FJE fonctionnant sur la base d'arriérés à payer pour rejoindre le collectif depuis la présence en Belgique du nouvel adhérent. Ahmed et ses amis étaient en désaccord avec ces conditions, « *ils n'ont pas la même philosophie de la solidarité* » indique-t-il, et décidèrent de créer par conséquent leur propre structure, avec une compréhension différente de la solidarité : « *Diappo, c'est vraiment la solidarité suprême* » (idem). DAD comptait en 2019 une centaine de membres, avec des contributions mensuelles de l'ordre de cinq euros, et 50 000 euros de fonds. L'association est basée à Bruxelles, où elle tient annuellement son assemblée générale. Elle fonctionne également au niveau translocal avec des représentants par province, principalement en Wallonie (Liège, Verviers, Namur et Ottignies).

En plus de la question ethnique, l'appartenance à une zone rurale ou urbaine joue aussi un rôle dans la gestion de l'autorité morale autour du RC et de ses différentes compréhensions. Une nouvelle association de RC, And Taxawu Mbolo (en wolof, Unité et Solidarité, et à partir d'ici ATM) est née en 2016 à Barcelone. Un des membres met en évidence la méfiance qu'ont « *les villageois* » envers « *les citadins* » en contexte de migration :

« [c'est] un problème ethnique, villageois, parce que les gens, des fois, ils n'ont pas trop confiance en des gens qu'ils ne connaissent pas, ou des gens qui sont venus de la capitale, moi par exemple je suis de Dakar. Les gens ont plus confiance dans les gens de leur village, de leur ethnie, moi ils me voient comme un citadin. » (Mustafa, 08/09/21, Barcelone)

ATM est une association de RC née de la volonté de formaliser les « quêtes » depuis le réseau « *interdaahiras* » (unissant les *daahiras* mouride, tijane, qhadir et layène de Barcelone). « *Nous avons vu que c'était quelque chose d'informel, parce que les gens allaient aux daahiras pour*

demander de l'aide [...] les gens vont à la daahira et ils donnent deux euros, cinq euros. » (Mustafa, 08/09/21, Barcelone). Cette association, nouvelle dans le champ associatif sénégalais en Catalogne, établit initialement par des migrants peuls, a néanmoins eu du mal à trouver sa place, ceci, selon Mustafa, à cause de la question « identitaire » :

« Tu vois que les associations identitaires sont plus fortes. Il y a une association de rapatriement, de peuls, ils ont 100 000 euros dans leur caisse. Et eux, ils cotisent régulièrement et ils sont tous de la même ethnie, et nous qui sommes d'un peu partout, de la diaspora, on te demande 20 euros par an et on a toutes les peines du monde à rassembler. » (Mustafa, 08/09/21, Barcelone).

Tout comme DAD, ATM est née d'une volonté fédératrice dépassant la question ethnique et religieuse. ATM compte ainsi aujourd'hui tant des membres issus des quatre confréries soufies, que des catholiques. Étant des structures plus récentes que les associations de RC « établies » et faisant face à la difficulté de réunir les cotisations, ATM et DAD critiquent les structures établies gérant des fonds de plusieurs centaines de milliers d'euros qui s'accumulent et dépassent les frais nécessaires au RC. « *Après il y a des conflits avec cet argent* » remarque Mustafa (idem) qui a instauré un système de plafond maximum de fonds géré par ATM. Une fois ce plafond atteint, les cotisations sont suspendues pour éviter une accumulation disproportionnée de fonds.

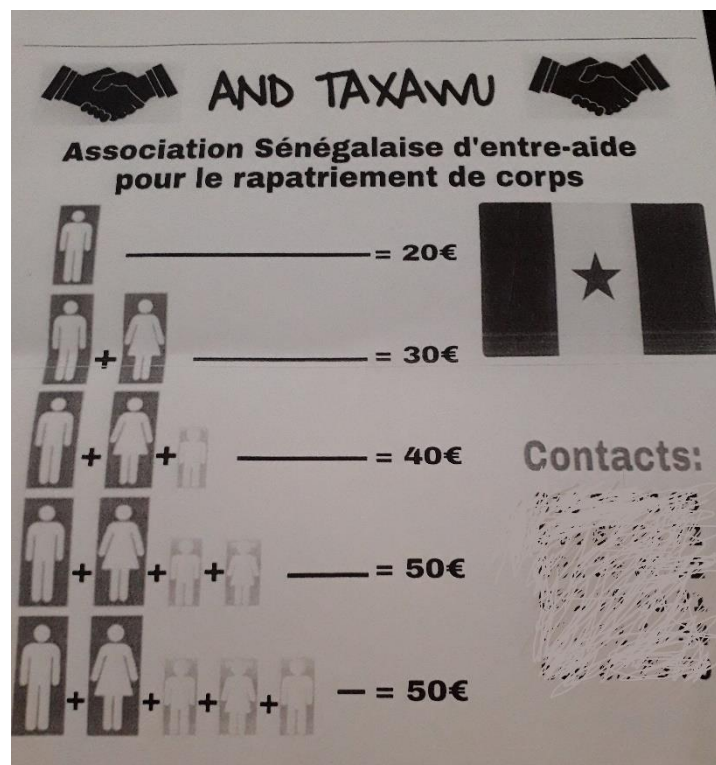
Utiliser les fonds de RC pour d'autres dépenses exceptionnelles ou structurées fait débat tant dans les structures « établies » de RC que dans les plus récentes. FJE envisage de participer à un partenariat immobilier pour créer un nouvel espace qui regrouperait les bureaux de l'ASBL, une mosquée et une salle des fêtes. ATM pense de son côté ouvrir un centre de cabines téléphoniques pour donner du travail et permettre la régularisation de certains membres, mais l'étendue du spectre d'action de l'association génère des désaccords. Remettre en question le spectre d'action des associations de RC, c'est en effet remettre en question les contours de l'économie morale de la mort en migration et la primauté du RC. C'est pourquoi ATM a instauré une caisse sociale supplémentaire, And Taxawu « social », gérée par quelques femmes, qui vont voir les membres de l'association rencontrant des difficultés économiques et administratives.

ATM comptait en 2021 250 membres et 11 000 euros de fonds. L'association octroie à ses adhérents des cartes de membre et l'accès à un compte personnel en ligne. Les cartes sont plastifiées, incluant les données personnelles de l'adhérent et sa photo, ainsi qu'un drapeau et un écusson du Sénégal. Certains membres vivent au Royaume-Uni ou en Suisse, s'acquittant de leurs

cotisations à distance. Le collectif possède une personnalité juridique et souhaite fonctionner sur une rotation bisannuelle du bureau de gestion, tout comme le fait déjà la *daahira* mouride de Barcelone. Cette pratique a pour but d'éviter que le bureau ne « *reste trop longtemps* » et soit parfois aux mains d'une seule et même personne :

« Je suis tout, secrétaire général, trésorier, porte-parole... j'ai demandé de faire une AG pour formaliser l'association, mais quand ça marche les gens ne veulent pas s'impliquer [...] il faut changer, ce n'est pas sûr d'avoir une seule personne qui contrôle tout... je peux faire ce que je veux ! » (Mustafa, 05/09/19, Barcelone)

Selon Mustafa, avoir confiance envers le président de l'association n'est pas suffisant. Il veut démocratiser l'organisation et alléger sa part de travail, comme dans le cas d'ASHUT qui peine à trouver un nouveau président. ATM fonctionne sur un régime de cotisation semblable aux autres associations de RC et a créé des prospectus informatifs pour attirer de nouveaux adhérents, indiquant les différents régimes de cotisation en vigueur selon le statut de célibataire ou la composition du ménage de l'adhérent.



Prospectus informatif d'ATM. Crédits, ATM, 2019.

Ces prospectus sont distribués par des représentants qui se rendent dans les maisons des migrants sénégalais à Barcelone, mais aussi durant les évènements religieux organisés par la *daahira* mouride. « *Chaque fois, ça surprend* » remarque Mustafa, « *on essaye de faire passer l'information par tous les moyens* » (05/09/19, Barcelone). Voulant aussi faire office de relai d'information entre le consulat du Sénégal à Madrid et ses membres, ATM est en demande de reconnaissance auprès des autorités consulaires. Finalement, le collectif souhaite rassembler les différentes associations de RC de Catalogne en s'appuyant sur la devise nationale sénégalaise « l'union fait la force », afin de forcer les entreprises de pompes funèbres à proposer un seul et même prix au lieu d'aller « *chercher le plus offrant* » (idem), critiquant de la sorte le caractère mercantile du secteur.

À la différence des associations de RC « établies » par des migrants peuls tant en Belgique qu'en Espagne, les nouvelles structures que sont DAD et ATM mobilisent le référent national sénégalais et ses symboles patriotiques pour fédérer la diaspora sénégalaise autour d'un système de gestion du RC dépassant l'origine ethnique, religieuse et géographique des adhérents. Ces nouvelles structures, initiées par des représentants issus de milieux urbains et wolof, remettent ainsi en question le fondement de l'autorité morale villageoise comme pierre angulaire de la gestion associative de la mort en migration. Elles se digitalisent et aspirent à la démocratisation de leur gestion. De cette façon, elles redéfinissent les termes de l'économie morale de la mort en migration. Elles rencontrent néanmoins certaines difficultés à trouver leur place dans le champ associatif sénégalais, encore méfiant envers un processus de réforme de la gestion du RC et de ses contours. C'est pourquoi, on le verra dans la sous-section 3.2 depuis le cas espagnol, ces nouvelles associations négocient avec le réseau associatif existant et les acteurs généralement délégitimés par la diaspora sénégalaise dans la gestion de la mort : l'État et le secteur marchand. La perspective de l'économie morale appliquée au *diasporas policies* et à l'entrepreneuriat permet dans la section suivante de déceler comment l'État et le marché s'adaptent également à l'évolution de la migration sénégalaise et au phénomène du RC, tout en conservant leurs intérêts électoraux et économiques.

3. D'une « sensibilité » consulaire vers un service privé

3.1. La « caisse de secours et assistance » du MAESE

3.1.1. « *Rapatrier ou ne pas rapatrier, that is the question* »

Dans un contexte où le poids économique de la diaspora sénégalaise représente plus de 9% du PIB du pays d'origine, les autorités sénégalaises ont développé une attention particulière envers celle-ci, malgré sa part relativement faible dans la population totale (Lafleur et Vintila, 2020, c). Il faut, par conséquent, d'abord examiner le rôle exercé par l'État sénégalais envers sa diaspora afin de comprendre comment celui-ci se comporte face à la mort de ses émigrés.

Bien que l'on recense l'existence de politiques d'assistance aux ressortissants à l'étranger (*diaspora policies*) dès l'année 1979 (notamment, par la mise en place au consulat général en France d'un Service de Gestion des Étudiants Sénégalais à l'Étranger), il faut attendre 1993 et la création du MAESE pour que ces politiques s'institutionnalisent réellement (Smith, 2020). Un décret émis en 2017 définit les attributions du Ministère. Celui-ci : « assiste, en cas de besoin, les Sénégalais à l'étranger, encourage et coordonne les initiatives visant à leur rassemblement. Il développe des mécanismes pour leur réintégration économique, sociale et culturelle ainsi que leur accès au logement et la promotion de leurs projets d'investissement. » (Smith, 2020, p. 291).

Parmi les différentes initiatives prises par les autorités sénégalaises envers leur diaspora, les principaux développements sont, d'abord en terme d'engagement politique : le vote externe (depuis 1992), l'instauration d'une institution consultative (Le Conseil Supérieur des Sénégalais de l'Étranger, depuis 1995), la création de quinze sièges pour les députés issus de la diaspora parmi l'Assemblée Nationale (depuis 2017) et le déploiement d'un large réseau consulaire dans 49 pays (23 en Afrique, 11 en Europe, 6 au Moyen-Orient, 6 en Asie et 3 en Amérique). En terme d'engagement économique, différentes directions ont été créées au sein du MAESE, telles que la Direction de la Promotion de l'Habitat des Sénégalais de l'Extérieur et la Direction de l'Appui à l'Investissement et aux Projets (depuis les années 2000), ainsi que le Fonds d'Appui à l'Investissement des Sénégalais de l'Extérieur (depuis 2008), facilitant l'accès et l'investissement de la diaspora dans des secteurs comme l'habitat au Sénégal. Selon Smith (2020, p. 298), on peut voir dans ces développements les deux priorités des autorités sénégalaises envers leur diaspora : la

représentation politique et l'attraction des ressources économiques de la diaspora. Quant à la protection sociale, l'auteur pose le constat suivant :

« Bien qu'elle soit définie comme un objectif politique légitime dans les documents politiques officiels, la protection sociale des Sénégalais de l'Extérieur accuse un retard considérable, surtout si on la compare aux progrès réalisés dans les deux domaines politiques susmentionnés. La raison principale est, bien sûr, l'état embryonnaire de la protection sociale au Sénégal dans de nombreuses branches, mais aussi l'absence d'une institution forte et spécifiquement dédiée à la protection sociale des émigrés. L'absence de protection de base et de politique active de l'État n'est que partiellement compensée par l'auto-assistance d'entraide et par une vie associative dynamique des Sénégalais de l'Extérieur (Dia 2007, 2010 ; Tandian et Coulibaly-Tandian, 2016 ; Hunter, 2018). » (Smith, 2020, p. 296-297, notre traduction).

Parmi les initiatives en termes de protection sociale transnationale, l'État sénégalais a contribué à l'implémentation de plusieurs Accords Bilatéraux de Sécurité Sociale avec les principaux pays où réside sa diaspora. Une attention particulière sera donnée à ces accords dans le Chapitre VI et à travers le cas des pensions de survie.

Comme observé dans le chapitre I, et contrairement au cas tunisien qui finance le rapatriement des dépouilles de tous ses ressortissants à l'étranger (Chaïb, 2000; de Heusch et al., 2022), l'État sénégalais n'a pas de politique formelle en la matière. Cependant, des pratiques discrétionnaires de soutien au rapatriement de dépouilles des SE existent et résultent d'une interprétation du devoir d'assistance des États envers leurs citoyens en détresse à l'étranger. À cet égard, Ousmane, un fonctionnaire du MAESE explique :

« [...] [ce] n'est pas de l'ordre de la loi, quelque chose couché sur marbre [...] ça consiste juste à respecter une procédure qui est là, qui est presque non écrite aux yeux de nos compatriotes, parce que ça coulait de source que de demander à l'État un soutien dès lors qu'on a des difficultés. Donc c'est de l'ordre normal de l'assistance consulaire. » (Ousmane, 19/01/21, Dakar)

La légitimité du soutien de l'État au rapatriement de dépouilles « *coule de source* » et s'inscrit donc dans l'ordre du sens commun, un ordre « *normal* » et « *naturel* », datant d'un temps diffus, difficile à identifier par les fonctionnaires :

« [...] C'était une situation qui était antérieure à mon arrivée dans l'administration des affaires étrangères, voir même à ma naissance, oui ! [...] c'est comme si c'était quelque chose qui a toujours été naturel, qui a toujours été ainsi [...]. » (idem)

Questionnant l'origine de la pratique, certains récits suggèrent cependant que le soutien de l'État au rapatriement de dépouilles daterait de la présidence d'Abdoulaye Wade (2000-2012), un temps donc récent. L'ancien président a d'ailleurs bénéficié d'un soutien clé des SE durant sa campagne : « *Sous Wade, les Sénégalais de l'extérieur ont pris une autre dimension dans le débat public.* » (idem). Bien que les SE soient représentés politiquement (par le biais du droit de vote à distance et de la création d'un Conseil Consultatif des Émigrés) et que la diaspora soit considérée symboliquement comme « la quinzième région » du pays, cette région « *n'a pas de cimetière !* » (Moussa, fonctionnaire du MAESE, Dakar, 06/12/19), l'émigré y serait rejeté à travers sa mort et « *digne* » du soutien « *win-win* » de l'État. « [...] *le minimum c'est que l'État doit leur rendre la pièce de la monnaie [...] c'est une question de dignité humaine pour nous parce qu'il faut que la relation elle soit du win-win [...].* » (Samba, fonctionnaire du MAESE, 03/12/19, Dakar)

À travers la « *caisse de secours et assistance* », les demandes multiples des SE en situation de « *précarité* » et « *d'indigence* » sont en effet traitées par l'administration et peuvent recevoir tant satisfaction que refus, la décision revenant aux hautes autorités du Ministère en accord avec les « *lignes budgétaires* ». C'est pourquoi Ousmane reste perplexe en se réappropriant la célèbre phrase shakespearienne : « [...] *Rapatrier ou ne pas rapatrier, pour résumer : that's the question. Pourquoi, et qui, et comment ?* » (19/01/21 Dakar). Bien que le traitement des demandes de soutien au rapatriement de dépouilles soit à la discrétion des autorités, une procédure interne est menée, « *sur la base de critères objectifs* » (Cheikh, fonctionnaire du MAESE, 17/03/20, Dakar) tels que la situation économique de la personne défunte et de sa famille, et surtout le caractère « *sensible* » de sa mort. En effet, une « *typologie de décès* » (Moussa, 06/12/19, Dakar) guide le traitement des demandes : sont favorisés les décès suite à un assassinat, les accidents, ou les décès d'étudiants. En cas de meurtre : « [...] *c'est difficile, la presse en parle, les associations en parlent, et là on se dit quand même que c'est quand même un meurtre, donc l'État doit systématiquement faire quelque chose.* » (Samba, 03/12/19, Dakar). Le soutien de l'État d'origine en cas de très mauvaise mort en migration, suscitée par la violence d'un assassinat ou d'un accident, apparaît de la sorte comme

non questionnable aux yeux des fonctionnaires. Le chapitre suivant (IV) se penchera en détail sur quatre cas de *très* mauvaises morts, violentes. Pour Cheikh, « *ce sont des situations assez pénibles pour l'État, et vraiment pour soutenir les familles on fait un geste.* » (17/03/21, Dakar). Ce « geste » peut aussi être fait indépendamment du traitement ministériel, par le président lui-même, lors de ses déplacements à l'étranger, ou par la première dame, via sa fondation.

Face à la question « *rapatrier ou ne pas rapatrier* », Ousmane remarque que les critères de sélection des demandes de soutien au RC courent le risque d'engendrer un rejet des autorités, qui préfèrent maintenir leurs intérêts politiques :

« On sera là, à voir, à ergoter sur de petits critères, au moment où la famille du défunt est en train de souffrir, ne peut même pas faire son deuil. Et qu'est-ce que ça amène ? [...], quelqu'un va se fendre d'un discours ou bien d'un texte sur les réseaux sociaux contre le ministère des Affaires étrangères, ou bien contre tel ministre, imaginez ce que ça fait [...] on est géré par des politiques, ils ont tendance à ne pas trop ébruiter cette affaire. » (19/02/2021, Dakar)

Pour éviter de voir sa légitimité auprès des SE remise en question, l'État fournit donc à « *ses enfants* », en temps « *sensible* » et « *émotif* » de deuil, un soutien d'ordre matériel et symbolique, souhaitant leur montrer qu'il ne les « *abandonne pas* » (Diarra, fonctionnaire consulaire, 17/07/2020, Bruxelles) face au risque de la mauvaise mort en Europe.

3.1.2. « *On préfère rapatrier les cerveaux...* »

Toutefois, en raison des contraintes budgétaires et du souhait grandissant des autorités sénégalaises d'orienter ses *diaspora policies* au service de l'économie nationale, les participants évoquent un désir de désengagement de l'État dans le domaine des rapatriements. « *On ne peut pas rapatrier tous les corps et nous on préfère plus rapatrier les cerveaux que rapatrier les corps.* » (Cheick, 17/03/2020, Dakar)

Face au souhait des autorités d'inscrire leur diaspora dans un discours sur la circulation des compétences, la pratique du soutien au RC apparaît aux yeux des autorités comme insoutenable économiquement. Selon Samba, l'alternative envisagée est donc d'inciter les SE à souscrire une assurance privée avec des tarifs avantageux, au sein d'un « *package consulaire* » qui passerait par

l'inscription sur les listes consulaires (non obligatoire jusqu'ici) et inclurait l'assurance rapatriement, des avantages sur les investissements au Sénégal et la couverture maladie de la famille au pays d'origine. Moussa explique à son tour le projet :

« [...] la stratégie c'est de leur dire, on propose une assurance, « pack », pas seulement l'assurance rapatriement de corps, non, ils ne vont pas prendre [...]. Ils pensent que c'est Dieu qui tue donc le fait de prévoir votre mort, c'est vraiment défier le tout puissant quoi ! [rires] » (Moussa, 06/12/19, Dakar)

Cette nouvelle « stratégie » de l'État « pousserait » selon Samba (03/12/21, Dakar) les SE à s'enregistrer sur les listes consulaires et à voter, dans un contexte où les voix de la diaspora sont courtisées par les partis politiques sénégalais (Smith, 2015) et où l'État veut quantifier sa population à l'étranger : *« [...] il faut les compter [...] c'est quand même des gens qui doivent donner leur avis sur la marche du pays, et c'est pour ça aussi qu'on doit les sensibiliser à venir s'enregistrer. » (Samba, 03/12/21, Dakar)*

La « sensibilité » et l'engagement de l'État sénégalais envers le RC sont donc discrétionnaires, non pérennes et guidés par des motifs politiques et électoraux. Depuis la logique de l'entrepreneuriat « win-win », l'État souhaite mobiliser les assurances rapatriements et autres « bénéfices consulaires⁵⁸ » pour inciter les SE à garder un lien avec les autorités consulaires, tout en prenant garde d'assurer sa légitimité. Cette légitimité semble, en effet, être remise en question en cas de morts violentes de SE. Nous verrons ainsi dans le chapitre IV et à travers différents cas emblématiques, dont celui des victimes de la Covid-19, comment l'État a dû redéfinir son engagement discrétionnaire envers le rapatriement des corps des SE.

⁵⁸ Il s'agirait de l'aide médicale, de la protection consulaire (par exemple en cas accident), de l'exemption de droits de douane lors d'un déménagement au Sénégal, et du droit d'accès à des plans de financement pour des investissements.

3.2. L'éthique thanatique, une source de profit : pompes funèbres et assurances

On l'a vu, le rapatriement des corps charrie des enjeux moraux, mais aussi économiques, cette pratique s'avérant très couteuse. Les estimations formulées par les participants à la recherche jusqu'en 2021 oscillent entre 3.000 et 5.000 euros en fonction d'un départ depuis la Belgique ou l'Espagne, et s'il s'agit d'un rapatriement par vol direct ou bien, pour les tarifs les moins chers, avec escale⁵⁹. Une fois la difficulté surmontée de trouver les moyens suffisants, grâce aux différentes infrastructures de PST décrites jusqu'ici (« quêtes », « caisses des morts », soutien consulaire, ou bien la combinaison de ces trois ressources), c'est toujours une compagnie de pompes funèbres qui va s'occuper de la manipulation et du transport du corps via le fret aérien.

En Europe, le marché du RC d'individus de confession musulmane est principalement couvert par des pompes funèbres islamiques, garantissant à leurs clients le respect des prescriptions islamiques en matière de prière et de lavage mortuaire, constitutifs d'une éthique thanatique islamique. Ce sont ainsi ces compagnies qui sont privilégiées et gagnent la confiance des migrants. Elles ont en effet la légitimité d'assurer, dans la mesure des réglementations funéraires en vigueur en terre « non islamique » (*Dar al-Kufr*), la préparation de la bonne mort du défunt, que ce soit par l'inhumation dans un carré musulman, ou par le RC dans le pays d'origine. En Belgique, plusieurs compagnies de pompes funèbres se sont constituées en tant qu'acteurs de référence, à l'initiative de Belges d'origine turque ou marocaine, ces derniers étant souvent qualifiés comme « marocains » par les participants à la recherche. Alors que les mosquées, fréquentées pour beaucoup par des « marocains », sont en général désertées par les migrants sénégalais en Belgique (s'y sentant souvent à l'écart et préférant l'espace religieux de la *daahira*), la gestion de la prière mortuaire est souvent confiée à un imam « marocain », tout comme la manipulation du corps et son rapatriement sont également confiés aux pompes funèbres « marocaines ». Dans ce contexte, l'éthique thanatique islamique prévaut alors sur la gestion traditionnelle de la manipulation du corps basée sur l'appartenance villageoise. Il existe néanmoins de nombreuses pompes funèbres, gérées par des Belges et ne s'affichant pas comme « islamiques », qui offrent des services de rapatriement respectant l'éthique thanatique islamique et ses prescriptions rituelles en matière de traitement de la dépouille d'un musulman. C'est par exemple le cas d'une société de pompes funèbres, dont la

⁵⁹ Souvent, à Casablanca ou Istanbul, option généralement vue comme indésirable par crainte des retards de vols et de « perdre le mort » au cours d'un trajet trop long.

légitimité est assise par l'autorité consulaire tunisienne à Bruxelles pour la gestion du RC de ses ressortissants (de Heusch et al. 2022). Dans ce cas, on peut aussi voir un indice de la façon dont l'économie morale de la mort en migration est redéfinie par le marché concurrentiel des pompes funèbres, l'État d'origine se positionnant comme médiateur entre sa diaspora et le secteur marchand.

La filière marchande que représente le RC est donc concurrencée par différents entrepreneurs, certains gagnant leur légitimité par une identification religieuse ou nationale. L'étude de cette facette du sujet, qui m'a été très difficile d'accès, tel que décrit dans le chapitre II, ne fera donc pas ici l'objet d'une attention plus approfondie. Cependant, les observations résultant des conversations avec les participants à la recherche et du travail mené par ma collègue Carole Wenger permettent une certaine cartographie, depuis la Belgique, de la mobilisation de l'éthique thanatique religieuse à des fins commerciales. Il existe en effet, comme souligné par Lestage (2012b), toute une « chaîne entrepreneuriale » de la mort en migration. À ce sujet, et concernant le rôle des pompes funèbres en Europe autour du RC, il faut voir les travaux de Balkan & Masarwa (2022) examinant le cas des musulmans en France et en Allemagne. Dans le cas des assurances en Catalogne, voir le travail de Solé Arraràs (2015). Il est par contre important de se pencher maintenant sur l'émergence et le rôle de nouvelles figures de courtiers en assurance, mobilisant différentes infrastructures de PST et redéfinissant les contours de la commercialisation de l'éthique thanatique, aspect peu développé par les travaux précédents. On verra également dans le chapitre V et depuis le point de vue du secteur marchand les enjeux techniques, légaux et éthiques du départ d'un corps depuis l'Europe jusqu'à son arrivée au Sénégal.

3.2.1. « Prévoir » : des courtiers mobilisant différentes infrastructures de PST

Tel qu'on la vu au début de ce chapitre, la migration sénégalaise s'est accrue et diversifiée au cours du temps, se caractérisant par une longue histoire migratoire en Europe, et des adaptations conséquentes dans la gestion de la mort. Comme évoqué, la gestion du RC via des assurances privées est une pratique à laquelle les migrants sénégalais en Europe sont en général défavorables. Cependant, certaines banques sénégalaises, ainsi que des courtiers sénégalais en France et en Espagne, ont développé de nouveaux produits couvrant le RC, et ciblant les migrants sénégalais mais aussi maghrébins. Ces entrepreneurs, d'origine sénégalaise, généralement de nationalité

française ou espagnole, ont ainsi accumulé au cours de leur parcours migratoire un important capital social et économique qui leur permet de faire le lien entre secteur marchand, administrations publiques du pays de résidence et du pays d'origine, familles de migrants et réseau associatif. Ils mobilisent ainsi différentes infrastructures de PST pour offrir leur produit. Leurs initiatives commerciales représentent ainsi des exemples clés de comment des idées et croyances dominantes des pays de résidence, basées notamment sur le profit, remettent en question les pratiques et croyances traditionnelles en matière de gestion de la mort en migration.

Une de ces initiatives, « Fagandiku » (en français, « prévenir »), a été récemment lancée en Andalousie par le biais d'une compagnie d'assurance espagnole. « Fagandiku » propose une assurance RC à des prix très compétitifs et avec des règles inclusives : il n'y a pas de barème de cotisation lié à l'âge, et même les migrants « sans-papiers » peuvent y souscrire en présentant leur passeport. Abdoulaye, le courtier, explique la raison d'être de son produit comme suit : « *Prévenir, pourquoi ? Sinon, il faut passer un appel via les réseaux sociaux... Combien de temps allons-nous attendre ?* » (pour que l'argent soit récolté) (30/08/21, Grenade). Il souligne de cette façon les avantages de la « prévention » par rapport à l'incertitude des « quêtes ».

Une autre initiative marchande est celle d'Elisabeth, gérante d'une compagnie d'assurance et de deux compagnies de pompes funèbres, l'une en France, l'autre au Royaume-Uni. Je la rencontre dans un hôtel cinq étoiles à Dakar, où elle me donne rendez-vous dans un cadre luxueux. Elle m'avertit des limites de « l'auto-assurance » : « *ils pensent qu'étant regroupés en communauté ils peuvent gérer, étant habitués culturellement à l'entraide... ça va loin* » dit-elle en référence au système des quêtes. Elle critique ce type d'organisation qu'elle voit de l'ordre du « bricolage » : « *ce n'est pas carré, il faut un minimum d'organisation* ». Elle insiste sur l'importance de « casser » cette gestion communautaire pour privilégier le système d'assurance :

« Quand on vit en France, l'assurance est quelque chose de sérieux. Le souci c'est qu'ils sont trop dans la communauté, habitués à leur manière de faire... comment casser ça ? L'assurance c'est dans la modernité, il faut passer le cap, faire confiance, passer à la modernité, être indépendant... Mais ils n'acceptent pas d'externaliser le rapatriement, ils ont du mal à comprendre. » (Elisabeth, 21/01/21, Dakar)

Dans un discours d'ordre néolibéral, Elisabeth oppose ainsi tradition et modernité pour différencier la gestion des « caisses » de rapatriement et des « quêtes » du système d'auto-assurance, insistant

sur l'importance du changement de pratique en matière de RC : « *il faut faire confiance* » insiste-t-elle. Pour surmonter la méfiance générale des migrants sénégalais à l'égard des assurances privées, « Fagandiku » a développé des stratégies pour gagner la confiance des clients. Le produit compétitif est en effet présenté comme une alternative aux assurances bancaires que les migrants ont l'habitude de souscrire lors de l'ouverture d'un compte d'épargne en Espagne (souvent sans qu'ils comprennent réellement la portée et les règles de l'assurance). Mais la crédibilité du courtier réside en fait davantage dans sa compréhension des codes de conduite de l'économie sénégalaise. Alors qu'il me donnait de nombreux dépliants publicitaires à diffuser, Abdoulaye me dit que la publicité ne suffit pas pour gagner la confiance des Sénégalais :

« [...] *au Sénégal, on dit que pour acheter une vache, il faut la toucher, vous savez ? Donc il faut voir ça personnellement, pour les convaincre, il faut faire du marketing, vraiment leur expliquer... les Sénégalais ne sont pas faciles à embarquer dans quoi que ce soit, il faut savoir... Ils vont te demander.* » (Abdoulaye, 30/08/21, Grenade)

L'économie morale de la gestion marchande du RC et le recrutement des nouveaux clients passe donc par la mobilisation d'aspects symboliques et immatériels. Pour sensibiliser les migrants sénégalais à son produit, il privilégie le contact en tête à tête avec le client potentiel en lui distribuant des flyers, qu'il publie également sur les réseaux sociaux.



ACTIVE Seguro de repatriación

FAGANDIKU

Cuenta con tu asesor de seguro de repatriación

Te atenderé con toda confianza y disponibilidad
sin ningún compromiso

Quienes han dejado su lugar de procedencia para residir en España, deben pensar en todos los aspectos de su vida. Por más que el tema sea delicado, incluso los más precabidos piensan en el futuro, incluidos los arreglos en caso de deceso. Y en el caso de extranjeros viviendo en España, esto incluiría la repatriación en caso de fallecimiento sin gastos para su familia. Así, para proteger a los inmigrantes y garantizarles un servicio de repatriación rápido.

Por todas estas ventajas, un seguro de decesos que contemple la repatriación de residentes extranjeros es una solución adecuada para que se cumplan los últimos deseos del asegurado, al mismo tiempo un billete de ida y vuelta para un acompañante y la cantidad de 1000€ para la familia del fallecido.

Un detalle a tener en cuenta es que, para nuestras pólizas de repatriación, NO es necesario disponer de tarjeta de residencia en España. Con el pasaporte del país de origen es suficiente.

Una persona = 50,94€

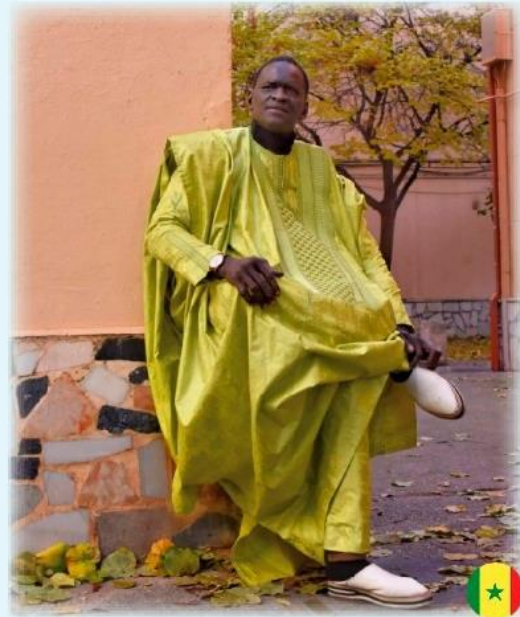
Dos personas = 68,25€

Tres personas = 85,55€

Cuatro personas = 102,85€

Precios anuales

Tenemos el servicio funerario SUR más barato del mercado para
gentes no asegurado



Les expatriés qui vivent en Espagne et souhaitant être rapatriés chez eux en cas de décès peuvent désormais souscrire à une assurance qui se chargera de faire le nécessaire.

Notre assurance couvrira tous les frais d'un tel rapatriement et fournit aussi quelques services supplémentaires au meilleur tarif possible sur le marché

Flyer 1 « Fagandiku », crédits Fagandiku, 2021



Ceux qui ont quitté leur lieu d'origine pour résider en Espagne doivent réfléchir à tous les aspects de leur vie. Aussi sensible que soit le sujet, même les plus prudents réfléchissent à l'avenir, y compris les arrangements en cas de décès. Et dans le cas des étrangers vivant en Espagne, cela inclurait le rapatriement en cas de décès sans impliquer une dépense pour leur famille. Ainsi, un billet a-alez-retour pour un accompagnant est une somme de 650 000 CFA pour la famille du défunt.

Compte tenu du fait que le rapatriement d'un corps est une procédure assez coûteuse, ce type de police garantit à l'assuré la possibilité d'être enterré dans son pays natal.

En raison de tous ces avantages, une assurance obsèques qui comprend le rapatriement des résidents étrangers est une solution adéquate pour que les dernières volontés de l'assuré soient satisfaites, en même temps que les besoins de la famille soient satisfaits en cas de décès de un être cher.

Tres important est que pour nos politiques de rapatriement, il n'est PAS nécessaire d'avoir une carte de séjour en Espagne. Avec le passeport du pays d'origine, cela suffit.

Une personne = 50,94€
 Deux personnes = 68,25€
 Trois personnes = 85,55€
 Quatre personnes = 102,85€

Prix annuel

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 أن الذين اختاروا الهجرة إلى إسبانيا واستقروا فيها لا بد أن يفكروا في جميع تداعيات ذلك ومنها الختمية كالوفات التي لا مفر منها والتي ربما تباغتنا من غير سابق إنذار ولا شك أن المهاجرين السنغاليين والمغاربة والجزائريين يرغبون في هذه الحالة أن يكون مقرهم الأخير في وطنهم الأصلي مهما ملف ذلك عيالهم وأحبائهم.
 لذلك رأينا أنه من الجدير أن نقدم لهم خدمات تأمينية تغطي جميع مستلزمات مراسم هذه الفاجعة وتيسر لعائلاتهم هذا الأمر في صورة حصوله.
 هذا التأمين يعطي أيضا امتيازات خاصة منها ترحيل القابوت إلى أحد هذه البلدان الثلاثة السنغال والمملكة المغربية والجمهورية الجزائرية مع تذكرة ذهاب وإياب مجانا للرفاق ومبلغ مالي لعائلة المرحوم قدره 1000 يورو يساعدهم على نفقات أيام التعزئة.
 مع التنبيه أن هذه الخدمات متوفرة للجميع سوى لهم الإقامة أو ليس لهم ذلك.

الثمان الفردي يكون، 50.94 يورو شهريا
 الثمن لفردين يكون
 68.25 يورو شهريا
 الثمن لثلاثة أفراد
 يكون 85.55
 الثمن لاربعة أفراد يكون
 102.85



À travers des textes en espagnol, français et arabe et l'inclusion des drapeaux de l'Espagne, du Sénégal, du Maroc et de l'Algérie, Abdoulaye vise une clientèle large. Il mobilise des symboles de géographie morale et d'autorité : la figure de la famille et en particulier de la mère, la ville de Dakar et la terre sénégalaise. L'exemple de « Fagandiku » montre comment certaines structures d'autorité morale transnationale servent de base à la commercialisation. L'offre ne fonctionne donc pas sur la base d'un code de conduite moral, mais sur sa marchandisation. Elisabeth, elle, insiste sur le principe de rentabilité de la logique assurantielle, précisant que « *les assureurs, ce ne sont pas des philanthropes, comme c'est pas cher, c'est vite déficitaire* ». Elle indique ainsi que les associations avec lesquelles elle travaille assurent uniquement leurs membres les plus âgés. « *Ce n'est pas ça le deal, l'assurance c'est aussi les aléas, il faut mutualiser pour que l'assurance soit rentable.* » (Dakar, 21/01/21). Voyant les limites ou délégitimant la gestion associative du RC, Elisabeth et Abdoulaye tentent de sensibiliser leurs potentiels clients aux principes et aux intérêts du système assurantiel, faisant encore souvent face à la méfiance et au risque de non rentabilité de leur produit. Une autre stratégie déployée par les courtiers pour pallier ces risques est celle de l'appui des autorités consulaires comme outil de diffusion et de légitimation de leur éthique thanatique à des fins commerciales.

À la demande d'Abdoulaye, le consulat général du Sénégal à Madrid a contribué à la publicité de la nouvelle offre de « Fagandiku » auprès de ses ressortissants en Espagne. À travers un communiqué officiel, le consul général invite les présidents d'associations de *daahiras* à prendre connaissance de la nouvelle offre et à la diffuser le plus possible. Il s'agit en effet à la fois d'une opportunité pour l'État de retirer son soutien discrétionnaire au RC et d'un moyen pour le courtier de compter sur la légitimité consulaire et son soutien administratif. Ceci fait écho à l'analyse de Lindquist sur le rôle des courtiers et leurs relations avec la société civile et l'État dans un environnement néolibéral :

« [...] l'essor des ONG, la néolibéralisation et le changement de relation entre l'État et le marché créent tous deux l'opportunité pour de nouveaux types de courtiers - qui s'engagent à la fois avec les populations locales et les bureaucraties - tout en reproduisant un discours éthique a priori. » (Lindquist, 2015, p. 873. Notre traduction)

Abdoulaye est donc en contact étroit avec les autorités consulaires en Espagne mais aussi avec les représentants de la confrérie mouride. En effet, le frère d'Abdoulaye est un représentant de la confrérie mouride de Barcelone et d'une récente « caisse des morts ». Ces profils nous montrent ainsi comment certaines trajectoires familiales se caractérisent par des initiatives associatives et entrepreneuriales multiples, se regroupant dans ce cas dans le domaine de la gestion de la mort en migration. Par ailleurs, une nouvelle fondation mouride espagnole a été inaugurée en 2021 à Madrid, visant à diffuser le mouridisme et le dialogue culturel en Espagne, tout en proposant une assurance de RC à ses membres. En charge des relations internationales de la nouvelle fondation, Abdoulaye a participé activement à l'organisation de l'événement où il a présenté ses flyers sur une table à l'entrée de la salle de réunion. L'ambassadeur du Sénégal et le consul général en Espagne étaient également présents, ainsi que des représentants de la plupart des branches des confréries sénégalaises en Espagne, comme le frère d'Abdoulaye, et d'autres responsables d'associations. Les deux frères étaient donc présents dans un même événement et tentaient de concilier leurs multiples statuts engagés avec la confrérie, le fonds de RC et la compagnie d'assurance, tout en renforçant leur légitimité auprès des autorités consulaires. Comprenant l'intérêt d'une éventuelle collaboration avec le secteur privé, afin d'éviter les difficultés des « quêtes », ou pour retirer leur soutien au RC, la nouvelle fondation et, on l'a vu, le MAESE ont lancé un programme de « benchmarking ». Le « design » de ce programme implique l'identification et la comparaison de différents produits de RC, la négociation des meilleures offres avec les entreprises, puis la transmission de l'offre aux migrants sénégalais.

Elisabeth (Dakar, 21/01/21), elle, suit ce « dossier consulaire » depuis trois ans. « *Sensibiliser la diaspora* » est selon elle la première étape, « *qu'ils s'inscrivent au consulat, c'est normal d'être identifié comme résident en France : ça permet d'avoir les avantages de la carte consulaire* ». Par contre, elle critique le recours à l'État pour financer le RC, voyant cette pratique comme un problème privé, qui ne devrait pas incomber à la responsabilité des autorités. « *Ce n'est pas à l'État de faire ça* » dit-elle en référence à la caisse de secours et assistance consulaire, très sollicitée pour les RC : « *c'est un problème privé un décès... il ne peuvent pas, le fonds ne sert pas à ça ! tout le monde va au consulat quand il y a un décès.* » Elle raconte comment elle rencontra en 2018 le président Macky Sall à Paris, qui « *attend toujours qu'on trouve une solution définitive au rapatriement* ». Elle lui présenta alors son travail et sa vision de la problématique, le président lui répondit « *je suis d'accord avec vous, allez-y* », chargeant son ambassadeur en France d'aider

Elisabeth dans ses démarches. « *J'ai fait des propositions, mais qui jusqu'ici sont restées lettres mortes* » (notes d'entretiens, 21/01/21, Dakar). Elle me montra une photo d'elle avec le président pour appuyer son propos.

Le gouvernement du Sénégal, à travers le président lui-même, et le MAESE, voit dans la diversification et la redéfinition récente du champ des assurances privées au Sénégal et à l'étranger une alternative au fonds de secours et d'assistance pris en charge par le réseau consulaire. La collaboration avec le secteur marchand leur permettrait en effet de se désengager financièrement et de remplacer le soutien au RC discrétionnaire par le « pack consulaire ». Les courtiers d'assurances profitent à leur tour de l'opportunité qu'ils peuvent représenter auprès des autorités afin de légitimer et commercialiser leur produit.

4. Conclusions

À travers ce chapitre, j'ai mis en avant le processus de négociation et de renégociation de l'économie morale du rapatriement des corps des Sénégalais en Europe par le biais des pratiques, expériences et représentations d'acteurs associatifs, étatiques et marchands. L'approche a permis de démontrer comment différents contextes d'immigration et leurs évolutions temporelles ont contribué à redéfinir les rôles et légitimités des autorités morales agissant traditionnellement dans la gestion de la mort en migration. Par le biais de cette gestion, c'est en fait la recomposition sociale et politique qui est en jeu pour les différents entre acteurs impliqués.

Les cas observés de la migration sénégalaise en Belgique, en Espagne, et dans une moindre mesure, en France, présentent des histoires et profils migratoires différents et ayant influencé des processus hétérogènes de construction du champ associatif. Cependant, la construction du fait associatif sénégalais en migration tire son origine d'une même préoccupation, motrice de la genèse de nombreuses associations : assurer la bonne mort du défunt par la pratique du rapatriement des corps. L'analyse a ainsi permis de comprendre qu'éviter la mauvaise mort du migrant est la cause du fait associatif et permet la reproduction des autorités morales traditionnelles.

S'agissant d'une pratique coûteuse, différentes sources de financement sont activées, généralement à défaut de la souscription d'une assurance privée. Ces sources sont souvent

mobilisées en parallèle et simultanément, agissant comme différentes infrastructures funéraires complémentaires, à savoir le système des « quêtes », des « caisses des morts », mais aussi le soutien consulaire. Toutes ces infrastructures sont régies par une économie morale thanatique transnationale négociée par différentes autorités, formulant ensemble une éthique qui légitime l'importance de rendre collective, associative, voire publique, la gestion du RC. Cette gestion implique la mobilisation de ressources financières et institutionnelles (par exemple l'outil de personnalité juridique et la documentation consulaire) nécessaires au rapatriement. Néanmoins, l'éthique thanatique est souvent disputée, les sources de la gestion du RC s'avérant aussi être des ressources symboliques permettant la légitimation et la construction de la « communauté émotionnelle » entre États et diasporas. Le rapatriement des corps représente aussi une ressource et une opportunité économiques pour le secteur marchand. Ces différents acteurs entrent ainsi à la fois en tension, mais aussi en collaboration, pour le contrôle de ces ressources morales, politiques et économiques.

Le réseau associatif, lui-même structuré par des divisions ethniques et géographiques, a tendance à se méfier à la fois des autorités consulaires et du secteur marchand, tout en assurant traditionnellement la gestion du RC. Les autorités consulaires, elles, essaient de s'appuyer sur le réseau associatif et le secteur marchand pour se désengager de leur devoir discrétionnaire de secours et d'assistance envers les SE. Ce faisant, elles prennent soin de conserver leur légitimité en incitant leurs ressortissants à l'étranger à se rapprocher des consulats et à investir dans le pays d'origine par le biais du « package consulaire ». Finalement, le secteur marchand se réinvente pour essayer de palier la méfiance que ressentent la plupart des migrants sénégalais envers la logique assurantielle. Des courtiers sénégalais renégocient aujourd'hui depuis l'Europe et le Sénégal les contours de la gestion du RC, en rassemblant tous les acteurs autour de la table. C'est là que le mouridisme est, on le verra dans le chapitre V, un acteur à la fois religieux, associatif et marchand qui redessine les contours de la gestion de la mort en migration.

Dans un contexte d'évolution de la migration sénégalaise, ce chapitre a donc mis en lumière l'évolution des acteurs agissant autour de la gestion de la mort des migrants et le processus de négociation des autorités thanatiques qui en découlent. D'un côté, les organisations villageoises se dotent de personnalité juridique en vue d'obtenir un soutien financier et politique de la part des autorités belges et sénégalaises. De l'autre, des entrepreneurs « communautaires » s'efforcent de pallier la méfiance « traditionnelle » que les associations de migrants portent au secteur des

assurances, en se démarquant comme intermédiaires entre associations de migrants, réseau consulaire et entreprises privées. Par ailleurs, les autorités consulaires s'engagent à la fois auprès des compagnies d'assurance privées, des associations de migrants et des confréries religieuses afin de réajuster leur légitimité, généralement remise en question par la diaspora. Enfin, le cas des deux frères montre que les acteurs peuvent combiner des positions distinctes dans le champ social transnational de la gestion des décès ; malgré les conflits d'intérêts potentiels liés à ces positions, l'interaction des autorités morales traditionnelles et nouvelles permet la co-construction d'une autorité thanatique contemporaine. Cette co-construction transforme le transnationalisme sénégalais tout en reflétant les dynamiques de changement social dans la société sénégalaise. Leur capacité à combiner différentes formes de ressources symboliques, financières et techniques offre la possibilité d'étendre les activités institutionnelles au-delà de l'autorité morale villageoise.

CHAPITRE IV : LA *TRÈS* MAUVAISE MORT, UN CATALYSEUR D'ENGAGEMENT POLITIQUE

Je définis ici la *très* mauvaise mort en migration en tant que mort dont les causes sont provoquées par un élément extérieur et violent (accident, meurtre, épidémie, etc.), qui, couplées à la condition d'éloignement (voire parfois d'absence) du corps vis-à-vis de son pays d'origine (la mauvaise mort en migration), *dérange* et *mobilise* les vivants. Les causes violentes et les conditions de cette mort remettent ainsi en question l'économie morale thanatique transnationale. La *très* mauvaise mort en migration représente en effet une situation limite, une « épreuve légitime » (Boltanski et Chiapello, 1999 ; Latour & Woolgar, 1979 ; Nachi 2015) et, par conséquent, un dilemme moral pour les vivants. Par ses caractéristiques, la *très* mauvaise mort provoque un choc de valeurs, d'idées et de principes pour les vivants. Elle catalyse ainsi l'engagement moral, économique et politique de différents acteurs, engendrant ainsi des conflits de légitimité supplémentaires à ceux observés dans le chapitre précédent. La *très* mauvaise mort, hyper médiatisée, est la mort dont on parle, c'est la mort qui mobilise. Elle semble déranger tout particulièrement car elle encombre les vivants (Jaksic et Fisher, 2021 ; Melenotte, 2021 ; Le Clainche-Piel, 2020) et met en lumière comment la société civile, les États et les familles des victimes s'engagent, souvent en conflit, *pour* les morts. S'engager *pour* les morts, les morts-individus, s'avère cependant révéler un engagement *par*, ou à travers les morts, convertis en *affaires* (Boltanski et. al, 2007), c'est-à-dire en morts-emblèmes.

Je poserai dans ce chapitre les questions suivantes : comment les autorités thanatiques sont-elles autorisées à parler *pour* et *par* les morts, et à payer pour leur rapatriement ? Comment se disputent-elles le contrôle de l'éthique thanatique lorsque certaines morts dérangent particulièrement ? Le chapitre IV a ainsi pour objectif de répondre à ces questions à travers l'analyse de plusieurs cas emblématiques de *très* mauvaises morts de migrants sénégalais en Europe.

La notion de légitimité, discutée dans le chapitre I depuis la sociologie politique (Weber, 2014 [1922], Johnson et al., 2006, Duran, 2009) et la sociologie pragmatique (Boltanski & Thévenot, 1987; Latour & Woolgar, 1979; Nachi, 2015), permet de comprendre la légitimité en tant que processus s'exprimant par des dynamiques de légitimation et de délégitimation. Il s'agit d'un processus partagé mais aussi disputé entre différents acteurs qui vont respectivement négocier

la construction d'un ordre normatif et moral, l'*affaire* étant le catalyseur de négociation entre les parties. J'utiliserai dans ce chapitre cette notion afin de décrypter les intérêts moraux, politiques et économiques en jeu autour des mobilisations *pour* et *par* les morts. Pour ce faire, je l'appliquerai autour de six cas emblématiques de *très* mauvaises morts de migrants sénégalais, et au cas des Sénégalais morts de la Covid-19 en Europe. Comment la *très* mauvaise mort en migration est-elle convertie en *affaire* et induit-elle des conflits de légitimités ?

Je reprendrai également la notion de précarité migrant (Schierup et Ålund, 2013 ; Standing, 2012) problématisée dans le premier chapitre afin de mettre en lumière comment le migrant en situation précaire est particulièrement sujet à la *très* mauvaise mort, son « corps-machine » (Chaïb, 2000) étant régi par une économie politique et capitaliste violente, rendant la bonne mort du migrant de l'ordre de l'exploit. Le Clainche-Piel observe également que « par la politisation de leur mort, les vivants et les vivantes les moins considérés socialement acquièrent parfois une importance nouvelle. » (2020, p. 209). J'appliquerai ainsi ces notions aux cas de *très* mauvaises morts de vendeurs ambulants en Europe du Sud afin de comprendre comment sont-elles source de vies politiques multiples. Je poserai ainsi la question suivante : comment la *très* mauvaise mort du précarité migrant mobilise-t-elle ?

La première section portera sur la manière dont la *très* mauvaise mort de vendeurs ambulants en Europe du Sud (en Catalogne, à Madrid et à Florence) est brandie en tant qu'emblème par la société civile, et récupérée par les autorités des États d'origine et de résidence. Pour cela, il faut d'abord se pencher sur les violences structurelles qui exposent le précarité migrant au risque accru de mort violente. D'un côté, l'analyse portera sur le déploiement de mobilisations « par le bas » : des mouvements sociaux naissent autour des morts de vendeurs ambulants et amorcent des cycles de protestation. Parmi ces mobilisations, l'utilisation de l'art permet à la fois de représenter ces morts, de les convertir en emblèmes, et d'octroyer un soutien aux familles des défunts. Mon argument est que la mort des *manteros*, convertie en mort-emblème de luttes sociales, est un moteur de vies associatives, elle est à la fois pleurée et célébrée lors des hommages qui sont rendus aux défunts, alors que leurs familles, elles, luttent pour que justice soit faite au mort-individu. D'un autre côté, la deuxième sous-section se penchera sur les mobilisations « par le haut » des États, se positionnant autour des *très* mauvaises morts via les principes de tutelle et de réparation. Les villes d'Espagne ou d'Italie, craignant de voir la protestation se généraliser en cas de mort du précarité migrant,

essayent de négocier de cette façon avec la société civile, les autorités consulaires et les familles des victimes. Les autorités consulaires, elles, interviennent également pour conserver leur légitimité auprès des cas « sensibles » des morts violentes des SE. J'avance ici que ces engagements aux échelles multiples révèlent ainsi des conflits de représentation, et de légitimation pour se mobiliser *pour* et *par* les *très* mauvaises morts.

La deuxième section vise à comprendre la négociation entre autorités thanatiques sous l'angle du régime d'exception. Je défendrai ainsi comment les conflits de représentation entre mort-emblème et mort-individu ont une influence allant jusqu'à déterminer la décision du lieu d'enterrement de la victime de *très* mauvaise mort, en contexte d'exception. J'avance donc que des conflits de légitimités opèrent dans la définition des modalités de la gestion de la *très mauvaise mort* en migration. D'une part, les familles des victimes, parfois dépassées par l'ampleur des mobilisations, doivent parfois se résigner à voir leur proche enterré d'une façon étrangère à leur volonté. J'analyserai pour ce faire deux cas emblématiques de morts violentes en Belgique, celui d'une femme victime d'un accident de la route, et celui d'un homme victime d'assassinat. Ces deux cas révèlent des mobilisations visant à empêcher les modalités des funérailles de ces défunts, vues comme contraires à l'éthique thanatique. D'autre part, je me pencherai sur le cas des morts de la Covid-19 en Europe, convertis en martyrs par la société civile. Ces morts mettent en évidence l'intervention du pays d'origine, dictant l'interdiction de rapatriement des « corps covid » et remettant ainsi en question l'économie morale des relations entre société d'origine et diaspora pour la gestion de la mort en migration. Cette intervention, suscitant des mobilisations transnationales de la société civile en désaccord avec la mesure, illustre un conflit de légitimités opérant dans la définition des modalités de la gestion de la mort en migration. Beaucoup de familles de migrants s'étant résignées durant la pandémie à devoir enterrer leur proche en *Dar-al-Kufr* (la terre impure), à défaut de pouvoir rapatrier le corps de leur proche, des mobilisations se sont aussi déployées dans le pays de résidence. J'analyserai ainsi la revendication par certains collectifs en France du droit à la mort « digne » et les mobilisations menées auprès des administrations communales pour la création de « carrés musulmans ».

1. La *très* mauvaise mort du précarier migrant en Europe du Sud : une mort-emblème

Comme développé dans le chapitre méthodologique (II) et contextualisé dans le chapitre précédent (III), la migration sénégalaise en Europe présente des caractéristiques historiques et socioéconomiques hétérogènes. Les premiers flux, datant des années 1960-1980 et dirigés vers l'Europe de l'Ouest (France, Belgique, Allemagne), représentent principalement une migration étudiante et de travail « régulier » dans l'industrie automobile. Les flux des années 1980-2000 se sont ensuite réorientés vers l'Europe du Sud (Espagne, Italie), guidés par une migration de travail « régulier » dans le secteur de la pêche et de l'horticulture (Espagne) ainsi que dans de la manufacture textile (Italie). Suite aux crises économiques et financières des années 1973 (1^{ère} guerre du Golfe) et 2008 (crise des *subprimes*) et au renforcement généralisé de régimes de visa depuis 1974 (fin des accords d'immigration de travail en Europe de l'Ouest) et 1986 (Accords de Schengen), la migration sénégalaise en Europe est devenue plus irrégulière et plus précaire, surtout en Europe du Sud. Les années 2000-2020 ont ainsi montré une croissance des arrivées « irrégulières » par la mer de migrants sénégalais aux Îles Canaries (Espagne) et à Lampedusa (Italie), confrontés, une fois arrivés sur le continent, à un travail précaire et à de multiples violences structurelles. Les cas de la migration sénégalaise « irrégulière » en Espagne et en Italie des deux dernières décennies sont ceux sur lesquels je vais maintenant me pencher, car ils présentent des contextes de migration similaires, tendant à ériger le migrant sénégalais en tant que précarier migrant sujet à la mort violente, la *très* mauvaise mort en migration.

1.1. « Ce qui a causé sa mort, c'est la même chose qui arrive aux autres » : violences structurelles

Les violences structurelles qu'affrontent les migrants sénégalais en Europe du Sud, et en particulier les *manteros*⁶⁰, renvoient aux formes de discriminations multiples et quotidiennes qu'ils subissent⁶¹ (pour leur couleur de peau, pour être « sans-papiers », vendeurs non autorisés, et organisés en collectifs militants). Les migrants sénégalais payent ainsi le prix d'une superposition de violences, tant durant leur périple jusqu'en Espagne qu'une fois arrivés en contexte urbain ou rural.

La première violence est celle du refus systématique de l'octroi de visas, menant au choix de la traversée en pirogue vers les îles Canaries, par voie irrégulière, malgré les risques mortels encourus. *Barsa walla Barsaax* (Barcelone ou la mort en wolof) est l'adage qui symbolise au propre comme au figuré l'arrivée entre 2005 et 2006 d'environ 30 000 migrants sénégalais par les îles Canaries⁶². Selon Tandian (2006, p. 125-127), cet adage renvoie à l'apologie du voyage et de la migration dans un système langagier façonnant les représentations sociales et les consciences collectives de la population sénégalaise. L'auteur indique ainsi que les Halpulaar et Soninkés employaient déjà des maximes du type « les Haalpulaar savent où ils sont nés, mais ne savent pas où ils seront enterrés » ou bien « aller à Bordeaux ou mourir ». Les expressions « Barca ou Barsaax », « aller à Barcelone ou mourir », « s'enrichir ou périr » ont ainsi une telle emprise et constituent un maître-mot pour les candidats à la migration « parce que les jeunes vivent dans une société qui exerce une forte pression morale et sociale sur eux, pour qu'ils réussissent le plus rapidement possible, même s'il est nécessaire pour cela de prendre des embarcations de fortune pour se rendre en Europe » (Tandian 2006, p. 127). « Barcelone ou mourir » signifie donc réussir en migration ou mourir en mer, mais surtout, partir pour bénéficier du prestige de la migration dans

⁶⁰ Terme utilisé en Espagne pour désigner les vendeurs ambulants sénégalais (*mantero* au singulier), dérivé du terme *top-manta*, ou juste *manta*, désignant l'activité de vente et le tissu utilisé à cette fin par les *manteros*. En italien on utilise le terme de *cumpra-venta*.

⁶¹ Selon les données de *SOS Racisme Catalunya* (2019), entre 2006 et 2019, pas moins de 65 plaintes ont été déposées par des migrants sénégalais, en majorité des vendeurs ambulants, pour des violences exercées principalement par les forces de police. Cependant, ces chiffres ne révèlent qu'une infime partie des discriminations et des violences subies par les vendeurs ambulants, du fait, entre autres, de la peur de déposer plainte dans une institution.

⁶² Bien que ces traversées aient été les plus nombreuses et les plus médiatisées, elles n'ont en fait jamais cessé, tel qu'en témoignent les nouvelles arrivées depuis 2018 et la forte recrudescence de 2020.

le pays d'origine, dans un contexte où la jeunesse urbaine désœuvrée fait face au risque de la « mort sociale », c'est-à-dire à l'absence de reconnaissance de la communauté familiale, associative et religieuse.

Parmi ceux qui arrivent sains et saufs en Europe du Sud, certains décèdent des suites d'un voyage éprouvant, mais la majorité d'entre eux, en tant que précaire migrant (Standing, 2012 ; Schierup et Ålund, 2013), opte pour les travaux précaires et dangereux de la vente ambulante ou de la récupération de ferraille⁶³ en contexte urbain, logeant dans des *pisos pateras* (« appartements-pirogues ») à plus de dix-quinze personnes, ou bien dans des « squats ». Rendus moins visibles par le contexte rural, les migrants sénégalais qui travaillent dans l'horticulture (une activité souvent alternée de manière saisonnière avec la vente ambulante) sont sujets à des conditions d'exploitation au travail⁶⁴ ainsi qu'au risque de descentes des forces de l'ordre. Ces violences multiples qu'affronte le précaire migrant sénégalais en Europe du Sud, sont à l'origine de la création d'organisations, tel que l'Assemblée des Travailleurs Africains de Rosarno (Calabre, Italie) l'énonce dans son manifeste « *les mandarines et les olives ne tombent pas du ciel* » :

« Le 31 janvier 2010, nous nous sommes réunis pour former l'Assemblée des travailleurs africains de Rosarno à Rome. Nous sommes les travailleurs qui ont été forcés de quitter Rosarno après avoir réclamé nos droits. Nous avons travaillé dans des conditions inhumaines. Nous vivions dans des usines abandonnées, sans eau ni électricité. Notre travail était sous-payé. Nous avons quitté les lieux où nous dormions tous les matins à 6 heures pour ne revenir que le soir à 20 heures pour 25

⁶³ En contexte urbain, si le travailleur migrant sénégalais précaire ne travaille pas dans la *manta*, il s'adonnera probablement à la récolte de ferraille, la *chatara*, et logera dans des occupations précaires (Chemás Rendón, 2016) et insalubres. La situation des *chatarreros* a été rendue visible entre 2012 et 2013, suite à des expulsions d'occupations dans le quartier Poblenou. Il s'agit de la première organisation de migrants sénégalais sans-papiers à Barcelone. Selon Angélica, militante catalane, « *Le Syndicat a multiplié par 10, voire par 100* » l'effet qu'ont eu ces premières mobilisations (28/08/2019, Barcelone, traduit de l'espagnol).

⁶⁴ Selon Marilda, militante catalane, le travail horticole révèle des situations d'« exploitation de travail et semi-esclavage » (22 août 2019, Barcelone, traduit de l'espagnol). Cependant, si les mobilisations y sont plus difficiles qu'en contexte urbain, elles bénéficient de plus d'impunité. « *Ces personnes n'existent pas, on ne les voit pas* » (idem). Un porte-parole du Syndicat Populaire des Vendeurs Ambulants de Barcelone raconta à ce propos qu'un jour de travail dans les champs, il fut victime d'une descente de police qui l'emmena de force dans un cachot où il fut « *battu à mort* » avant d'être forcé de signer une déclaration stipulant qu'il portait avec lui des produits de contrefaçon (notes de terrain, 24/03/2017, Barcelone).

euros qui n'ont même pas tous fini dans nos poches. Parfois, nous ne pouvions même pas, après une dure journée de travail, être payés. Nous revenions les mains vides et le corps courbé par la fatigue. Nous avons été, pendant de nombreuses années, victimes de discriminations, d'exploitation et de menaces de toutes sortes. Nous étions exploités le jour et chassés, la nuit, par les enfants de nos exploiters. Nous avons été matraqués, menacés, chassés comme des bêtes... ramassés, certains ont disparu à jamais. On nous a tiré dessus, pour le plaisir ou pour l'intérêt de quelqu'un. Nous avons continué à travailler. Au fil du temps, nous étions devenus des cibles faciles. Nous n'en pouvions plus. Ceux qui n'ont pas été blessés par des balles, ont été blessés dans leur dignité humaine, dans leur fierté d'être humain. Nous ne pouvions plus attendre une aide qui ne viendrait jamais parce que nous étions invisibles, nous n'existions pas pour les autorités de ce pays ». (Assemblée des Travailleurs Africains de Rosarno, *Nazione Indiana*, vu le 26/07/22, notre traduction)

L'exploitation au travail vécue par les travailleurs africains en Italie et en Espagne se double donc de violences exercées par « les enfants des exploiters », c'est-à-dire la population des pays de résidence, qui reproduit souvent des pratiques racistes menant parfois, on le verra dans cette section, à des situations tragiques d'assassinats de vendeurs ambulants (comme ceux de 2011 et 2018 à Florence). Ousmane explique depuis son bureau au MAESE, le nombre élevé de morts violentes de migrants sénégalais en Europe du Sud par différents « éléments ». D'une part l'exercice d'une activité risquée comme la vente ambulante, et d'autre part, le contexte de xénophobie et de populisme croissant :

« Le Sénégalais d'Espagne c'est quelqu'un qui vend à la sauvette, qui est marchand ambulant, il veut continuer l'activité, la profession libérale. Et là aussi il y a un peu des échanges avec la police, les municipalités et autres. Et il y a beaucoup de risques sur ça. L'autre élément c'est qu'ils se regroupent en tant qu'associations, ou en tant que syndicats. Et bon les Sénégalais aussi c'est des gens qui souvent veulent être au-devant de la scène [rires] donc si on est au-devant de la scène on est exposé [...] L'autre élément, c'est un contexte de xénophobie... si vous allez dans certains pays, il y a une montée en puissance des partis populistes, ça aussi ça donne du courage aux membres de ces partis là et ces membres de ces partis-là vont même se sentir protégés, ils peuvent faire des exactions et autres. » (Ousmane, 06/12/19, Dakar)

Si en Espagne, le parti d'extrême droite Vox a gagné en popularité depuis 2013, le cas de l'Italie montre, lui, un climat xénophobe plus ancien. Depuis 1991, le parti d'extrême droite *La Lega Nord* (devenu en 2018 *La Lega*) a, en effet, séduit un large électorat, banalisant la violence raciste dans la péninsule. Dans ce contexte, deux crimes racistes eurent lieu consécutivement à Florence le treize décembre 2011 et le cinq mars 2018, ayant pour victimes des migrants sénégalais en situation précaire. Ces évènements tragiques ont néanmoins mobilisé tant le réseau associatif sénégalais que la société civile italienne, et les autorités municipales florentines. Tous se sont engagés, à une échelle ou à une autre, autour de ces *très* mauvais morts. Momar, cousin d'une des victimes et travailleur social, me raconte depuis Dakar le déroulement des évènements de Florence et comment il y a coordonné une manifestation de taille.

« C'est un cas très douloureux. C'était en 2011, le premier assassinat de Sénégalais ambulants, qui ont été descendus par un italien [...] Et il y a eu une grosse manifestation, vraiment les gens, moi-même j'ai organisé avec le centre social, avec les Sénégalais, nous sommes allés aux funérailles pour manifester. C'était une manifestation vraiment émouvante. Quelques années après, la femme d'Idi Diène, que son cousin a épousée, parce qu'il y a aussi ça dans nos traditions, quand une femme est mariée à un homme et qu'il meurt, s'ils ont des enfants, pour qu'elle ne sorte pas de la famille, souvent on propose à un membre de la famille s'il ne veut pas la prendre comme épouse. Comme ça elle continue à avoir son statut de femme mariée et puis ses enfants restent dans le cercle familial. Et mon cousin avait accepté de marier cette veuve. Quelques années après, mon cousin meurt dans les mêmes conditions. Descendu par balle, dans la même ville. Alors ça, l'histoire de cette pauvre femme qui a eu deux maris descendus comme ça dans la même ville, c'est dramatique. » (Momar, 11/01/21, Dakar)

Le cas de la dame doublement veuve suite à l'assassinat de son premier puis de son deuxième mari renvoie en fait à la tradition du lévirat (Ndiaye, 2015) évoquée dans le chapitre précédent et visant à la préservation de la cellule familiale du défunt. Doublement veuve, cette femme a reçu une attention particulière des autorités florentines, s'inscrivant sous le signe de la réparation. Le rôle des autorités locales dans la gestion des cas de *très* mauvaises morts sera détaillé plus bas (section 1.3.1). Idi Diène, tout comme Mor Diop et Modou Samb, victimes des assassinats de 2011, étaient *cumpra venta*. L'exercice de cette activité précaire, couplée au racisme, fait du vendeur ambulant

une cible de persécution des forces de l'ordre et l'objet d'exactions, parfois mortelles, de certains militants d'extrême droite.

L'irrégularité du migrant sénégalais en situation précaire, en tant que superposition de frontières légales et incorporées (Khosravi, 2007), ne lui laisse que peu d'alternatives, comme l'exercice des travaux mentionnés, tels que l'horticulture ou la vente ambulante. Dans ces conditions, Lémou explique : « *Ce qui nous aide et ce qui est notre ami, c'est la manta, sans elle nous ne pouvons pas survivre* » (21/03/2017, Barcelone, notre traduction). L'« ami » du vendeur ambulante est donc la *manta*, lui attribuant ainsi vie et qualités humaines. En observant dans les rues de Barcelone certaines courses-poursuites au quotidien entre forces de l'ordre et *manteros*, on peut imaginer alors la pression qu'implique la vente au quotidien : à tout moment, le vendeur peut se faire poursuivre, perdre sa marchandise, se faire arrêter, frapper et déporter. Nombreux sont les cas de blessés (bras et jambes cassés, et autres accidents impliquant parfois des véhicules policiers, etc.). Cette pression quotidienne, un état d'alerte permanent, crée une anxiété importante parmi les *manteros*, pris entre la possibilité d'une vente ou la fuite. Les morts violentes occasionnées par le rapport de force inégal entre les forces de l'ordre et les vendeurs ambulants, ainsi que celles provoquées par des crimes racistes perpétrés par la population du pays de résidence sont celles autour desquelles je me concentrerai dans cette première section afin de comprendre comment ces très mauvaises morts sont source de mobilisations politiques.

Bien qu'ils déploient toute une logistique d'entraide pendant la vente et face aux risques encourus, « *il y en a toujours un qui a plus de difficultés* » (à s'échapper de la police), me dira Boubacar, un autre porte-parole du Syndicat Populaire des Vendeurs Ambulants de Barcelone (à partir d'ici, SPVAB). Il me donnera ainsi plusieurs exemples⁶⁵ de vendeurs ambulants qui tentèrent d'échapper aux courses-poursuites avec la police. Mais, bien que ces cas s'accumulent :

⁶⁵ Un cas eut lieu en 2016 dans la station de métro de Barceloneta, la célèbre plage de la « ville-marchandise » (Espinosa Zepeda, 2017), où un *mantero* se jeta, au péril de sa vie, sur les voies du métro depuis un étage supérieur. Boubacar lui-même s'est d'ailleurs jeté une fois à l'eau lors d'une poursuite au port de Barcelone pour échapper à la police. Heureusement, il savait nager. Mais la liste de morts violentes est bien plus longue : quatre autres migrants sénégalais, plus, selon la liste répertoriée par *Tanquem els CIEs* (en catalan, « fermons les centres fermés »), au moins huit migrants d'origine africaine depuis 2007 suite à des détentions en centres fermés.

« *c'est toujours pareil, la persécution policière pendant que nous vendons, il y en a toujours un qui souffre plus que les autres, à cause de la peur, la frustration, le stress... Dans le cas de Mame Mbaye, en fait il a eu la malchance que ça lui tombe dessus. Ce qui a causé sa mort, c'est pareil que ce qui arrive aux autres camarades.* (Boubacar, 20/08/2019, Barcelone, notre traduction⁶⁶).

Alors qu'il revient sur les détails du décès de Mame Mbaye, il s'interrompt un moment pour voir une vidéo sur son téléphone, au son de sirènes de police, et me dit : « *Ils poursuivent beaucoup en ce moment* » (idem). L'été 2019 fut effectivement marqué par un contrôle policier renforcé autour de la *manta*.

La mort de Mame Mbaye représente un cas emblématique de mort violente, c'est pourquoi il faut remettre dans son contexte l'événement tragique. Mame Mbaye avait 35 ans ; il est arrivé en Espagne, comme beaucoup de *manteros*, par voie « irrégulière » en pirogue, et était membre du Syndicat des *Manteros* de Madrid (à partir d'ici SMM). Il travaillait dans les rues du centre de Madrid où il fut poursuivi le 15 mars 2018 par les forces de l'ordre, jusqu'au quartier de Lavapiés, avant de s'évanouir et de décéder subitement d'un arrêt cardio-respiratoire. S'agissant d'un quartier interculturel et à forte implication associative du voisinage, les rues de Lavapiés se remplirent alors de manifestants dénonçant comme cause du décès la brutalité policière et ses descentes régulières contre les *manteros*. Au fil de la soirée, les manifestations prirent de l'ampleur, les manifestants barricadant certaines rues en brûlant des palettes de bois, tandis que les forces de police antiémeute réprimaient sévèrement les manifestants. Des manifestations eurent également lieu dans les autres grandes villes du pays. L'*Audiencia Provincial de Madrid*, organisme de pouvoir judiciaire local, a conclu, un an après le décès de Mame Mbaye, que sa mort aurait été provoquée par des « causes naturelles », et non pas par la police, refusant le recours invoqué par SOS Racismo Madrid.

Comme l'indique Boubacar (idem), ce jour-là, ce fut la « malchance » de Mame Mbaye, mais cela aurait pu être celle de n'importe quel autre *mantero*. Les discriminations et les violences multiples subies par le précaire migrant sénégalais en Espagne en fait une victime potentielle au quotidien. La mort est quelque part latente, elle attend potentiellement au coin de la rue, que ce soit par exposition à un logement insalubre, par la consommation de stupéfiants, ou suite à la violence

⁶⁶ J'ai traduit les verbatims de l'espagnol vers le français en conservant la structure du langage oral utilisé durant les entretiens afin de rester le plus fidèle possible aux récits formulés par les participants.

policrière face à la *manta* et au travail agricole, toutes sont des « activités de survie » selon Lémou (notes de terrain, 2017, Barcelone).

À la fois en marge de la société et exposés en son plein centre par la *manta*, les travailleurs sénégalais précaires sont confrontés à des espaces d'exception : « les marges de l'État » (Das & Poole, 2004), vus comme espace liminal, en marge de la souveraineté et de la légalité. C'est là, dans l'espace-temps de l'été « chaud » de la *manta*, sous un climat de répressions policières et de manifestations qu'est institué un « État d'exception » permanent (Agamben, 2003), c'est-à-dire un régime où « l'exception » devient la règle, où des moyens souvent violents sont déployés pour assurer aux « villes-marchandises » touristiques leur façade de carte postale, sans précarité migrant visible. Lorsque l'État recourt à la violence et à son monopole, cet usage lui est légitime par la domination légale qu'il exerce (Weber, 2014 [1922]), alors que, lorsque des *manteros* font usage de la violence en tant que stratégie de résistance ou de colère - brûlant des barricades ou des poubelles, frappant d'une branche un policier -, ils sont vus comme une menace, ils sont criminalisés.

Dans ces conditions de violences structurelles, la vie politique des *manteros* peut sembler à priori d'ordre « fantomatique » : la structure d'opportunité politique semble en effet de prime abord défavorable lorsque l'on exerce des activités de « survie ». Cependant, des collectifs militants sont nés autour des cas de décès emblématiques dans la genèse et le « temps communautaire » des mobilisations sociales autour de la vente ambulante (Le Goff, 1991). Il faut voir ainsi comment ce « temps communautaire », constitutif de l'identité de collectivité militante est marqué par des mémoires de luttes et des anniversaires annuels *in memoriam* à Mor Sylla et Mame Mbaye, tous deux victimes de persécution policière.

1.2. « Mame Mbaye appartient à tous » : La très mauvaise mort du *mantero*

1.2.1. *Naissances militantes et cycles de protestations*

Pour situer le processus de naissance du SPVAB, je vais reprendre tout d'abord le récit de Boubacar. Il me raconta qu'après une de ses nombreuses expulsions des Îles Canaries vers le Sénégal, il est revenu en Europe par l'Italie. Là, il s'est rapproché de coopératives locales qui l'incitèrent, lorsqu'il revint à Barcelone en 2014, à créer une structure similaire comme alternative à la *manta*. Un an après, la mort d'un autre *mantero*, Mor Sylla, a généré des mobilisations d'ampleur :

« Le syndicat est né en octobre 2015. Mais durant tous ces mois [précédents] il s'est passé, parmi d'autres violences, la mort de Mor Sylla. Tous les jours, il se passait quelque chose de similaire, quelqu'un aurait pu mourir, et nous allions toujours dénoncer ça mais d'une manière moins formelle, parce que nous n'avions pas de collectif, nous n'étions pas aussi organisés qu'avec le syndicat. La mort de Mor Sylla nous a fait donc comme un boom, on s'est dit c'est assez, il faut qu'on en finisse avec toute cette violence, sinon il se passera toujours la même chose, on nous tue, et il n'y a pas de justice, ça reste impuni. » (Boubacar, 20/08/2019, Barcelone, notre traduction).

Mor Sylla est décédé le 11 août 2015 à l'âge de 42 ans dans la ville catalane et touristique de Salou, suite à une chute fatale du haut du balcon de l'appartement où il résidait. Ce décès a mobilisé autant les migrants sénégalais de Salou que ceux de Barcelone :

« Toute la communauté est sortie [dans les rues], il y a eu des troubles d'ordre public, des dégâts, tout Salou était en état de révolution. C'était la communauté sénégalaise qui en avait ras-le-bol de la persécution policière, au point où une vie en paya le prix, et pas n'importe laquelle. » (Marilda, assistante sociale, 22/08/2019, Barcelone, notre traduction).

Selon Marilda, les émeutes furent qualifiées de « bestiales » par l'opinion publique, en plein été, période clé pour le tourisme et le commerce, et occultèrent la responsabilité policière dans la mort violente. La « communauté sénégalaise » était « très chaude » (*muy caliente*) me dira Angélica, militante, en référence aux manifestations de Salou, dans un moment « chaud » qu'est celui de l'été où la persécution policière envers les *manteros* est renforcée chaque année. Une grande manifestation eut aussi lieu à Barcelone et marqua la genèse de la création de deux collectifs militants clés autour de la vente ambulante : *Tras la Manta* et le SPVAB.

Ce « boom » semble donc avoir renforcé une volonté latente d'auto-organisation pour dénoncer la persécution et la violence policière, restées jusque-là impunies. Le décès fut donc « *la goutte qui a fait déborder le vase, c'en est assez. La dernière chose dont on avait besoin c'est qu'en plus une vie en paie le prix* » (Marilda, 22/08/2019, Barcelone, notre traduction). Ce fut donc la goutte qui a fait déborder le vase de la violence structurelle subie par les *manteros*. De plus, l'arrivée au gouvernement municipal de Barcelone de la figure d'Ada Colau, aux discours progressistes, fut un élément porteur d'espoir pour les *manteros*, un interstice d'opportunités politiques, ou *niche opening* pour reprendre les termes de Nicholls (2014). Ce concept, défini dans le chapitre I, permet ainsi de comprendre l'interaction de différents interstices d'opportunités politiques agissant en faveur de l'émergence de mouvements sociaux comme les syndicats de

manteros. Angélica observe que c'est la création du SPVAB qui fut le « boom », et que les décès de Mor Sylla et Mame Mbaye eurent plutôt l'effet de « *renforcement du message que les vies noires sont importantes* », (22/08/2019, Barcelone, notre traduction) dit-elle en référence aux luttes antiracistes afro-américaines. Elle me racontera alors comment se déroula ce « renforcement » tout en sirotant un jus de gingembre, avec à ses côtés le livret *Nécropolitique* d'Achille Mbembe, s'appropriant ainsi du concept à des fins militantes :

« *La communauté sénégalaise de Salou était déjà sur le qui-vive et organisa alors une manifestation. Comme c'était l'été, dans un village très touristique, c'est arrivé tout d'un coup à tous les médias, à travers les réseaux sociaux. Ce même jour à Barcelone, on a fait une manifestation de soutien aux camarades de Salou qui fut, disons, la première manifestation en beaucoup de temps à laquelle participèrent activement les manteros [...], honnêtement ce fut très impressionnant.* » (idem)

Les manifestations successives de Salou et de Barcelone durant l'été, ainsi que le climat social « chaud », semblent avoir marqué un « boom » durant le « temps communautaire » militant barcelonais, un cycle de protestation où les *manteros* rejoignirent en nombre ces manifestations, quittant leur travail ambulancier et portant à l'épaule leurs fardeaux de marchandise. Angélica qualifie ce climat « chaud », durant lequel eut lieu la manifestation, comme « *tranquille, pacifique, mais avec beaucoup de colère* » (idem). Les émeutes de Salou, suite au décès de Mor Sylla, ne se produisirent pas à Barcelone, à la surprise des forces de sécurité locales. Selon Boubacar, la police ferma d'ailleurs les yeux sur la vente ambulante à Barcelone, la tolérant pendant plusieurs jours, semblant vouloir éviter des émeutes en « pacifiant » la « communauté »⁶⁷ sénégalaise. Ibou, le frère de Mor, me raconte à ce sujet qu'il fut convoqué au bureau de police de Salou après avoir « *parlé*

⁶⁷ À travers cette expression, je décide de reprendre son usage commun aux participants à la recherche, se référant ainsi à la population migrante sénégalaise de Catalogne, son réseau associatif, et en particulier aux *manteros*. Cependant, pour bien en saisir l'usage, qui s'inscrit dans un champ de tensions et de négociations autour de la visibilité des morts violentes, il faut prendre en compte l'hétérogénéité de la population incluse sous la catégorie « communauté ». Cette hétérogénéité de profils socio-économiques et de trajectoires migratoires engendre par conséquent des compréhensions différentes de ce que représente la mort violente d'un migrant sénégalais et des intérêts qui en découlent.

avec les jeunes émeutiers qui lançaient des pierres ». Là, le policier lui fit part d'une volonté de pacifier le climat compromettant alors la saison touristique estivale : « *« tu es un leader... Salou est une ville touristique, les émeutes donnent une mauvaise image* » », ce qu'il vit comme insulte vis-à-vis de la mort de son frère. La tolérance envers la vente ambulante fut donc une stratégie de pacification mise en place par les forces de l'ordre, tant à Barcelone qu'à Salou. Ibou remarque ainsi que « *Mor a beaucoup changé [Salou], ils [les manteros] le savent... avant la mort de mon frère, tu ne pouvais pas être à Salou avec un sac, ils étaient 100 ou 200, aujourd'hui ils sont plus de 2000 ! La police ne les poursuit plus, ni ne les regarde...* » (07/09/21, Tarragone).

Revenant au récit d'Angélica, suite à la manifestation, l'idée était alors de créer un collectif mixte, regroupant tant des *manteros* que des activistes et des voisins, afin de freiner l'opinion publique et sa campagne de criminalisation de la vente ambulante. Le nom de *Tras la Manta* est apparu alors comme jeu de mot porteur de sens et de « cadre culturel » d'identité collective, entendue par Tarrow (1998), on l'a vu dans chapitre I, en tant que source de consensus orientée vers l'action militante. En effet, *Tras la Manta* s'utilisait jusque-là dans la presse locale conservatrice pour désigner une soi-disant mafia agissant « *derrière la manta* ». En réponse, le but du collectif est d'insister sur le fait que derrière *Tras la Manta* « *il y a des personnes* », et que derrière ces personnes, il y aussi des activistes les supportant ; « *on les aide, mais un pas en arrière* » (Angélica, 22/08/2019, Barcelone, notre traduction).

Avec le support de *Tras la Manta*, le SPVAB est créé publiquement en octobre 2015. La persécution constante de l'activité ambulante fut pour les membres de l'organisation le moteur pour revendiquer la reconnaissance de leur statut de travailleurs, avec une revendication de classe, et non de race, à la surprise de *Tras la Manta*. Ils créèrent ainsi des petits documents en carton, portant le nom du syndicat et des membres respectifs, en incitant à les brandir en cas de contrôles policiers. Mais « *plus d'une fois la police s'en empara et détruisit les documents, ça te donnait l'impression qu'ils [le SPVAB] prenaient du pouvoir, et plus ils en prenaient, plus la police se fâchait* » (Angélica, idem). Une lutte pour la légitimité de l'organisation auto-désignée et au pouvoir grandissant était alors en jeu ; un syndicat atypique, « populaire » et non reconnu comme tel par les autorités et syndicats locaux.

Malgré la négation de sa légitimité par les autorités, le SPVAB n'a cessé, depuis sa naissance, de prendre de l'influence, bien au-delà de Barcelone et même du reste de l'Espagne. Boubacar raconte qu'en seulement deux ans :

« notre expérience fut une initiative très exemplaire, que beaucoup admirèrent. C'est pour cela qu'on s'est fait beaucoup inviter à faire part de notre expérience comme syndicat, on a commencé à voyager à Malaga, Zaragoza [Saragosse], Madrid, et jusqu'à Zurich et en Italie [...]. En fait, c'est aussi quand on a commencé à participer à de très grands événements comme celui du Vatican, et celui de Bruxelles... tout cela grâce à ce qu'on a fait ». (20/08/2019, Barcelone, notre traduction.)

L'hyper-visibilité du SPVAB dans les médias et les réseaux sociaux lui a conféré une légitimité fulgurante parmi les mouvements antiracistes et anticapitalistes mais aussi dans des arènes religieuses et politiques insoupçonnées. Ainsi le SPVAB fut invité au Vatican, dans le cadre de la III^e Rencontre mondiale des mouvements populaires, mais aussi, et à l'initiative d'eurodéputés de certains partis de gauche, à des réunions auprès de la Commission européenne à Bruxelles. Un pont transatlantique s'est également tissé avec certains collectifs de *manteros* en Argentine, et en particulier avec le mouvement antiraciste afro-américain *Black Lives Matter*, suite à la visite rendue au SPVAB par Bob Brown, un ex-membre des célèbres *Black Panthers*.

En Espagne, le succès du SPVAB a généré des cycles de protestation qui menèrent à la naissance d'autres « syndicats » dans différentes villes telles que Madrid, Saragosse et Palma de Majorque. Selon Angélica « là où les gars [du SPVAB] se rendaient pour parler de leur projet à d'autres *manteros*, quelque chose s'organisait, que ce soit un syndicat, ou une organisation plus petite, mais s'organisant » (22/08/2019, Barcelone). Parmi ces organisations de *manteros*, se distingue le SMM, né également en 2015, par la visibilité qui lui a été octroyée suite au décès de Mame Mbaye. Angélica observe ainsi que le SMM « a un peu répliqué [reproduit] le format de Barcelone », reconfigurant certaines trajectoires militantes depuis l'Association des Sans Papiers de Madrid, formée en 2008, tandis que Boubacar va plus loin en affirmant que « c'est une copie du SPVAB » :

*« Je pense qu'il n'y a pas de différences, parce que l'objectif est le même, c'est de dignifier la vente ambulante et protéger les *manteros*, être leur voix [...]. On ne se considère pas comme deux collectifs [distincts], malgré qu'il y ait 500 kilomètres de distance. C'est pour cela que tout ce qui nous arrive [de leur part] comme information, c'est comme si cela arrivait ici parmi le syndicat. C'est important de le savoir. »* (Boubacar, 20/08/2019, Barcelone, notre traduction)

De cette façon, beaucoup d'événements se passant à Barcelone sont relayés à Madrid, et vice versa. La mort de Mame Mbaye a impulsé, tant à Madrid qu'à Valence et Saragosse, des hommages sous forme de manifestations, souvent en simultané. Mais Boubacar va encore plus loin, il insiste sur le fait qu'il n'y a pas de différence entre le SPVAB et le SMM, il ne s'agirait pas de deux collectifs distincts. Ainsi, de par son succès « exemplaire », le SPVAB semble rassembler et faire fusionner, aux quatre coins de l'Espagne, tant le SMM que les autres collectifs de *manteros* en formation, créant ainsi une entité transrégionale, et, tel que les rencontres européennes et transatlantiques le suggèrent, à portée transnationale.

1.2.2. L'Art, un outil militant en mémoire des morts violentes

Les morts de Mor Sylla et Mame Mbaye, en tant que « gouttes d'eau qui ont fait déborder le vase » (Marilda, 22/08/2019, Barcelone, notre traduction), ont eu l'effet de contribuer à la construction ou au renforcement de plusieurs collectifs militants à Barcelone et Madrid. La mort de Mame Mbaye, en particulier, est ainsi devenu un emblème de lutte, une figure dont la société civile madrilène s'est réapproprié l'image, à travers certaines expressions artistiques, telles que la peinture murale et le design vestimentaire, et qui rendent Mame Mbaye omniprésent dans le quartier de Lavapiés à Madrid. En marchant dans les rues du quartier où est mort subitement Mame Mbaye en 2018, on peut voir certains passants portant un tee-shirt à son effigie, une peinture murale représentant le défunt et des affiches avec sa photo collée sur la porte de certains espaces militants. Ces expressions font à la fois office de matérialisation de la mémoire militante que les habitants et les collectifs militants de quartier entretiennent envers le défunt, et de construction d'identité collective.

Afin de comprendre le rôle joué par les expressions artistiques comme moyens de dénonciation militante des violences multiples qu'affronte le précaire migrant sénégalais en Espagne, il faut s'outiller de la littérature sur l'utilisation des arts par les migrants en tant que formes de mobilisation politique (Martiniello & Lafleur, 2008; Mattern, 1998). Les arts peuvent ainsi être utilisés comme expression de protestation et de dénonciation, ayant également un potentiel de structuration des mobilisations politiques. Ainsi, les identités locales et globales sont redéfinies et politiquement négociées vers des identités « glocales » (Luke, 2003), en particulier dans le cas de mouvements sans-papiers utilisant des expressions artistiques en collaboration avec la société locale.

La plupart des recherches sur les arts, l'ethnicité et la migration concernent la musique, et plus particulièrement le rap. Cependant, d'autres formes d'expressions artistiques utilisées par les migrants, telles que le cinéma (Grassilli, 2008), la cuisine (Vandevoordt, 2017), le théâtre et la photographie (Godin, 2016) peuvent également être analysées en tant qu'expressions politiques. Ma proposition va dans ce sens. En ce qui concerne la mode, Lewis (2015) examine comment la danse et l'habillement offrent aux demandeurs d'asile des moyens vitaux d'identification et de liberté. Néanmoins, la participation politique des migrants à travers la mode et la peinture murale semblent peu étudiées. Hors, mes travaux précédents (de Heusch, 2021) ont montré que les syndicats de *manteros* développent des expressions artistiques aux facettes multiples, telles que le design et la conception de vêtements, ainsi que le rap. Ces expressions exercent un rôle d'*empowerment* des collectifs, permettant également une forme d'entrepreneuriat social tirant son inspiration de la mort violente de Mame Mbaye.

La première expression matérielle et artistique de la présence de Mame Mbaye à Lavapiés se situe *Calle Embajadores*, sur un mur jouxtant un café, *El rincón guay* (« le coin guay »). La peinture murale fut réalisée en 2018, quelques mois après la mort de Mame Mbaye, par Creto, un artiste résidant à Madrid et d'origine colombienne. L'œuvre fut créée dans le cadre d'un programme de revalorisation des commerces de Lavapiés, financée par la mairie de Madrid et certaines marques de bière. Fort de son expérience en Colombie dans la réalisation d'œuvres visant à « *mettre un terme à la violence enracinée, à travers l'Art* » dans des quartiers précaires de Bogota, la mort de Mame Mbaye l'a impacté : « *je me suis senti fort identifié car, avec tout ce qui s'est passé, j'ai décidé de réaliser la peinture murale de Mame Mbaye, c'est comme un hommage pour lui, et en fait à toutes les victimes migrantes* » (Creto, 21/08/21, Madrid, notre traduction).



Peinture murale réalisée par Creto à la mémoire de Mame Mbaye.
Photographie prise par l'auteur (Madrid, 2021).

L'œuvre représente Mame Mbaye, portant un sac de marchandises. Au-dessus, une inscription : « *luchando por la vis/da* » (luttant pour la vi(e)/sa), jouant ainsi avec les mots « vie » et « visa » et suggérant que sa mort, provoquée par la persécution de l'exercice de la *manta*, est due à son irrégularité, au régime inégal de distribution des visas et de contrôle de la mobilité. Curieusement, une agence de voyage se situe aujourd'hui à côté et contraste avec la peinture murale, rendant le propos de l'artiste encore plus percutant. À côté de la représentation de Mame Mbaye, un autre texte : « à la mémoire de Mame Mbaye et à tou.s.tes nos frères/sœurs migrant.e.s ». Un autre aspect à noter est que le bar le « coin gay » ayant accueilli la peinture murale via le projet de revitalisation urbaine, est un bar s'affichant « gay ». Discutant en terrasse, au café d'à côté, avec Pape, un représentant du SMM, il remarque à ce sujet l'importance de la convergence des luttes des personnes opprimées et discriminées, que le motif soit racial ou de genre. Il qualifie le bar comme « très revendicatif » : « *ils les discriminent [les manteros], et eux aussi ils [la société] les discriminent [les LGBTQIA+]* » (Pape, 17/08/21, Madrid, notre traduction). L'esthétique de l'œuvre est, elle, inspirée d'une part par des motifs géométriques précolombiens, avec des couleurs

voulant représenter la « culture sénégalaise », et finalement une couleur de peau jaune, que l'artiste décide d'attribuer, sans rapport avec la réelle couleur de peau de la personne représentée. Il explique ce choix politiquement, insistant sur le fait qu'on ne devrait pas porter attention à la couleur de peau des individus. Un élément qui fit débat est le cercle de couleur entourant la représentation du visage de Mame Mbaye, certains voyant dans l'œuvre une représentation sanctifiée du défunt, une sorte d'emblème sacré. Pour Creto, Mame Mbaye est devenu un « symbole », mais également un « outil », « *qui parfois n'est pas bien utilisé, non ? Il y a aussi parfois des politiciens, ou des collectifs... qui tirent profit de cette image.* » (21/08/21, Madrid, notre traduction). Creto met ainsi en évidence le potentiel du symbole qu'est la figure de Mame Mbaye et surtout ses limites, indiquant comment son image est appropriée et mobilisée parfois à des fins institutionnelles, tel qu'on le verra dans la section 1.3.1.

Une autre matérialisation artistique de la figure de Mame Mbaye est celle du design du tee-shirt à son effigie, réalisé et commercialisé par le SMM depuis leur magasin situé à Lavapiés. Le design créé par le SMM s'inscrit dans les débuts à Madrid de la commercialisation de la marque Top-Manta, une marque de vêtements « solidaires », lancée par le SPVAB en 2018. La création et le développement de la marque représente, on l'a vu dans des travaux précédents (de Heusch, 2021), un tournant dans la trajectoire du syndicat, lui conférant une légitimité et une audience croissante. En 2021 le SMM a ouvert à son tour une boutique à Lavapiés, commercialisant d'une part les produits réalisés à Barcelone et offrant d'autre part, un nouveau produit local, le tee-shirt à l'effigie de Mame Mbaye. Pape raconte comment le produit reflète l'importance de la « présence » du défunt dans la nouvelle boutique : « *nous allions ouvrir le magasin, et la première chose à laquelle nous avons pensé, c'est que Mame Mbaye devait être présent, et il est là, sur les tee-shirts, c'est l'idée qu'il est notre symbole, il doit être là parmi tout ce que nous faisons* » (17/08/21, Madrid, notre traduction).



Tee-shirt à la mémoire de Mame Mbaye réalisé par le SMM.
Photographie prise par l'auteur (Madrid, 2021)

Le design reproduit par sérigraphie sur le tee-shirt inclut le nom de famille du défunt, les inscriptions en bas « Mame Mbaye ton souvenir est notre lutte », le nom du SMM, un dessin du visage et du torse de la victime et trois cercles se détachant du corps de la représentation : une

flamme, un cœur, et un poing brandi vers le haut et serrant un tissu. Questionnant Amadou, un autre représentant du SMM à ce sujet, il explique ce que représentent ces symboles :

« C'est une flamme qui signifie que c'était une personne qui luttait beaucoup, qui croyait en tout ce qui est la lutte, regarde-le ! Avec le bras toujours levé. Et avec ce que souffre une personne qui vend en rue, le stress constant de courir face à la police qui te harcèle, qui te poursuit, tu sais ? Qui t'attrape, alors, à tout moment, tu as le cœur dans cet état, c'est ça qui au final l'a tué. » (Amadou, 24/08/21, Madrid, notre traduction).

Pape explique de son côté le choix de ces symboles comme expression de la présence et de la pérennité de la lutte que menait Mame Mbaye parmi le SMM avant sa mort, une manière de le rendre présent en tant qu'emblème, malgré son absence physique : *« cela veut dire qu'il continuer à exister, le poing c'est le signe de la lutte, [pour] toujours, le symbole du cœur de la flamme c'est comme si 'on t'avait ici', la flamme c'est en fait, [parce] qu'il n'a pas disparu. »* (Pape, 17/08/21, Madrid, notre traduction).

Flamme et emblème de la lutte des syndicats de *manteros*, la création du design à l'effigie de Mame Mbaye s'est présentée initialement comme forme de soutien économique à la famille du défunt au Sénégal. L'idée est née par le SMM, depuis le dernier hommage réalisé à Mame Mbaye, de renvoyer à la famille du défunt, privée du soutien économique de celui-ci depuis son décès, tous les fonds récoltés grâce à la vente du tee-shirt. Lorsque je l'interrogeais sur le sens donné par les membres de la famille du défunt à la vente de tee-shirt à son effigie, Pape expliqua que la famille fut très réceptive et répondante, elle lui répondit ainsi : *« 'vous savez que Mame Mbaye est à vous, Mame Mbaye est à tous' »*, se félicitant, plus du capital social et du respect dont le défunt bénéficiait que de l'apport économique reçu par la vente des tee-shirt. *« Ça les a surpris... que Mame Mbaye était partout, que c'était une personne vraiment [emphasis] excellente, valorisée par tous, par tous les Sénégalais. »* (Pape, 17/08/21, Madrid, notre traduction).

Parmi les multiples répertoires d'actions et récits politiques déployés par les syndicats de *manteros* et la société civile, l'usage d'expressions artistiques a permis à ces collectifs de gagner en visibilité et en légitimité, tout en cultivant la mémoire des mort-emblèmes que sont Mor Sylla, et surtout Mame Mbaye dans le paysage urbain et symbolique des quartiers de Lavapiés à Madrid et du Raval à Barcelone. Cette mémoire, vectrice d'appartenance collective, est ravivée annuellement à travers un autre espace-temps mémoriel : l'hommage de la date de décès de Mor Sylla et Mame Mbaye.

1.2.3. « Mor n'est pas Mort » : hommages aux victimes

Le quinze mars 2019, un an après la mort de Mame Mbaye, des hommages furent organisés simultanément, sous forme de manifestations, tant à Madrid que Barcelone, Saragosse et Valence. C'est là, dans l'ambiance populaire, folklorique, festive et consommatrice des Fallas⁶⁸ que j'ai eu la surprise d'assister à l'un de ces hommages.



Hommage à Mame Mbaye. Photographie prise par l'auteur, Valence, 2019.
Sur la banderole, en catalan : « Mame Mbaye, nous ne t'oublions pas ».

⁶⁸ La célébration annuelle des *Fallas* à Valence, événement pyrotechnique d'ampleur, attire de nombreux touristes, ce qui crée une opportunité pour la vente ambulante, en particulier des vendeurs de rue péruviens, pakistanais et sénégalais, qui deviennent ainsi « hyper-visibles » (Morales & Kleidermacher, 2015) dans l'espace public.

La mort violente de Mame Mbaye y était brandie comme un emblème, un drapeau symbolique hissé dans l'espace-temps festif des Fallas. Les participants ne célébraient pas l'événement folklorique et touristique, mais plutôt une mort, une mort violente pleine de sens. Ils célébraient par un rituel – l'hommage – leur camarade devant le pouvoir municipal et la place principale de la ville. Dénoncer en public la mort violente était donc un moyen de lui donner « une vie politique » (Verdery, 2004) : le rituel de la mort était en effet un lieu de contestation sociale (Seremetakis, 1991). Malgré l'hyper-visibilité des participants, ils restèrent invisibles pour les caméras de télévision et les spectateurs trop occupés par les spectacles de danse ou les concours de statues d'enfants. Néanmoins, les participants à la manifestation construisaient une « communauté » (Durkheim, 1971[1912]) autour du rituel. La mort de Mame Mbaye fut ainsi mobilisée et resignifiée en tant qu'emblème couvrant de nombreuses autres protestations : contre le racisme, le néocolonialisme, l'islamophobie, etc. Sa mort a donc été traduite de manière « productive » (Foucault, 1997) par des marches, des chants et des discours comme « répertoire d'action » (Tarrow, 1998). Le harcèlement policier et les violences quotidiennes subies par les vendeurs de rue ont ainsi été rendus visibles et incorporés, comme en témoigne la jambe blessée d'un participant à l'hommage. Les vendeurs de rue sont en effet l'une des expressions les plus visibles (et pourtant délégitimisées) de la précarité en Espagne. Leurs corps, leurs blessures et leurs morts sont l'expression de la « nécropolitique » (Mbembe 2006 ; Round et Kuznetsova Morenko, 2016) qui laisse certains consommer et transiter en toute sécurité, tandis que d'autres risquent de payer de leur vie le périple de migration ou de « survivre » en vendant des souvenirs aux premiers. Les slogans « chercher la vie n'est pas un délit » et « arrêtez les amendes, je veux vivre » confirment cette ambiguïté et la place que les représentations de la vie et de la mort prennent dans les luttes quotidiennes des vendeurs de rue.

Concernant les hommages à Mor Sylla, ils semblent s'estomper. Après deux hommages consécutifs, aucun événement de type manifestation ne semble avoir été organisé en sa mémoire. Cependant, à la suite de la mort violente de l'Afro-Américain George Floyd en mai 2020, un nouveau cycle mondial de protestation s'est déclenché sous le slogan des « vies noires », reprenant l'ardeur du slogan et du mouvement social afro-américain Black Lives Matter (BLM) né en 2013 aux États-Unis. En pleine pandémie de la Covid-19, de nombreuses villes dans le monde se sont réappropriées la lutte anti raciste afro-américaine pour l'étendre aux causes d'autres groupes

minoritaires et indigènes, remettant en question l'héritage colonial des sociétés (Allam et al., 2021). Les auteurs mettent ainsi en avant le caractère « global » qu'a pris le mouvement BLM en 2020 :

« Ces voix ne se limitent pas à la communauté noire des États-Unis, mais appellent de manière thématique à la fin de la discrimination qui vise tous les groupes minoritaires et indigènes, non seulement en Amérique du Nord, mais dans le monde entier (Mohamed & George, 2020). Les communautés noire, hispanique et des Premières nations aux États-Unis, les communautés noires en Europe et au Royaume-Uni, les communautés aborigènes d'Australie et l'angoisse de la communauté maorie en Nouvelle-Zélande sont autant de voix qui s'expriment. » (Allam et al., 2021, p. 2, notre traduction)

En Espagne, des manifestations pour les « vies noires » eurent lieu aux quatre coins de la péninsule. Tel qu'on le verra dans la section suivante, et suite au cycle de protestation de 2020 pour les « vies noires », la famille de Mor Sylla s'est de nouveau mobilisée à Salou, mais différemment.

Je propose donc de revenir ici sur l'événement que j'ai suivi *a posteriori* sur les réseaux sociaux, via retransmission vidéo. Le neuf août 2020, une quarantaine de participants se réunirent à Salou sur une place, tous portant des masques chirurgicaux en cette période de crise sanitaire, et portant des vêtements noirs aux slogans suivants : « *Black Lives Matter* », « la mort de Mor aurait pu être évitée » ou encore « Mor n'est pas mort ». Portant un tee-shirt à l'effigie de son frère avec des inscriptions en rouge « Justice pour Mor Sylla », Ibou insiste : « *Nous n'oublierons jamais notre frère ici à Salou, la vie de Mor persistera toujours en nous* » (transcription de retransmission vidéo, Salou, 2020, notre traduction). Ce jour-là, Mor était effectivement plus vivant socialement et politiquement que les années précédentes, son hommage a repris vie et force dans le sillage des mobilisations pour « les vies noires ». Ainsi, Ibou introduisit l'événement en tant que « *jour très important pour la famille de Mor Sylla, pour la communauté sénégalaise et pour la communauté noire aux États-Unis* » (idem). Interpellant le public, il interroge successivement les morts de George Floyd, Mame Mbaye et Mor Sylla. Auraient-elles pu être évitées ? À cette question, les participants répondent vigoureusement et en chœur : « oui ! ». « *Ces trois histoires ont quelque chose en commun : un être humain assassiné par un autre être humain, pour sa race, son origine, sa condition sociale, pour exercer son droit à un travail digne et mener la lutte quotidienne pour y arriver.* » (idem)



Flyer de la manifestation « BLM » à Madrid (crédits, CNAAE, 2020).

« En mémoire à George Floyd, aux vies noires et contre le racisme. Rassemblement le 7 juin. 11h. Ambassade des États-Unis ». « Sans Justice il n'y a pas de paix ». À gauche, Mame Mbaye, à droite, Mor Sylla et au centre, Lucrecia Pérez, d'origine dominicaine, elle aussi victime de violences policières. « Assassinés par le racisme institutionnel »
 « Communauté Noire Africaine et Afrodescendante en Espagne (CNAAE) »

Floyd, Mbaye et Sylla, ainsi que les autres « vies noires » victimes des violences policières ne formaient alors plus qu'un seul drapeau aux visages multiples – tel le flyer créé pour la manifestation BLM – brandi en ce jour d'hommage et de lutte pour la construction de nouveaux horizons de mémoire et de justice. Cependant, si ce drapeau collectif était bel et bien brandi et donnait une légitimité et un support supplémentaire à l'hommage, l'objectif principal restait au niveau de la famille de Mor la réouverture du cas en justice. Une reconstitution des faits eut ainsi lieu, Ibou invitant les participants à incarner les treize agents qui ont mené l'opération policière fatale du onze août 2015. Insistant finalement sur la souffrance vécue au long de ces cinq années,

Ibou annonça que cet hommage serait le dernier de ce genre. Ainsi, bien qu'août 2020 aie remis à la lumière du jour la mémoire collective et militante autour des morts violentes, converties en emblèmes, ce sont surtout les dernières étapes en justice qui étaient en jeu pour la famille de Mor.

Exténué par son combat, Ibou veut que justice soit rendue, tout en réalisant que si ce n'est pas la justice institutionnelle qui lui sera rendue, il a foi en la justice divine. Finalement, il invite la « communauté sénégalaise », « *ces manteros qui installent leur manta sur la promenade de Miramar* » plutôt que de venir à l'événement, à se mobiliser, à organiser une manifestation à Salou, où avec l'appui du SPVAB, ils pourront « *rappeler aux policiers que nous ne voulons plus de morts* » (idem). Alors qu'il incite à continuer la lutte pour que l'événement tragique qui est arrivé à son frère ne se répète pas, Ibou souligne aussi l'absence de la « communauté sénégalaise », et en particulier celle des *manteros* à l'événement. Il questionnera leur absence de manière répétée durant l'hommage : « *Où sont-ils ?* »

Pour comprendre le désengagement de la « communauté sénégalaise » autour de certains hommages tels que ceux décrits dans cette section, Stierl propose, depuis la description de pratiques « d'activisme de la douleur » :

« De transformer le deuil collectif en une « ressource pour la politique », dans ces pratiques où l'identification reste en question, les personnes impliquées se sont risquées aux limites de l'intelligibilité où la solidarité est une impossibilité mais où, et peut-être donc, une communauté émergente est formée avec prudence ». (Stierl, 2016, p. 189, notre traduction.)

Terreaux de mobilisations et de construction de communautés politiques, les hommages aux morts violentes de migrants rassemblent mais éloignent également. Nous verrons ainsi plus bas comment les légitimités pour parler des morts violentes sont en fait disputées entre les familles de victimes, le réseau associatif, mais aussi les États. Qui a la légitimité de parler ou de se taire au nom de Mor Sylla et Mame Mbaye ? Comment se disputent des autorités morales différentes autour de la *très* mauvaise mort en migration ?

1.3. Conflits de représentation : entre individu et emblème

Dans ces espaces de solidarité et de (re)construction communautaires que sont les mobilisations autour des décès violents, où naissent et fusionnent des collectifs, il existe aussi certains conflits. D'abord, des conflits de représentation au sein de la « communauté » sénégalaise, concernant les relations avec les autorités locales et les autorités consulaires et, lorsque les cas sont portés en justice, des conflits de représentation et de désengagement entre la « communauté » et les familles des victimes.

1.3.1. *Le rôle des autorités locales : l'économie morale de la réparation*

Depuis la perspective foucauldienne, appliquée aux formes de gouvernementalité des populations indigènes du Brésil, le concept d'« exercice de pouvoir tutélaire » proposé par de Souza Lima (2010) permet de saisir comment les États, eux aussi, se mobilisent autour des morts-emblèmes, des morts qui dérangent et remettent en question. Ces mobilisations révèlent tantôt une volonté de certaines mairies espagnoles de « pacifier » certaines populations, comme les migrants sénégalais, dans des quartiers dits « sensibles » par les pouvoirs publics, et tantôt l'État sénégalais qui semble vouloir reconstruire sa légitimité de « protection » de la diaspora. Les corps de ces morts, convertis en emblèmes et en ressources, semblent donc être négociés mais aussi disputés entre ces différentes autorités institutionnelles et morales.

Suite aux émeutes de Salou en 2015 et de Madrid en 2018, certaines rencontres ont eu lieu entre associations de migrants sénégalais, autorités municipales et autorités consulaires sénégalaises. Celles de Madrid furent délégitimées par le SMM. Pape, un des représentant du syndicat, raconte comment l'image du SMM fut utilisée à ses dépens lors d'une réunion où le collectif ne fut en fait pas convié :

« Ce que la maire, Carmena, a fait après, elle a essayé d'en parler aux gens. Elle a eu une réunion avec le président de l'association sénégalaise et d'autres personnes. Nous n'étions même pas au courant. Nous ne l'avons appris que par les réseaux sociaux, nous avons vu une photo qu'ils ont publiée et ainsi de suite, ils ont dit qu'ils ont rencontré le syndicat. Nous les avons démentis, par le biais des réseaux sociaux, nous avons publié une déclaration disant : 'non, elle ne nous a pas rencontrés' et ensuite, elle a demandé à nous rencontrer, nous avons eu la réunion, mais quand

nous sommes arrivés, la première chose que nous avons dite était : 'pas de photo', 'nous ne voulons pas de photo'. Et nous avons eu une réunion assez, assez chaude [caliente] ... Une réunion assez tendue, assez chaude parce que nous ne sommes pas comme les autres [à qui] elle a proposé de rapatrier le corps, et nous, quand il est mort deux jours plus tard, nous avons fait une conférence de presse pour leur dire clairement que, non, nous ne voulons pas d'argent de qui que ce soit pour rapatrier le corps, nous pouvons le faire. Ce que nous ne pouvons pas tolérer, ce sont ces politiques qui tuent des gens, et ensuite ils paient à nouveau pour rapatrier le corps. » (Pape, Madrid, 17/08/21, notre traduction).

Le SMM semble donc délégitimer tant l'utilisation de son image par la mairie de Madrid, que le rôle des « collectifs de sénégalais » présents à la première réunion et la proposition de la mairie de financer le rapatriement du corps de Mame Mbaye. Pape différencie ainsi la posture du syndicat de celles de certaines associations sénégalaises, afin de conserver son éthique et son autorité morale : « nous, nous suivons une ligne politique, de dénoncer les injustices et de ne pas se laisser corrompre » (idem). Mustafa, actif dans une confrérie soufie de Barcelone, remarque, lui, comment, tant autour des décès de Mame Mbaye que de Mor Sylla, certains « se disent représentants » des vendeurs ambulants :

« Nous alertons les autorités pour leur dire : 'Faites attention à ces personnes !' Par exemple quand Mame Mbaye est décédé [...], s'il y a un défunt, il y a des gens qui se mettent au milieu [de la situation, disant] : 'Oui, je suis représentant.' Eux, ce sont des amis des politiciens [...] Samedi passé ils [le SPVAB] avaient une réunion avec la mairie de Barcelone, et quand ils arrivèrent, il y avait d'autres groupes de Sénégalais qui étaient [déjà] là se disant les représentants. (Sanghot, 9/09/2019, Barcelone, notre traduction)

La « communauté » sénégalaise de Barcelone est très diversifiée, notamment par ses appartenances ethniques ou religieuses, et ses profils socio-économiques. Des luttes de représentation sont donc en jeu dans le réseau associatif très étendu qu'est celui des migrants sénégalais en Catalogne. Mustafa met ainsi en évidence le problème des personnes « illégitimes » « qui se mettent au milieu » des organisations qu'il qualifie comme légitimes de représentation : les confréries et les syndicats de *manteros*. Selon lui, des amitiés politiques se tissent avec certains imposteurs, c'est pourquoi la confrérie prend un rôle de mise en garde auprès des autorités.

Marchant dans les rues de Lavapiés à Madrid en mai 2018, j'ai pu voir une grande banderole, affichée depuis les balcons de la Place Nelson Mandela, appelant à la collecte de dons. Ceux-ci arrivèrent de toute l'Espagne et ont permis de rapatrier le corps de Mame Mbaye en banlieue dakaroise. Soucieux de garder leur image et face à l'arrivée de nombreux dons pour rapatrier le corps, le syndicat organisa avec les autres associations sénégalaises à Madrid une « commission » pour récolter les fonds, le surplus ayant été envoyé à la famille de la victime. En plus des propositions de la mairie de Madrid de payer pour le rapatriement du corps de Mame Mbaye, l'ex maire aurait promis d'aider la famille de la victime, restée au Sénégal, en octroyant un visa au frère de la victime. Amadou, un autre représentant du SMM revient sur le déroulement de la première réunion entre la maire et les « collectifs de Sénégalais » :

« [Le gouvernement de Carmena] s'est réuni avec les collectifs de Sénégalais, ils lui ont présenté la situation de sa famille [de Mame Mbaye] pour lui dire que pour sa famille, c'est un poids, sa famille a besoin d'être aidée, et Carmena elle-même a dit qu'elle allait aider sa famille, et ils ont menti, ils n'ont rien fait, tu comprends ? ils nous ont tourné le dos » (Amadou, 24/08/21, Madrid, notre traduction).

Les propositions faites par la mairie de Madrid suite au décès de Mame Mbaye, tout comme les mesures prises par la mairie de Florence après l'assassinat d'Idi Diène en 2018, ainsi que le financement du RC d'Ibrahima Dyie⁶⁹ par la mairie de Barcelone en 2011 sont tous des exemples du pouvoir discrétionnaire qu'ont certaines municipalités des grandes villes d'Europe pour octroyer des fonds exceptionnels en guise de médiation pour apaiser des conflits urbains. Ces mesures - passant par le RC d'une victime de violence, le déploiement d'un fonds de développement dans le village d'origine de la famille de la victime, voire même (et via les autorités nationales) l'octroi d'un visa ou encore la naturalisation d'un des membres de la famille- sont toutes des expressions

⁶⁹ Ibrahima Dyie fut assassiné le 4/01/12, à l'âge de 32 ans, dans le quartier de Bésòs, à Barcelone, par un homme d'ethnie rom suite à une dispute, réveillant ainsi de fortes tensions dans le quartier. Le crime survint quelques semaines après les assassinats de Florence décrits plus haut, et provoqua des manifestations et un incendie dans le quartier, les participants scandant des devises telles que « hier, en Italie, aujourd'hui en Espagne » (Baquero & Muñoz, 2012). Les événements firent réagir les autorités locales à travers le RC de la victime, craignant une escalade de violence entre des groupes nationaux et ethniques considérés par celles-ci comme conflictuels. Le cas se différencie cependant de ceux d'Idi Dyène, Mor Sylla et Mame Mbaye dans la mesure où la mémoire de la victime ne semble pas s'être pérennisée en tant que mort-emblème.

de l'économie morale dans laquelle certaines mairies-villes s'insèrent afin de « pacifier » les conflits urbains en vigueur. Les autorités locales interviennent donc avec discrétion et de façon discrétionnaire dans la gestion de ces conflits, par le biais de l'économie morale de la réparation auprès des familles des victimes. Leur implication autour des morts qui dérangent contraste et entre ainsi en tension avec les mobilisations de la société civile, agissant, elles, en utilisant le registre de la manifestation sur la place publique et brandissant leurs luttes autour des morts-emblèmes. Ces différents acteurs entrent ainsi en conflit dans la manière dont les morts-individus sont réappropriés en morts-emblèmes, à des fins dépassant la cause des victimes.

Momar revient sur le cas du soutien qu'a reçu la femme des victimes consécutives des assassinats de 2011 et 2018 à Florence :

« Ils lui ont donné la nationalité, la commune a aidé ses enfants, ils sont toujours scolarisés, ils ont fait une école là-bas dans le village. Et la commune a décidé, avec INCA de dédier symboliquement cette salle de formation aux trois autres [victimes] pour revendiquer aussi la différence entre les personnes » (Momar, Dakar, 11/01/21)

INCA est, on le verra dans le chapitre VI, un syndicat italien aux nombreuses représentations dans le monde et actif dans la gestion de la PST des italiens résidant au Sénégal, mais aussi des anciens travailleurs sénégalais en Italie et de leurs familles au Sénégal. Effectuant des observations sur la gestion des pensions de survie par le syndicat à Dakar, je découvris par surprise dans les bureaux d'INCA une plaque commémorative aux victimes des assassinats de Florence.



Plaque commémorative à l'entrée de la salle de formation d'INCA-Dakar (2021)

La plaque porte les noms de Diop, Samb et Dyene, la mention « assassinés par la violence raciste », et une citation de Nelson Mandela : « personne n'est né esclave, ni seigneur, ni pour vivre dans la misère. Mais nous sommes tous nés pour être frères » (notre traduction depuis l'italien), ainsi que les insignes de la Chambre Métropolitaine du Travail de Florence et de la représentation d'INCA à Dakar. Le jour de l'inauguration de la salle, INCA paya le voyage du représentant de l'Association des Sénégalais de Florence, invita les autorités consulaires et les familles des défunts dont la dame doublement veuve qui préféra décliner l'invitation. Diop, travailleur social chez INCA à Dakar raconte ainsi le déroulement de l'hommage :

« Même l'ambassadeur d'Italie était présent. Il y avait les épouses et les enfants des défunts et la chose qui m'a fait mal c'est qu'il n'y avait pas la femme d'Idi Dyene [...] Alors, la dame elle était venue ici pour les funérailles, mais tu sais avec les familles sénégalaises on t'accuse de mauvais sort, elle porte le mauvais sort, cette dame là tous ses maris sont morts, comme ça. La dame elle

n'a pas pu passer [supporter] l'immigration, elle est rentrée. Elle ne supportait plus d'entendre tout le temps ce genre de ... Pour moi c'était la seule fausse note de la salle, mais j'ai vu les enfants des défunts, leurs parents venus de leurs villages, ils étaient tous ici... Il y avait le consul, il y avait une délégation d'INCA de Florence, le président de l'Association de Sénégalais de Florence était présent aussi. C'était une belle fête mais triste aussi. La salle là on avait décidé de la restructurer et la donner au nom de ces deux sénégalais qui ont été tués. Au mois de janvier. Mais au moment où on faisait les travaux on a appris le décès du troisième. Et alors on l'a ajouté. Et tous les trois à Florence, tués par balle. C'était terrible. » (Diop, 16/03/21, Dakar).

L'hommage réalisé à Dakar via l'initiative d'INCA, réunit donc au Sénégal tant les autorités consulaires italiennes, que les autorités municipales florentines et une partie de la famille des victimes autour des *très* mauvaises morts des victimes des assassinats consécutifs à Florence. Dix ans après, la mémoire des assassinats de 2011 est encore entretenue par les autorités municipales florentines qui ont inauguré deux initiatives matérialisant dans l'espace public l'hommage aux victimes. La première est une stèle aux inscriptions « En Souvenir de Mor Diop, Samb Modou, victimes de la folie raciste du 13 Décembre 2011. En mémoire perpétuelle. À Florence, ville de paix. Pour affirmer les valeurs d'intégration et de solidarité » (Diouf, 2021). La deuxième initiative est celle du jardin public renommé « Jardin Mor Diop et Samb Modou » (Corriere Della Serra, 2021). Ces deux initiatives inscrivent donc dans l'espace public la mémoire des victimes des *très* mauvaises morts, tout en réaffirmant l'économie morale et l'éthique de la ville à travers les valeurs de paix, d'intégration et de solidarité. Tout en agissant par discrétion et dans le registre de la réparation, les autorités des villes se réapproprient les morts individus en mort-emblèmes d'un projet urbain pacifié, intégré, et solidaire.

Les exemples de Madrid, Barcelone et Florence montrent donc à la fois un intérêt porté et des moyens économiques, légaux et symboliques déployés par les administrations des villes, agissant dans le registre de la réparation des morts tragiques commises soit par les forces de l'ordre de ces villes soit par certains de leurs citoyens. La réparation passe, on l'a vu, souvent par des initiatives d'hommage, la proposition de RC, mais aussi par des mesures mobilisant les autorités nationales du pays de résidence dans le cas de la naturalisation ou de l'octroi d'un visa aux familles des victimes.

1.3.2. *La protection des autorités consulaires : des « médecins après la mort »*

Tel que présenté dans le chapitre précédent (III), le MAESE et les autorités consulaires sénégalaises ont la compétence discrétionnaire d'intervenir en cas de décès d'un ressortissant à l'étranger, selon une « typologie de morts » incluant les cas d'assassinats et d'accidents. Cette intervention passe, en général, par un soutien économique et administratif pour le RC de la victime et par une médiation entre la juridiction consulaire où a eu lieu le décès, la famille du défunt et les autorités du pays de résidence, surtout lorsque la cause de mort est suspecte et requiert une autopsie.

Suite à la mort de son frère, Ibou adressa une lettre au MAESE, ainsi qu'au président de la République du Sénégal, en demandant leur soutien, lettre restée sans réponse. Lorsqu'il retourna au Sénégal pour l'enterrement de son frère à Touba, au cimetière Bakhyia, Ibou se rendit aux bureaux de MAESE, pour rencontrer le directeur général des SE. Celui-ci pensait que le consulat avait pris en charge les frais du rapatriement. « *Non, ce sont les Sénégalais !* » le corrigea Ibou (07/09/21, Tarragone). Deux semaines plus tard, Ibou fut recontacté par le directeur général, qui lui annonçait que l'argent avait été débloqué et enregistré au nom de Mor. Ibou refusa d'abord de recevoir cette somme, « *on n'en avait pas besoin* », mais finalement, face à l'insistance du directeur général, il accepta de recevoir l'argent pour le redistribuer à la fille et la mère de Mor. Il avertit aussi les autorités du risque que la mort de son frère ne soit pas un cas isolé : « *ça arrivera à d'autres, d'autres mourront... il fallait voir pourquoi on les tue comme des mouches, demain les policiers peuvent tuer encore* » (idem), faisant référence à d'autres cas de décès, moins médiatisés et survenus à Pampelune et à Pilar de la Horadada (Alicante).

L'intervention consulaire, souvent tardive, est néanmoins perçue d'un mauvais œil par les migrants sénégalais en Espagne, délégitimant le rôle de l'État d'origine en la matière. Tant dans le cas de la mort de Mor Sylla que dans celui de Mame Mbaye, le consul du Sénégal s'est déplacé sur les lieux des émeutes, pour rencontrer les manifestants endeuillés et furieux suite aux tragédies. L'arrivée tardive du représentant consulaire en 2015 à Salou fut rejetée et réprimée physiquement par les manifestants, qui ne toléraient pas une présence vue comme provocatrice, au service des intérêts espagnols et faisant défaut au devoir protection des SE.

Questionnant Ibou à ce sujet, il me montra une vidéo de l'arrivée à Salou du consul alors en exercice, quelques heures après le décès de son frère. On y voit un homme, le consul, se faire

agresser par « les jeunes » : « *il a été bien agressé* » remarque-t-il « *jusqu'à se faire casser ses lunettes... alors que les adultes, les vieux voulaient le protéger... il y avait même un combat entre Sénégalais, c'est honteux* » (Ibou, 07/09/21, Tarragone). Ibou met ainsi en évidence, d'une part, la perte de légitimité du consul et la confrontation physique entre « jeunes » sénégalais et leur consul et d'autre part, la division générationnelle entre les « jeunes » et les « vieux » sénégalais de Salou, les « vieux » légitimant et protégeant le consul face à l'agression commise par les « jeunes ». Il me racontera à ce sujet comment le décès de son frère eut l'effet de remettre en question le rôle des « vieux » dans la gestion de la *daahira* de Salou et amena un changement de direction de l'association religieuse. Ibou reconnaît, qu'au moins, la lettre adressée avait permis que le consul en fonction en 2015 soit remplacé par un nouveau fonctionnaire. Mais en 2018, à la mort Mame Mbaye, les autorités consulaires se rendirent compte de la véracité de l'avertissement d'Ibou, et le nouveau consul, se rendant à Lavapiés, reçut la même hostilité de la part des Sénégalais endeuillés que celle reçue par son prédécesseur à Salou :

« Les gens se sont beaucoup fâché... ils leur ont jeté [aux autorités consulaires] des pierres et tout parce qu'ils n'étaient pas là quand ça s'est passé, non ? ils ne sont pas venus [à ce moment], ils sont arrivés presque... un jour ou deux après. C'était trop tard, non ? et ils n'ont rien fait non plus après la mort de Mame Mbaye, qu'est-ce qu'ils ont fait ?! Ils n'ont rien fait ! Ils en ont seulement profité pour parler avec les institutions publiques, les politiciens, et voilà ; et donc ces personnes [les autorités consulaires] ils ne représentent pas les Sénégalais, c'est pour ça qu'ils étaient très fâchés... Tu comprends ? » (Amadou, 24/08/21, Madrid).

Interrogeant des représentants consulaires en Espagne et des conseillers du MAESE à Dakar autour de la gestion des cas de morts violentes, le discours des fonctionnaires contraste avec celui des « jeunes » SE ainsi que celui d'Amadou, gardant parfois une certaine réserve d'ordre diplomatique. Ibrahima, depuis sa position consulaire, s'estime satisfait du travail réalisé par le consulat à la mort de Mame Mbaye :

« Le consulat a fait ce qu'il devait faire, disons que c'était un cas difficile parce que bon c'est des gens qui ont eu des difficultés avec la police je crois. L'État du Sénégal est intervenu, bon même s'il y a des choses qu'on ne peut pas dire publiquement, l'État du Sénégal a protesté, on a écrit, on a demandé des comptes à la police qui nous a expliqué comment ça s'est passé. Ensuite l'autopsie

a été faite [...] Et même l'État du Sénégal a envoyé ici le secrétaire d'État chargé des Sénégalais de l'Extérieur, il est venu avec des Sénégalais, il a discuté avec les Sénégalais, on a fait intervenir l'ambassadeur, le consul, plus maintenant des autorités qui sont venues du Sénégal et se sont réunies avec des Sénégalais de Madrid pour dire qu'il y a aussi un comportement à avoir. Parce qu'on ne peut pas aussi dire aux Sénégalais qu'il faut se battre avec la police parce qu'elle refuse d'étaler vos marchandises sur la plus grande place d'Espagne [...] il y a beaucoup de choses qui ont été faites. Maintenant, le travail de sensibilisation a continué, c'est ce qui est à l'origine même que la tension est retombée après. Moi-même, quand je suis venu en 2019, nous avons tenu beaucoup de réunions avec la mairie de Madrid et puis même, elle a un programme pour la formation de jeunes migrants, sénégalais, marocains, autres nationalités, où beaucoup de Sénégalais ont été formés, certains comme cuisiniers, d'autres mécaniciens, chauffeurs, et finalement ils peuvent s'insérer. Pour laisser la vente à la sauvette. » (Ibrahima, par téléphone depuis Madrid, 12/10/21)

Les autorités consulaires semblent donc légitimer leur travail accompli auprès de leurs ressortissants en Espagne. D'une part, en exigeant des autorités espagnoles une transparence concernant la cause de la mort de Mame Mbaye, et d'autre part, en menant un travail de « sensibilisation » et de formation avec les SE et les autorités municipales de Madrid. La vente ambulante étant autorisée au Sénégal mais pas en Espagne, les autorités consulaires exercent à la fois un rôle préventif et moralisateur quant aux « comportements à avoir », et s'impliquent, en concertation avec les autorités locales, à la mise en place de programmes de formation professionnelle, en guise d'alternative à la vente ambulante. Ce récit illustre donc bien, par le prisme de la mort violente, la renégociation de l'économie morale des relations États-diaspora, mais aussi de la relation autorités consulaires du pays d'origine-autorités locales du pays de destination

Concernant l'exigence de transparence sur la cause de mort en cas de mort violente, Moussa m'explique depuis son bureau à Dakar le principe de « typologie de décès » qui guide le travail des fonctionnaires du MAESE en cas de mort d'un SE. Il explique que, d'une façon systématisée, il faut distinguer un décès suite à un accident (à classer selon si c'est un accident de la route ou un accident au travail), d'un décès suite à un meurtre (à classer également entre un assassinat à motif raciste, ou un meurtre après manifestation ou arrestation). Cependant, et dans les deux cas, une

enquête doit être menée, à la différence d'une mort « naturelle » où la procédure est plus claire. Moussa questionne ainsi le procédé de ces enquêtes :

« [...] est-ce que c'est un arrêt cardiaque qui l'a tué ? et là en fait il faut mener des enquêtes. Le problème que nous avons souvent entre États : souvent c'est à ce niveau aussi. Qui mène ces enquêtes ? C'est des acteurs locaux, peut-être on ne va pas se dire 'bon, dans les enquêtes là il faut nous emmener', non... c'est comme si un étranger était assassiné ici. C'est la police sénégalaise qui est habilitée à faire des enquêtes. Ce qu'on ne voudrait pas qu'on nous impose, on ne peut pas l'imposer à un autre État. De telle sorte qu'à la suite des enquêtes, un rapport est produit, on va en jugement, des condamnations si possibles, et situer un peu les responsabilités, et à chaque fois, nos missions diplomatiques suivent un peu le dossier par rapport à ça. Parfois il y a des blocages. Par exemple quand ça implique un policier ou autre, c'est à dire souvent, comment ça se passe, même au Sénégal, entre Sénégalais, quand ça implique un policier, il peut y avoir des solidarités de corps, juste pour protéger [...] ce qui s'est passé en Espagne, le directeur général s'était déplacé pour rencontrer les autorités municipales, le maire... pour rencontrer... parce qu'il fallait aussi à un moment donné aussi taper sur la table pour dire voilà, il y a les représentations diplomatiques classiques qui sont développées, mais parfois il faut taper pour faire avancer l'enquête » (Moussa, 06/12/19, Dakar).

Moussa met en évidence l'existence de « blocages » qui s'opèrent dans des cas comme celui de Mame Mbaye où sont impliquées des forces de l'ordre du pays de résidence. Il avertit ainsi de la potentielle solidarité de corps institutionnels - justice et la police - qui ralentissent l'enquête et occultent les faits. C'est pourquoi il faut, selon lui, « taper sur la table » pour faire avancer l'enquête. Moussa explique ainsi qu'en cas de meurtre ou d'arrestation d'un SE, la juridiction consulaire compétente est avertie, contactant ensuite la famille de l'interpellé si celui-ci le désire (ce qui est rarement le cas au vu de la honte ressentie par l'interpellé). Selon la situation, un fond exceptionnel peut être débloqué : *« Il y a des cas où l'État du Sénégal se dit, compte tenu de ce cas-là, je vais apporter une contribution pour prendre un avocat »* (idem). Pour systématiser la protection judiciaire des SE, le MAESE est actuellement en train d'évaluer la possibilité d'étendre l'accès de la caisse judiciaire - disponible au niveau des assises en cas d'impossibilité de payer un avocat - aux Sénégalais de « la quinzième région » : la diaspora. Dans un souci d'étendre la protection consulaire au niveau juridique, le MAESE *« réfléchit aussi à des stratégies pour*

mobiliser des avocats sénégalais au niveau de certains pays, et voir comment on peut faciliter tout ça. Mobiliser des avocats sénégalais. On est en train de faire un peu de répertoire, pour voir. Vous savez, ils sont prêts. » (Moussa, 06/12/19, Dakar)

Ibou, lui, pointe l'importance de la protection consulaire judiciaire, regrettant le manque d'appui juridique reçu dans le cas de la mort de son frère : *« il fallait avoir un cabinet d'avocat en collaboration avec le consulat et l'ambassade... j'étais seul j'ai dépensé beaucoup d'argent en cinq ans... »* (Ibou, 09/09/21, Tarragone). Il qualifie ainsi les autorités consulaires de *« médecins venant après la mort »* c'est-à-dire à l'inverse d'une assistance consulaire qui devrait selon lui se définir par la prévention. Comme Amadou, il situe les intérêts diplomatiques en jeu dans la relation inégale entre représentants consulaires sénégalais et autorités du pays de résidence.

« Ils n'ont pas intérêt à rentrer en justice auprès des autorités espagnoles... il faut que la mort ait un frère pour qu'il y ait un jugement ? Mame Mbaye, lui, était seul... Ils doivent changer leurs façons de faire. Si tu veux protéger ta population... Les Américains de l'extérieur on ne les tue jamais ! On sait ce que l'on risque » (idem)

Comme l'indique Ibou, la mort de son frère reflète la manière dont les Sénégalais en Europe du Sud sont *« tués comme des mouches »*. Rares sont les morts auxquelles des suites sont données en justice, la mort de Mame Mbaye ayant été rapidement classée, tout comme celles d'autres Sénégalais décédés dans des circonstances douteuses aux quatre coins de l'Espagne. *« Ce sont des morts qu'on regrette »* dit-il en référence à deux autres cas de morts de sénégalais en Espagne impliquant des forces de l'ordre : El Hadj Ndiaye, mort à Pampelune le 25/10/16, et à Amadou Wade mort également en 2016 (date et circonstances imprécises) à Pilar de la Horadada (Alicante). Ces cas ne furent pas aussi médiatisés que ceux de Salou et Madrid, *« car les Sénégalais n'étaient pas organisés »* remarque-t-il. *« Je me suis intéressé, j'ai voulu prévenir, non seulement pour mon frère, mais pour le futur... le seul qui est entré en justice, c'est moi »* (Ibou, 09/09/21, Tarragone). Si l'affaire de Mor Sylla est arrivée en justice, c'est dû à la volonté de son frère vivant en Catalogne, lequel connaissait les codes du système judiciaire ainsi que l'espagnol et le catalan. En plus du manque d'assistance consulaire reçu par Ibou, il faut voir, depuis le cas de Mor Sylla, comment Ibou regrette également le désengagement des Sénégalais de Salou au tribunal, se retrouvant *« seul en justice »*.

1.3.3. *Conflits de représentation en justice*

Certains acteurs semblent se désengager des processus de justice des morts-individus, malgré leur participation aux manifestations où ils brandissaient les morts-emblèmes, et le soutien économique que la « communauté » sénégalaise a déployé pour le rapatriement du corps de Mor au Sénégal.

En prenant contact, la première fois par téléphone, avec Ibou, je me présentais comme connaissant déjà bien les membres du SPVAB et m'intéressant à « vos [leurs] luttes ». Il me corrigera tout de suite, à ma grande surprise, en clarifiant : « *C'est une lutte individuelle, familiale, qui n'a rien à voir avec les vendeurs ambulants qui ne veulent pas se mouiller !* ». (Notes de mémoire, 08/2019). Lors d'une conférence de presse organisée à Tarragone, Ibou portait un tee-shirt « je suis Mor », représentant la photo de son proche, et avait installé une banderole sur l'estrade, avec la photo de Mor accompagné de ses filles et l'inscription en grandes lettres rouges : « La famille demande de rouvrir le cas » (en justice). Il y avait quelques journalistes, mais aucun Sénégalais n'était présent. Comme les événements de Salou et Barcelone en témoignent, un grand appui à la cause de Mor Sylla s'est déroulé en 2015. Rendant hommage à son proche et soutenu par « la communauté », Ibou déclarait alors dans une interview qu'il retransmet : « *La violence n'est pas faite à mon nom, mais à la communauté sénégalaise.* » Oscillant entre le souhait de convertir la mort de son frère en emblème de la « communauté sénégalaise » et l'importance cruciale de rendre justice à son frère en tant que mort-individu, il se corrige aujourd'hui en disant que la violence, « *cette fois, n'est pas faite au nom de la communauté sénégalaise, sinon de la famille* » (notes de terrain, Tarragone, 2019).

Face à la violence d'État et à la mort de leurs proches, la littérature sud-américaine a démontré que les familles des victimes se distinguent des « militants conventionnels » (Pita, 2010) en construisant de nouvelles légitimités (de Alencar Chaves, 2000) à travers la dramatisation (Da Matta, 1997) : « Séparés des autres, distinguables par leurs affiches, leurs insignes, leurs tee-shirts, ils configurent un champ ou un espace rituel qui les insère dans un autre contexte », où leur « manque de peur » et leurs liens de chair et de sang avec les victimes renforcent leur position, leur autorité et leur légitimité, par « obligation sacrée à protéger les enfants » (Pita, 2010, p. 4-6, notre traduction). Ainsi, se distinguant du reste de la « communauté sénégalaise », Ibou renforce sa légitimité de sang autour du mort-individu :

« *La version policière est une version fausse, montée [de toute pièce], nous voulons que la vérité soit dite [...], je dois défendre sa fille [celle de Mor Sylla], je dois lui raconter ce qui s'est passé, je dois lui assurer son futur, c'est pour ça que je dois lutter.* » (Enregistrement audio, 4/09/2019, Tarragone, notre traduction)

Cette vérité, il la veut pour rétablir l'honneur de la famille de la victime restée au Sénégal, sa mère qui pensait que Mor Sylla s'était suicidé, et sa fille qui ne connaîtra jamais son père : c'est le moteur de sa lutte, assurer la pérennité de la mémoire de son frère en tant qu'individu et non en tant qu'emblème, afin de (re)construire le futur familial transnational autour de la justice et de la vérité.



Conférence de presse. Photographie prise par l'auteur, Tarragone, 2019.

Malgré le fait que les images des manifestations de Salou, projetées par Ibou durant la conférence de presse, montrent les *manteros* brandissant des pancartes au slogan « Justice », il insiste sur le fait qu'aucun d'entre eux n'est allé témoigner au tribunal : « *Les témoins ont voulu se distancier.* »

Selon lui, ils se seraient désengagés car « *ils ont subi des pressions pour conserver leur liberté* » suite aux implications dans les émeutes de Salou, qu'Ibou ne cautionne pas (notes de terrain, 4/09/2019, Tarragone).

À ce sujet, Mamadou, actif dans une confrérie religieuse et une association de rapatriement de dépourvues, explique le pourquoi du désengagement au tribunal :

« Dans ces cas d'assassinats, le tribunal convoque les personnes [pour témoigner], mais peu de monde y va [...], dans ces cas-là, les gens ne sont pas très solidaires. Je ne sais pas si c'est par peur, ou quoi, quand ça arrive ils ne veulent pas parler à la police, bien qu'ils aient raison, ils ne veulent pas être témoins ». (Mamadou, 5/09/2019, Barcelone, notre traduction)

Ainsi, par peur de la Justice et des intimidations policières, les témoins des violences et des décès des *manteros*, souvent en situation « irrégulière », semblent se défilier. Le message collectif de « Justice » brandi en manifestation parmi la foule sécurisante s'estompe au barreau : là sont uniquement présents les membres de la famille de la victime. Certaines victimes de violences policières encore en vie ont peur du verdict et préfèrent ne pas se rendre au tribunal. En effet, pour ceux qui portent plainte, avec le soutien de SOS Racisme ou d'avocats payés par les confréries religieuses, l'intimidation policière peut être telle que des accusations infondées viennent alourdir le dossier en leur défaveur, au point même où la victime risque d'être expulsée. Le statut administratif des *manteros* configure ainsi leur rapport aux forces de l'ordre et à la justice. La peur constante d'être enfermé ou expulsé limite leur capacité à témoigner en leur nom propre et au singulier, à la nette différence des manifestations collectives sécurisantes.

Ces situations amènent à questionner non seulement les intimidations exercées par les forces de police via la justice, mais aussi les procédés judiciaires mis en œuvre dans des procès souvent hâtifs. En revenant sur le cas de Mor Sylla, Marilda, avocate, caractérise l'appareil judiciaire par sa « négligence plurielle », insistant sur le fait que la police « *se couvre trop* ». Ibou « *a déposé plainte pour la mort de son frère, par voie pénale, et au bout d'un mois le cas fut archivé, un mois. Au niveau de l'investigation ce fut néfaste, mais vraiment horrible* » (22/08/2019, Barcelone, notre traduction). Après une tentative de réouverture du cas par voie administrative, et cinq ans de bataille juridique menée par Ibou, le Tribunal Supérieur de Justice de Catalogne ne reconnaît toujours pas la responsabilité du corps policier, et donc celle de l'Etat, classant ainsi définitivement l'affaire. Certains jugements, certaines vies, semblent importer et mobiliser moins

que d'autres. La violence structurelle semble poursuivre les *manteros* jusqu'en justice, malgré leur mort :

« Il y a des vies plus importantes que d'autres. De la même manière qu'il existe des classes haute, basse et moyenne, c'est pareil pour leurs vies. C'est pour ça que si quelqu'un décède, on regarde d'abord sa nationalité, sa couleur de peau [...]. S'ils voient que c'est un Noir, un pauvre, une personne qui n'a pas d'importance pour eux, ils lui font passer la culpabilité. Comme si sa mort serait [était] de sa propre faute [...]. Si on ne fait rien, comme dans les cas précédents, ça restera impuni. » (Boubacar, 20 août 2019, Barcelone)

Selon Boubacar, l'impunité dont semblent jouir les forces policières renvoie au racisme et au classisme structurels, à la hiérarchisation des vies et de leur valeur à l'heure de l'investigation judiciaire. Se traduit donc en justice « la césure biologique entre les uns et les autres » (Foucault, 1997), « l'inhumanité des peuples étrangers » (Mbembe, 2006) et du précarat migrant, criminalisé et privé du droit à la vie, à la justice et à la vérité.

Tel qu'analysée dans cette première section, la *très* mauvaise mort du précarat migrant en Europe catalyse l'engagement d'acteurs multiples, tantôt en collaboration et tantôt en conflit. Ces conflits révèlent une dispute des autorités thanatiques quant au sens à donner à ces morts, oscillant entre les possibilités de leur conférer le statut de morts-individus ou de morts-emblèmes. Pour légitimer l'identification portée aux défunts, certains acteurs, on l'a vu, mobilisent des ressources financières pour financer le rapatriement du corps des défunts tout en s'appropriant des ressources symboliques et morales de la gestion de cette économie morale thanatique transnationale. La mobilisation de ressources vise d'une part à atténuer le statut de *très* mauvaise mort de ces défunts victimes de morts violentes, mais aussi à renégocier l'autorité politique et morale des acteurs impliqués. En se mobilisant *pour* honorer, atténuer et réparer les *très* mauvaises morts en migration, les acteurs impliqués se mobilisent ainsi *par* les morts.

2. Conflits de représentation et gestion des *très* mauvaises morts en Europe de l'Ouest

Pour les cas observés précédemment des *très* mauvaises morts des *manteros*, le choix du lieu d'enterrement était unanime, tantôt dans le quartier d'origine, tantôt à Touba. Cependant, dans le cas d'autres morts violentes observées en Europe de l'Ouest, les conflits de représentation générés autour de ces morts visent plutôt à empêcher l'organisation de *très* mauvaises funérailles en pays de résidence, ou encore à respecter les interdits funéraires à Touba. Dans ces cas, ce sont les conditions de funérailles qui font l'objet de polémiques, plus que les conditions de décès, malgré leur violence.

Comme observé en début de ce chapitre et dans le chapitre II, la migration sénégalaise en Belgique se différencie de celle en Espagne par ses trajectoires socioéconomiques et ses conditions de migration. Le phénomène de la vente ambulante n'existe pas en Belgique avec la même intensité qu'en Espagne, et le travailleur sénégalais est moins sujet à des conditions de travail menaçant sa vie, comme en Europe du Sud. Cependant, le statut irrégulier de certains migrants et les importantes vulnérabilités associées, couplés au risque d'accident ou encore d'assassinat, n'épargne pas, pour autant, le migrant sénégalais en Belgique de la *très* mauvaise mort.

Je présenterai ainsi dans la première sous-section (2.1) deux cas de morts violentes de Sénégalais en Belgique, ayant déclenché des polémiques et des mobilisations par la société civile, pour définir le lieu et les conditions d'enterrement. Le premier cas a visé à empêcher une incinération en Belgique, et le deuxième cas, à interdire un rapatriement à Touba. On verra ainsi comment la société civile s'érige comme autorité thanatique en conflit avec les familles et proches des victimes.

Je m'intéresserai ensuite dans la deuxième sous-section (2.2) à la remise en question, par la diaspora et par la société civile, du rôle des autorités consulaires et des autorités locales dans l'économie morale thanatique, passant par la redéfinition des modalités funéraires durant la pandémie de la Covid-19. Les mobilisations de la diaspora et de la société civile s'étant axées principalement depuis la France, pays ayant reçu le plus d'attention concernant la maladie et la

mort de SE, j'inclurai alors un matériau relatif à ce cas d'étude et récolté en ligne (tel que décrit dans le chapitre II).

2.1. La société civile dictant les modalités des funérailles

2.1.1. *Empêcher l'incinération en Belgique*

Marie-Thérèse Coly, sénégalaise, est décédée en juin 2018 lors d'un accident de la route à Bruges. Elle était catholique, mère de deux enfants, en procédure de divorce et travaillait dans une compagnie d'assurance. Lorsque sa famille au Sénégal a appris son décès, « *c'était un choc* » raconte l'un de ses proches, Oumar que je rencontre à Dakar en 2019.

Il pensait d'abord qu'elle serait enterrée en Belgique, souhaitant que la mère de la défunte, déjà veuve de son mari décédé, lui aussi, par accident, puisse assister à l'enterrement de sa fille. La question du rapatriement ne se posait donc pas au départ. « *Laissez-moi le temps pour que ma belle-mère puisse assister à l'enterrement !* », « *mais, non !* », « *ils nous ont carrément manqué de respect ! alors qu'ils connaissent bien le Sénégal...* ». « *Que tu sois catholique, musulman ou athée, l'incinération ne fait pas partie du quotidien* » (Oumar, notes d'entretien, 29/10/19, Dakar). Le mari de la défunte, bouddhiste, avait en effet souhaité l'incinération. Apprenant cela, Oumar a cherché à s'y opposer à tout prix.

Prise par son travail et son ménage, Marie-Thérèse Coly était éloignée du réseau associatif sénégalais en Belgique, n'ayant que peu de temps pour s'y investir. Cependant et durant les derniers mois avant son décès, elle avait commencé à participer aux événements des Amis de la Casamance, enchantée par le collectif et ses activités. Cette association, ainsi que l'ASBB, DAD et l'Association des Sénégalais Catholiques de Belgique (SECABEL) s'impliquèrent dans le conflit opposant les deux familles. Oumar est reconnaissant de l'implication des associations en Belgique dans le conflit et leur donne légitimité et crédit : « *ils n'avaient aucune obligation de le faire* », « *ils ont investi leur temps, leur argent...* », « *ils ont fait peur à la famille* » (de l'époux), leur présentant qu'elle était affiliée à DAD et que son souhait était d'être rapatriée au Sénégal : « *'Vous aurez affaire à l'association !'* » (idem). Le réseau associatif commença à la fois une quête d'argent pour financer le rapatriement et à s'engager en justice, faisant appel à une avocate et présentant

l'extrait de baptême jusqu'au crématorium où était prévue l'incinération et les avertissant : « *'il y a un litige autour de la crémation'* », ce qui ralentit l'affaire (idem).

Joseph, rencontré un jour de canicule à Bruxelles (sous 40 degrés), membre de l'association des Amis de la Casamance, raconte comment il a participé aux négociations avec la famille de l'époux de la défunte pour empêcher son incinération. « *C'était déchirant* », précise-t-il, « *ça s'est emballé* » jusqu'en justice, en menant « *une bataille juridique* » avec la famille de l'époux (Joseph, notes d'entretien, 26/07/19, Bruxelles). Marie et lui, membres de SECABEL et l'ASBB, se rendirent à Gand la veille au soir des funérailles pour négocier avec la belle famille de la défunte jusqu'à quatre heures du matin, « *alors que la cérémonie d'incinération était déjà prévue pour le samedi à 10h !* » raconte Marie (notes d'entretien, 24/07/19, Bruxelles). La délégation associative souhaitait au moins que le corps de Marie-Thérèse ne soit pas incinéré, même s'il n'était pas rapatrié. Ça aurait été un « *sacrilège* » remarque Joseph.

Alors que le réseau associatif engageait les négociations en Belgique avec la famille de l'époux de la défunte, Oumar activa depuis le Sénégal d'autres infrastructures de protection sociale transnationale funéraire, déclenchant une collecte de fonds via les radios et réseaux sociaux, mais aussi une demande de soutien auprès du MAESE.

En diffusant l'histoire tragique de sa belle-sœur auprès des radios et de la presse sénégalaise, son beau-frère reçut un large soutien transnational : « *Les gens ont commencé à envoyer de l'argent, à m'appeler de partout* », tant depuis la Belgique, que de la France, l'Italie, l'Espagne, et le Royaume-Uni : « *ils envoyaient 1 000 (CFA, équivalant à environ 1,5 euro), 2 000 (environ 3 euros), 10 000 (environ 15 euros) ou même 50 000 CFA (environ 75 euros)* », « *les gens faisaient des dons de partout... même aux USA* », son annonce étant aussi retransmise par une radio aux États-Unis. Cherchant un soutien supplémentaire, Oumar fit également appel au MAESE. Il raconte cependant sa déception : « *ça ne s'est pas très bien passé, ils étaient trop procéduriers* ». Il devait attendre plusieurs jours avant d'avoir un contact avec l'ambassade en Belgique : « *ils ne mesuraient pas la gravité de la situation* ». Il remarque, d'une part, comment « *beaucoup se plaignent de la non-assistance des consulats en cas d'assassinat* », faisant allusion à d'autres cas auxquels il s'est intéressé, « *les gens ont toujours reproché la lenteur* » (des autorités consulaires) ; il remet également en question le rôle de PST attendu des autorités consulaires par la diaspora. « *Les expatriés ont compris !* » s'exclame Oumar, expliquant ainsi la place qu'occupe le réseau associatif sénégalais de la diaspora dans la protection sociale des SE, à défaut de l'assistance attendue de

l'État. C'est pourquoi ils s'organisent en associations, « *normalement dans un État bien organisé, les Affaires étrangères c'est pour ça, la diplomatie est là pour faciliter, pour ne pas alourdir... en 24h !* » (Oumar, notes d'entretien, 29/10/19, Dakar).

Le récit d'un fonctionnaire de l'ambassade du Sénégal à Bruxelles diffère cependant. Selon Ismaïla, le cas repose sur un « malentendu » : « *il y a eu une substitution de l'associatif sur le droit du mari et des enfants* », le fonctionnaire octroyant la légitimité du choix des modalités de funérailles à ces derniers. Mais « *quand deux pelés et trois tondus viennent convaincre le mari... ça fait un tumulte* », lui-même ayant reçu à l'ambassade des appels de certaines personnes posant des questions sur la cause de la mort de la défunte. Face à ces supputations, il répondait : « *écoutez, vous n'êtes pas légistes ! il y a un fait d'autorité judiciaire* », les autorités consulaires étant amenées à « *arrondir les angles* » dans ces cas. Selon Ismaïla, le problème de fond est en fait qu'« *il n'y a pas la culture du testament chez les Sénégalais* » (notes d'entretien, 06/07/21, Bruxelles), ce qui engendre des conflits portant sur les modalités des funérailles, tel que celui observé dans le cas de Marie-Thérèse. Afin d'éviter ces situations, Awa insiste sur l'importance de réaliser un testament « noir sur blanc » et de le faire savoir à sa famille avant son décès :

« *Moi j'ai dit à ma fille, si je venais à partir maintenant, j'ai mon assurance chez DELA, je veux être rapatriée au Sénégal. Je l'ai dit à ma fille, je l'ai dit à mes frères. Maintenant ce qu'il faut, c'est que je l'écrive sur noir et blanc. Mais si je ne fais pas tout ça, ma fille, c'est son droit de dire : 'je suis l'héritière de ma mère, je fais ce que je veux'. Mes frères n'ont rien à dire.* » (Awa, Liège, 08/07/21)

Par ailleurs, la question de l'héritage, on le verra dans le dernier chapitre, est communément régie au Sénégal selon le droit islamique. Ismaïla remarque néanmoins que la pratique de l'incinération, en tant que strict interdit islamique, est vue « *comme une double mort* » (notes d'entretien, 06/07/21, Bruxelles), c'est à dire une *très* mauvaise mort.

Le caractère de *très* mauvaise mort, dans ce cas, s'exprime à la fois par les conditions tragiques du décès accidentel de la victime, sa mort en migration, et surtout par le risque d'incinération ; c'est pourquoi les mobilisations visant à réorienter le choix du lieu et des modalités d'enterrement ont été aussi importantes. Dans le cas de Marie-Thérèse, la famille du défunt au Sénégal a été supportée par le réseau associatif sénégalais en Belgique, donnant légitimité à celui-ci pour négocier avec la famille de l'époux et pour s'engager en justice. Activant des appels de dons, Oumar a reçu un soutien moral et économique des deux côtés de l'Atlantique et à travers

trois continents. Le rôle joué par les autorités du pays d'origine est, lui, plus complexe. D'un côté, se plaignant de la lenteur de celles-ci, Oumar a remis en question le devoir d'assistance de ces autorités envers la diaspora et les victimes de tragédies, malgré les pratiques et moyens mis en place par le MAESE. Quant aux autorités consulaires en Belgique, elles ont valorisé le droit de la famille nucléaire de la défunte (c'est à dire celui du mari), pour l'organisation des funérailles, délégitimant alors les mobilisations du réseau associatif en Belgique.

Finalement, alors que la famille de la défunte au Sénégal et le réseau associatif en Belgique ont obtenu gain de cause et ont pu rapatrier le corps de Marie Thérèse Coly en banlieue de Dakar, le beau-frère a reçu un appel inattendu de la Première Dame du Sénégal. Celle-ci voulait présenter ses condoléances à la mère de la défunte, lui proposer un soutien financier pour amortir le coût des funérailles et compenser la perte du soutien et de la PST qui lui octroyait sa fille, depuis la Belgique. La Première Dame du Sénégal a en effet une fondation caritative, la Fondation Marième Faye Sall. Celle-ci a ses bâtiments à côté du Palais Présidentiel de Dakar. Ayant essayé à maintes reprises de contacter la fondation pour organiser un entretien, j'ai été invité à déposer une « demande d'audience » destinée à la Première Dame, que j'ai déposée dans une boîte aux lettres insérée dans le mur d'enceinte du palais et ses annexes. Ma demande resta lettre morte malgré de nombreux appels téléphoniques à la fondation. Oumar qualifie, lui, la raison d'être de cette fondation, visant à « *sauver la face d'une politique désastreuse au niveau social. L'État essaye d'atténuer la chose* » (notes d'entretien, 29/10/29, Dakar).

L'État sénégalais a en effet développé un système de protection sociale aux dépenses publiques limitées et aux prestations généralement inaccessibles pour plus de 80% de la population vivant dans l'économie informelle (Lafleur et Vintila, 2020 c). Généralement, la méfiance et la distance de la population sénégalaise, mais aussi de la diaspora, envers les autorités sénégalaises se traduit par la place que prennent les associations (associations villageoises, de classes d'âge, tontines, mosquées, *daahiras*, églises, etc.) et la diaspora comme principaux pourvoyeurs de protection sociale. L'État a néanmoins développé des structures multiples dont les premiers piliers ont été hérités du pouvoir colonial français (Dioh, 2020). Parmi les structures actuelles existent : l'IPRES (Institut Prévoyance Retraite), le FNR (Fonds National des Retraites) la CSS (Caisse de Sécurité Sociale), les IPM (Instituts de Prévoyance Maladie) et la Couverture Maladie Universelle (voir à ce sujet, Deville et al., 2018).

Les structures destinées à la diaspora comme la « caisse de secours et assistance » gérée par le MAESE et les autorités consulaires, sont, on l'a vu, discrétionnaires, tout comme la gestion de la Fondation de la Première Dame. Ces dernières structures opèrent à travers une gestion protocolaire des demandes d'audience, à rédiger par écrit et en utilisant un langage cérémoniel que peu de Sénégalais maîtrisent en contexte d'analphabétisme élevé. L'État sénégalais et ses mécanismes de protection sociale semblent ainsi souvent inaccessibles aux yeux de la population qui qualifie parfois, on le verra dans le chapitre VI, le système de sécurité sociale sénégalais d'« insécurité sociale ». Dans le cas de Marie-Thérèse, Oumar essaya de mobiliser en vain l'infrastructure de PST que constituent les autorités consulaires et le MAESE, alors que, finalement, la mère de la défunte reçut de façon inattendue l'appel et le soutien de la Première Dame. L'État-protecteur apparaît alors parfois et de façon spectaculaire à travers ses autorités suprêmes autour des *très* mauvaises morts, des morts qui dérangent et remettent en question l'économie morale des relations entre État d'origine, citoyens et diaspora.

2.1.2. Interdire le rapatriement à Touba

Un cas de mort violente de migrant sénégalais en Belgique aux effets divergents à ceux analysés précédemment est celui de Mbaye Wade, assassiné le 18 septembre 2020 à Liège. Mbaye Wade travaillait au service du protocole de la Province de Liège, il était musulman, originaire de Touba et homosexuel. Malgré cette orientation, l'hypothèse d'un crime homophobe a été écartée par le parquet, le coupable étant lui-même homosexuel (Belga, 2020). Sa mort a provoqué d'abord une indignation parmi le réseau associatif subsaharien à Liège dans lequel Awa, amie proche de la victime, est active :

« [...] Ce qui est arrivé à Mbaye peut arriver à chacun, à tout le monde, que tu sois noir ou blanc. [C'est] pour ça, ils se sont soulevés, ils n'ont pas apprécié la manière dont cet individu a été assassiné. Et sur ce point-là, on est tous unanimes. Maintenant, après, il y a la communauté sénégalaise, qui dénonce l'acte mais moi je n'ai pas vu la communauté sénégalaise se lever et défendre un humain. J'ai bien dit un humain, le problème c'est que parfois on ne voit pas le côté humain. On voit le côté de l'humain qui ne nous plaît pas parce qu'on n'adhère pas à la situation de la personne. Le fait que Mbaye soit gay a freiné des personnes dans leur engagement social. Ils ont mélangé le fait que Mbaye soit gay par rapport au fait de défendre une personne qu'on a assassiné de manière cruelle et brutale. Ils n'ont pas défendu leur frère sénégalais. Moi j'aurais

voulu que cet aspect soit mis en avant : 'je défends mon frère sénégalais'. Maintenant, qu'ils n'adhèrent pas à son homosexualité, ça c'est normal. Mais est-ce qu'ils ont défendu le frère ? C'est pour ça qu'il y a une différence. » (Awa, 08/07/21, Liège)

Awa se désole ainsi du manque de soutien de la « communauté sénégalaise » pour défendre Mbaye en tant qu'« humain » et « frère », l'orientation sexuelle de Mbaye ayant ainsi « freiné » l'engagement social du réseau associatif sénégalais qui est pourtant si réactif en cas de mort violente. « *On aurait dû se battre* » se désole-t-elle, « *mais personne ne voulait se mouiller, on aurait dû se porter partie civile* » (Awa, 27/04/21, Liège).

L'homosexualité, proscrite tant par la religion islamique que par la constitution du Sénégal, s'avère être un obstacle infranchissable quand il s'agit d'octroyer une bonne mort au défunt homosexuel, au Sénégal et en migration. Awa pointe également le rôle qu'ont joué les médias dans la stigmatisation de l'homosexualité du défunt : « *ça a été médiatisé, ce n'est pas bien [...] c'est quelque chose qui est banni chez nous, c'est quelque chose qui est banni dans la constitution, hormis le fait religieux, c'est banni dans la constitution sénégalaise* » (Awa, 08/07/21, Liège). Au vu du caractère déviant et même exclu de l'homosexualité, Ismaïla, interrogé à ce sujet à l'ambassade du Sénégal à Bruxelles se questionne : « *quelle peut-être la réaction des fidèles* » ? Tout comme Awa, il remet en question les intentions de ceux qui ont porté le cas aux médias : « *ça avait fait chou gras... mais en quoi ça me concerne personnellement ? les détails de sa vie... C'est un ressortissant sénégalais* » (Ismaïla, notes d'entretien, 06/07/21, Bruxelles). Awa avait informé l'ambassade du Sénégal à Bruxelles du décès de Mbaye pour que les autorités consulaires puissent retrouver et informer sa famille, vivant au Sénégal. « *Ils ont fait des démarches, mais ils ne peuvent pas tout dire, parce qu'il y a aussi un droit de réserve, mais sinon, franchement, après ils ont pris contact avec le consul honoraire ici à Liège qui m'a appelé pour poser des questions* » (Awa, 08/07/21, Liège). Prise par son devoir d'assistance envers la diaspora, sans distinction, mais aussi par un devoir de discrétion sur ce décès polémique, l'ambassade a pris contact avec la famille du défunt, qui lui demanda également de garder la plus grande discrétion sur le dossier.

Malgré le souhait de Mbaye Wade d'être enterré dans la ville sainte des mourides, son orientation sexuelle et son choix funéraire ont été considérés comme incompatibles par les médias sénégalais

et les autorités religieuses de Touba, qui ont refusé l'admission de son corps au cimetière *Bakhyia*⁷⁰. Suite à la polémique entourant la question du rapatriement de Mbaye, son corps s'est avéré indésirable et même rejeté, forcé à être enterré contre sa volonté dans un cimetière catholique en Belgique. Ayant assisté à l'enterrement, Awa raconte avec une profonde tristesse comment ce fut difficile et gage de mauvaises funérailles :

Au funérarium, situé en périphérie liégeoise, elle a eu la mauvaise surprise de voir que le cercueil de son ami était ouvert : « *chez nous ça ne se fait pas... enterrer avec un costume* ». Durant l'enterrement, il y avait beaucoup de fleurs, de personnes, des personnalités de la province de Liège, des politiques, des anonymes, tous ayant été heurtés par la situation. Il y avait des francs-maçons, dit-elle, « ses parrains » (de Mbaye Wade), mais aussi un imam dont le fils était homosexuel et avait lui aussi été assassiné, ainsi qu'un groupe de sénégalais venus rendre hommage au défunt. L'imam a récité des « *fatiha* » (sourates d'ouverture du Coran) : « *la prière a été faite, mais pas la prière légale* » précise-t-elle. En effet, le corps de son ami n'a pas été purifié avec de l'ouate parfumée à insérer dans les orifices, il n'y avait pas de linceul blanc non plus comme le veut la tradition islamique : « *dieu nous préserve...* », « *il n'a pas été enterré comme un musulman* » (Awa, notes d'entretien, 27/04/21, Liège). Elle s'interrompt, prise de chagrin, et sort de son portefeuille une photo de son ami, me montrant, fière de lui, comment il l'accompagne. Je serai, à plusieurs reprises, mal à l'aise durant l'entretien, fermant et rouvrant mon cahier de notes, oscillant entre l'empathie et la poursuite de l'entretien.

Par ailleurs, interviewé dans la grande mosquée de Touba, Sidi, un responsable religieux en charge de la gestion du cimetière *Bakhyia*, explique comment il a appris la polémique :

« *Nous avons vu la nouvelle sur les réseaux sociaux [...] après enquête, menée par des personnes qui vivent en Belgique, qui se sont déplacées à Liège pour recueillir des informations claires, nous avons pu identifier clairement la personne en question. En parallèle, nous avons mené une enquête ici à Touba puisqu'il [...] est originaire d'ici* » (Sidi, 06/11/20, Touba, traduit du wolof par un interprète).

⁷⁰ La particularité de la gestion du cimetière *Bakhyia*, et plus généralement de l'importance d'être enterré à Touba sera analysée en détail dans le chapitre suivant (V).

Pour chaque dépouille arrivant ou sur le point d'arriver à Touba, une enquête est menée par l'administration du cimetière pour décider si la dépouille peut être enterrée ou non. Pour les corps arrivant de l'étranger, les familles endeuillées informent généralement à l'avance l'administration et doivent apporter des documents supplémentaires (le laissez-passer mortuaire délivré par les autorités consulaires). Les enquêtes sont menées en collaboration avec la famille du défunt, et son guide religieux. Lorsqu'une dépouille n'est pas admise mais déjà présente avec un convoi funéraire au cimetière, les représentants de la confrérie escortent le corbillard, en collaboration avec la police religieuse, jusqu'à la porte de sortie de la ville sainte et informent ensuite la police d'État. Lorsque des homosexuels sont impliqués, les autorités de Touba se méfient de la couverture médiatique :

« La presse nous aide beaucoup, sans le savoir, car à Touba, on refuse d'enterrer les homosexuels. Elle [les journalistes] pense souvent que 'c'est un riche, est-ce que les gens de Touba vont céder à la tentation de l'argent et camoufler son homosexualité pour l'enterrer ici?'. La presse nous motive beaucoup dans le sens où elle scrute tous nos faits et gestes dans ces affaires car elle s'attend à ce que nous échouions. » (idem)

Les autorités de la confrérie semblent ainsi désireuses d'exposer aux médias leur rigueur morale et leur orthodoxie vis-à-vis des « déviants ». Ceci d'autant plus que la personne concernée était considérée par la confrérie comme aisée. Face aux situations concernant un homosexuel à Touba, les autorités tiennent à éviter toute accusation de corruption et de cupidité : « *On s'attend à ce qu'on échoue* » remarque Sidi, « *quand on arrive à traiter très rapidement une affaire concernant un homosexuel, on évite souvent de rendre l'information publique* » (idem). Une enquête rapide sur le défunt permet alors d'éviter l'exposition médiatique et les accusations potentielles. Cet exemple montre à quel point la gestion du rapatriement des corps est sous le feu des projecteurs et comme on le verra dans le chapitre suivant, constitue un élément central du renforcement de l'autorité morale de la confrérie mouride.

La morale religieuse et sa gestion par les autorités mourides du pays d'origine s'érige donc parfois en arbitre du choix des funérailles du défunt, même s'il s'agit d'une *très* mauvaise mort. L'orthodoxie religieuse prive ainsi le défunt désigné par celle-ci comme déviant d'une bonne mort, le religieux s'affirmant ainsi comme autorité thanatique contrôlant les limites de l'économie morale thanatique transnationale. Dans d'autres cas, comme celui des défunts de la Covid-19, la mort en migration due à des conditions tragiques comme celles d'une pandémie, peut être glorifiée et hissée au statut de martyr, de chahid. On verra dans la sous-section suivante comment le statut religieux

de chahid a fait office de catalyseur de mobilisation politique pour le « droit » au rapatriement des corps des migrants sénégalais décédés de la Covid-19 en Europe, malgré l'intervention de l'État sénégalais.

2.2.L'État remis en question : la gestion des morts-martyrs de la Covid-19

2.2.1. L'État d'exception en temps de « guerre »

Le déclenchement de la pandémie de la Covid-19 est un moment charnière pour de nombreuses diasporas dans leur rapport avec le pays d'origine. En effet, certains pays tel que le Sénégal ont pris des mesures sanitaires strictes afin d'éviter la propagation du virus de la Covid-19. Dans le but d'endiguer la pandémie, les États ont ainsi distingué des mobilités considérées comme « risquées » et « inutiles » de celles considérées comme « nécessaires » et « légitimes » (Scheel, 2020), par exemple celles desdits « travailleurs de première ligne ». Beaucoup ont décidé de limiter l'accès au territoire de leurs citoyens résidant à l'étranger, mais également d'interrompre partiellement (par exemple le Sénégal, la Tunisie, le Mali, l'Algérie, et les Comores), ou totalement, les rapatriements de corps (par exemple, le Maroc, et la Russie)⁷¹.

Les émigrés qui ont souhaité rentrer dans leur pays d'origine pendant la « crise » de la Covid-19 ont alors été dépeints comme les responsables de la dégradation de la situation sanitaire dans le pays. Le décompte desdits « cas importés » stigmatise l'émigré de retour, lui reprochant de porter en lui une menace contre son pays et d'être un vecteur de la propagation du virus. Moussa fait ainsi part du processus de stigmatisation des SE qui eut lieu durant la pandémie : « [...] ça a

⁷¹ Ces pays ont été classifiés comme tels sur base du travail réalisé par la plateforme française L.e.s. Musulmans et le Plan d'Urgence *Janaza* (en arabe, prière mortuaire), du travail réalisé par mes collègues et moi-même (de Heusch, et al, 2022), et de celui effectué par Masarwa (2022). Dans le cas de la Tunisie, les rapatriements ont d'abord été généralement interrompus depuis le 18 mars 2020, jusqu'à ce que des vols cargo permettent le transport des corps. Face aux mobilisations de la diaspora, l'État tunisien intervint dans la prise en charge des frais d'enterrement en pays de destination. C'est finalement en Novembre 2020 que le rapatriement des défunts de la Covid-19 a été rendu possible. Dans le cas de l'Algérie, Masarwa (2022) observe que les rapatriements ont été suspendus le 17 mars 2020, et ont repris début avril par vols cargo, les rapatriements des défunts de la Covid-19 ayant repris quant à eux en août 2020. Dans le cas du Maroc, il a fallu attendre Octobre 2020 pour que l'État autorise le retour des corps non atteints de la Covid-19, entraînant des questionnements logistiques, économiques et rituels significatifs dans un contexte où la diaspora marocaine occupe une présence démographique importante, notamment en Belgique en France et en Espagne.

montré quand même quelque chose d'étrange [rires], ça a un peu stigmatisé même les Sénégalais de l'extérieur, parce que pour certains, ils étaient vecteurs de la maladie. Parce que le premier cas importé était venu (au Sénégal), ce premier cas était un cas importé » (19/01/21, Dakar). Les premiers cas arrivèrent en effet de France et d'Italie et le terme « corona » alors utilisé communément au Sénégal pour parler de la Covid-19, est vite devenu un terme stigmatisant. Onoma (2021) montre ainsi comment les émigrés de retour au Sénégal durant la pandémie furent désignés par la population sénégalaise comme « boucs émissaires » et responsables de la transmission du virus ; révélant une préoccupation plus ancrée, celle de l'effet disruptif que peut provoquer le retour de l'émigré sur ceux qui sont restés au pays d'origine. De manière générale, les personnes diagnostiquées positives étaient montrées du doigt, et obligées par la police à rester chez elles. La stigmatisation, voire même le rejet, de personnes atteintes par la maladie s'est aussi vite portée sur les corps de sénégalais morts de la Covid-19. Telles qu'en témoignent les émeutes ayant visé à empêcher un enterrement à Kœur Massar en périphérie dakaroise, le corps contaminé, mort ou vivant était alors devenu objet de crainte et rejeté.

Les autorités sénégalaises réagissent dès avril 2020 à la pandémie de la Covid-19 par un confinement nocturne de la population, la fermeture des frontières régionales, et la fermeture partielle de l'espace aérien pour raisons sanitaires, impliquant par conséquent l'interdiction du retour des SE morts ou vivants.

« [...] avec la Covid on était dans une situation assez exceptionnelle, et cette situation avait amené l'État du Sénégal, entre autres mesures, à un moment donné de la gestion de cette pandémie, d'interdire pour des raisons de sécurité, pour des raisons sanitaires, le transfert de toute dépouille mortelle d'un pays vers le Sénégal [...] Ça interdisait le rapatriement du [défunt de la] Covid... dans la mesure où l'on a tendance, parce qu'on était dans le contexte Covid, à croire ou à faire dire qu'il était interdit tout rapatriement, alors que non, le président a été très clair dans son allocution, que c'étaient les corps des compatriotes décédés à la suite de la pandémie de Covid [qui étaient concernés]. Et là, à ce niveau, il y a donc deux régimes distincts de rapatriement : le régime que je me permettrais d'appeler normal où il n'y avait aucune incidence, encore que, [insistant] à un moment donné, étant donné que même les frontières aériennes étaient fermées, ce régime normal entraînait dans le champ d'application du régime d'exception. Mais toujours est-il que ce qui nous intéresse ici c'est le rapatriement et le débat que ça posait : rapatriement des corps covid, on les a


appelés de manière triviale, comme ça, 'corps covid', c'est juste pour dire les dépouilles des défunts décédés des suites de la Covid-19. » (Ousmane, 21/01/21, Dakar).

Ousmane distingue ainsi un régime « normal », qui est celui analysé précédemment quant à la gestion du RC des SE avant la pandémie, et le régime d'exception qui est celui qui a régi la gestion du retour des SE vivants ou morts, au début de la pandémie. Selon Moussa, la légitimité du choix du lieu d'enterrement par les familles du défunt semble claire dans le premier régime : « *si on prend par exemple des Sénégalais qui souhaitent enterrer leur parent au Sénégal, c'est leur droit le plus légitime, en temps normal, en « temps de paix » » (19/01/21, Dakar). Cependant, cette légitimité familiale est remise en question en « temps de guerre », si l'on reprend les mots du président Macky Sall, empruntés à ceux formulés par le président français Manuel Macron au début de la pandémie.*

Malgré, ou en complément, du contrôle strict de mobilités des SE vivants et morts durant la pandémie, les autorités sénégalaises tentèrent rapidement de prendre des mesures à destination de la diaspora. En effet, la pandémie affectait les représentations de la diaspora puisqu'elle était désormais perçue à la fois comme agent de contamination —vivant ou mort — suscitant la crainte de l'opinion publique, mais aussi comme une population en détresse nécessitant le soutien de l'État. Cette dernière représentation marque une évolution par rapport à la vision analysée précédemment selon laquelle seuls les individus victimes de *très* mauvaise mort pouvaient espérer une intervention discrétionnaire de l'État.

Les autorités sénégalaises créèrent ainsi en 2020 le fonds « Force Covid-19 diaspora » doté de 12 500 000 000 CFA⁷² pour faciliter le rapatriement des SE vivants et soutenir la diaspora en détresse. Selon les chiffres reçus au MAESE en janvier 2021, 126 724 SE ont été bénéficiaires de ce fonds (dont 89 000 sur le continent africain) et 12 584 personnes (vivantes) ont été rapatriées par des vols spéciaux.

⁷² Environ 19 millions d'euros.



REPUBLIQUE DU SENEGAL
UN PEUPLE-UN BUT-UNE FOI
AMBASSADE DU SENEGAL EN
BELGIQUE
BRUXELLES
Avenue Franklin Roosevelt 196,
1050 Ixelles - Bruxelles
Tel : (+32)(0) 2 673 00 97
Fax : (+32)(0) 2 673 04 60
Email : ambassade@senegal@skynet.be

00156

N° /ASB/MC/md

Bruxelles, le 22-04-2020

**NOTE CIRCULAIRE
A L'ATTENTION DE LA COMMUNAUTE SENEGALAISE
ETABLI EN BELGIQUE ET AU LUXEMBOURG**

Faisant suite à la note circulaire n°00155/ASB/MC/md du 20 avril 2020, dans le cadre de la lutte contre la Pandémie du Covid-19, transmettant le formulaire dédié au recensement et à la sélection des compatriotes demandeurs de l'aide, l'Ambassade voudrait vous informer que conformément aux instructions reçues de la tutelle, les montants forfaitaires ci-après doivent être appliqués :

- Assistance tout décès lié au Covid-19: **2.000,00 Euros**
- Assistance Malades du Covid-19 et compatriotes bloqués hors du pays de résidence : **500,00 Euros**
- Assistance étudiants non boursiers : **200,00 Euros.**

Selon la cible concernée, l'Ambassade sollicite entre autres documents après **copie preuve formelle d'inscription sur la Plateforme** (copie message de validation reçue par email avec Prénom et NOM et numéro de dossier) et **demande d'aide adressée à Son Excellence:**

Citoyens bloqués hors du pays de résidence:

- Transit : la copie du passeport et copie du billet d'avion ;
- Résidents en Europe : Passeport, copie du billet et copie titre de séjour.

Assistance tout décès lié au Covid-19 :

- Copie du document sénégalais du défunt (Passeport, CNI ou carte consulaire)
- Et enfin, copie du certificat de décès ou de genre de mort délivré par le médecin légiste.


Citoyens malades du Covid-19 :

- Copie du document sénégalais du défunt (Passeport, CNI ou carte consulaire)
- Et enfin, un certificat médical.

Etudiants non boursiers :

- Copie du document sénégalais du défunt (Passeport, CNI ou carte consulaire)
- Attestation d'inscription de l'année académique 2019-2020
- Et une attestation de non boursier.

L'Ambassade saisit cette occasion pour rappeler que le demandeur doit mentionner son numéro de compte bancaire sur la demande pour faciliter à qui de droit, le paiement de son dû après la sélection de son dossier par le comité de gestion qui se réunit tous les mercredis à l'Ambassade.



L'Ambassadeur
Amadou DIOP

Note circulaire, ambassade du Sénégal en Belgique, 22/04/20.

Pour la mise en place de la gestion du fonds, dont les critères ont été définis par une typologie émanant du MAESE, certaines personnes bénéficiaires ont été invitées à solliciter un soutien auprès des représentations consulaires sénégalaises. Le MAESE publia ainsi différents communiqués, relayés notamment par l'ambassade à Bruxelles via des notes circulaires stipulant les modalités de

la gestion du fonds. Dans la note circulaire ci-dessus, on peut voir la typologie d'assistance mise en place et les bénéficiaires éligibles par le fonds « Force Covid-19 Diaspora » : les « citoyens bloqués hors du pays de résidence »⁷³, les proches de défunts de la Covid-19 (à raison de 2000 euros), les citoyens malades du Covid-19 (à raison de 500 euros) et les étudiants non boursiers (à raison de 200 euros). Une deuxième circulaire en date du 22/05/20 ajoute à cette liste d'autres catégories de SE considérés comme ayant besoin « d'assistance » : les personnes retraitées, « les travailleurs informels », et « les compatriotes en situation irrégulière ou en cours de régularisation de séjour » (tous à raison de 300 euros). Dans tous ces cas, une lettre de demande devait être adressée à « son excellence l'ambassadeur ». Des comités de gestion ont également été constitués afin d'assurer une « gestion efficace, efficiente et transparente des ressources allouées » (MAESE, 2020) dans les différentes juridictions. En Belgique, ce comité incluait l'ambassadeur, le député de la diaspora, le responsable des affaires consulaires, le payeur et le président de l'ASBB.

Le montant des budgets alloués, la stratégie de communication et de transparence de la gestion du fond « Force Covid-19 Diaspora » ainsi que sa normalisation légale témoignent de l'intention de l'État sénégalais d'assurer son devoir d'assistance, via ses autorités consulaires, envers les SE. Le régime « d'exception » en vigueur durant la pandémie s'inscrit selon Ousmane dans un renforcement, voire une substitution du soutien discrétionnaire de l'État envers les SE en « temps de paix » :

« C'est comme une substitution, on soutenait des personnes assassinées, accidentées et autres, ces personnes maintenant sont constituées de personnes malades, ou décédées [...] bizarrement c'est comme si on ne revoyait plus de période d'assassinats ou d'accidents, c'est comme au Sénégal, à la limite on oublie même qu'il y a des décès classiques » (19/01/21, Dakar).

Ce changement de paradigme, passant de la discrétion du soutien aux SE à la reconnaissance temporaire du risque de précarité auquel étaient confrontés tous les SE en temps de pandémie, via

⁷³ Ces vols ont permis tant le « rapatriement » des SE bloqués en transit, que des SE « bloqués » au pays d'origine et ne pouvant pas repartir travailler dans le pays de destination, la direction du rapatriement témoignant ainsi de l'économie morale tissant les relations entre l'État, les travailleurs émigrés et leurs familles. Selon les chiffres de l'ambassade et dans le cas des Sénégalais bloqués en transit en Belgique, 580 ont été rapatriés.

le « renforcement » décrit, est reçu avec circonspection parmi la diaspora. En effet, habituée à financer elle-même le RC vers le pays d'origine, ce n'est pas un soutien financier qu'attend la diaspora, mais bien la levée de l'interdiction du rapatriement des « corps covid ». La redéfinition de l'engagement de l'État sénégalais envers sa diaspora, entre contrôle des mobilités et assistance, a, en fait, remis en question son rôle attendu par la diaspora et l'équilibre même de la « communauté émotionnelle ». L'interférence de l'État dans le choix du lieu d'enterrement a engendré des mobilisations sans précédent auprès de la diaspora, convertissant le défunt de la Covid-19, privé de l'enterrement au Sénégal, en mort-martyr et mort-emblème.

2.2.2. Naissance et victoire du Collectif pour le Rapatriement des Corps

S'opposant à la décision d'interdiction du rapatriement des « corps covid », vue comme paradoxale vis-à-vis des mesures prises pour rapatrier les SE « bloqués » par la pandémie lors de leur vivant, un collectif transnational — le Collectif pour le Rapatriement des Corps (à partir d'ici, CRC) — est créé le neuf avril 2020, via les réseaux sociaux, sur base du constat suivant :

« S'il est possible d'encadrer le rapatriement de personnes vivantes, peut-être porteuses du virus et plus promptes à le propager, on peut bien en faire de même pour des personnes décédées dans des cercueils hermétiques qui ne présentent aucun risque de contagion. Puisse la raison l'emporter enfin sur l'émotion et la psychose inutile. » (CRC, post Facebook, le 11/05/2020)



Flyer. (Crédits, CRC 2020)

Mobilisant les symboles de la nation via le drapeau du Sénégal et ses couleurs, le CRC adopte pour devise « *sunu néew, sunu réew* » (en wolof, notre corps, notre pays). Il remet en question la « psychose inutile » provoquée par la pandémie et vise à empêcher le « deuxième deuil » qu’implique pour les SE l’enterrement en Europe, perçu comme *très* mauvaise mort.



Flyer, (crédits, CRC, 2020)

Assane, ayant participé activement à la campagne, raconte qu'en plus de l'interdiction de rapatriement des « corps covid », l'élément ayant provoqué l'ampleur des mobilisations fut une déclaration du Secrétaire d'État chargé des SE, qualifié de « ministre » :

« [...] c'est le ministre qui a aussi mis le feu aux poudres. Parce qu'on peut prendre une décision comme ça, mais la manière dont il a annoncé la mesure était particulièrement violente pour tous les immigrés, il avait dit 'on va leur acheter des tombes là-bas', et la relation que le sénégalais a avec la tombe, avec la mort, avec tout ça, fait qu'il y a une symbolique qui s'est tout de suite mise en place en considérant que, voilà, quelqu'un qui est censé nous protéger et qui finalement ne veut que nous acheter des tombes. » (Assane, 21/07/21, en ligne depuis Paris)

En proposant « d'acheter des tombes » en Europe pour les SE décédés de la Covid-19, les autorités ont donc heurté la sensibilité de la diaspora, remettant en question la dimension protectrice de la mesure, reçue comme insulte par une diaspora érigeant l'enterrement dans le pays d'origine comme repère migratoire. De plus, l'annonce eut l'effet de décrédibiliser les autorités et leur connaissance de la gestion funéraire en Europe : « *on peut louer des tombes, pas les acheter !* » s'exclame El Hadji (12/07/20, en ligne depuis Dakar), membre d'une association au Sénégal ayant particulièrement soutenu la campagne du CRC. En effet, l'accès à une concession funéraire s'échelonne sur cinq, dix, quinze, trente ou cinquante ans, sauf dans le cas de caveaux familiaux acquis à des prix très onéreux. Les 2000 euros d'assistance débloqués pour les familles de défunt de la Covid-19 par le fonds « Force Covid-19 Diaspora » étaient, de plus, vus comme insuffisants pour couvrir « l'achat » de tombes, délégitimant la connaissance des autorités quant aux réalités de la diaspora : « *ils ont agi dans la précipitation et la peur, ils ont perdu leur sang-froid avec l'augmentation des cas* » précise ainsi Assane (21/07/21, en ligne depuis Paris).

Le CRC, coordonné depuis la France, mena une large campagne de mobilisation en ligne et sans précédent, unissant des SE de plus de trente pays, des États-Unis au Japon. Le collectif était composé de familles de victimes de la Covid-19, de représentants associatifs, de médecins, de certains représentants religieux, et même de certains membres du gouvernement de Macky Sall. Le CRC fonctionnait à la fois par « cellules » de pays, et par pôles d'actions (entre autres, juridique, scientifique, social) et menait une campagne de sensibilisation et d'influence depuis la sphère numérique (réseaux sociaux et médias). Assane décrit ainsi le combat qu'il a mené « depuis son salon » et le répertoire d'actions si particulier, déployé en temps de confinement généralisé où notamment, les ressources « classiques » de la manifestation étaient impossibles :

« [...] *personnellement, je ne suis jamais sorti de mon salon, je ne pensais pas que c'était possible avant, s'engager comme ça dans un sujet aussi sensible, aussi important rien que par les médias, par les réseaux sociaux, par l'influence, par les discours, c'était une expérience assez unique, et en fait je me suis rendu compte que personne n'est sorti de son salon.* » (21/07/22, en ligne depuis Paris)

Le CRC publiait quotidiennement ses positions sur Facebook, organisait des débats vidéo avec des experts et donnait des interviews à la presse. Se sentant « trahi » par l'État sénégalais, le collectif était prêt à tout pour que l'État « cède ». Depuis sa position au ministère des Affaires étrangères, Ousmane témoigne de l'émotion suscitée par ce débat, mais aussi du décalage entre les mesures prises par les autorités sénégalaises à travers le fonds « Force Covid-19 Diaspora » et les besoins exprimés par le collectif défendant les intérêts des SE :

« *Il y a eu une levée de boucliers [...] ils préféraient ne pas manger, ne pas boire, il y avait des gens qui pleuraient, c'était leur préoccupation numéro un [...]. Les gens ne discutaient que de ça, on leur disait même, il y a l'aide pour, on n'en a pas besoin, on veut rapatrier.* » (Ousmane, 19/01/2021, Dakar)

Dans sa mobilisation pour la levée de l'interdiction des rapatriements de corps, le collectif fait par ailleurs explicitement mention du sacrifice mené par la diaspora envers le pays d'origine :

« *Comment expliquer que l'immigré qui ramène au pays des dizaines de milliards par an perde le droit le plus absolu qui est de reposer en paix auprès des siens ? [...] Ils ne demandent qu'à rentrer dans leur droit.* » (CRC, post Facebook, le 05/05/2020)

Dans cet effort de résistance à ce qui est perçu comme une décision injuste de l'État, l'utilisation de la figure du *jambaar* (le brave, le valeureux en wolof), du guerrier et du martyr pour désigner les SE victimes de la Covid-19, s'avère être un moyen puissant pour la société civile, dont les autorités religieuses, de les convertir en morts-emblèmes : « *À l'union de la diaspora pour le droit des morts. À la mémoire de nos jambaar morts sur le champ de bataille* » (CRC, post Facebook, le 25/04/2020)

Le martyr (en arabe, *shahid*) est une figure particulière dans le Coran. Est considéré martyr, entre autres, celui tombé sur le champ de bataille, mort des suites d'une épidémie, noyé, brûlé, mort par légitime défense, ou encore la femme décédant d'un accouchement. Babacar explique depuis

sa position d'imam que « *l'Islam considère que ceux qui meurent en martyrs, surtout en guerre, sont encore vivants auprès de Dieu* » (23/06/21, Bruxelles). Ibrahim, militant associatif et employé de pompes funèbres explique quant à lui que « *c'est le plus haut rang, l'entrée au paradis directement, sans jugement [...] le don de sa vie mérite sa purification* » (02/07/20, en ligne depuis Orléans). Ainsi, l'enterrement du martyr est exempté de certaines obligations rituelles comme l'usage du linceul, la toilette mortuaire et même la prière mortuaire (*salat al janaza*) : « *le prophète dit que le sang qui coule a l'odeur du musc, et qu'il ne doit pas être lavé parce qu'il est déjà pur* » (Babacar, 23/06/21, Bruxelles).

Le *jambaar* est une figure qui a été mobilisée au Sénégal en 1991 lors de l'accident d'avion ayant entraîné la mort de 91 militaires Sénégalais en Arabie Saoudite, dans le contexte de la coalition internationale contre l'invasion du Koweït par l'Irak. Aujourd'hui, cette figure est encore mobilisée dans la lutte pour l'indemnisation de famille des victimes. El Hadji, ayant défendu la cause des survivants auprès de la présidence du Sénégal, explique, concernant le statut de martyr, que « *par sympathie on a octroyé ce statut aux victimes du Covid* », (12/07/20, en ligne depuis Dakar). Selon Ibrahim, est martyr toute personne qui décède d'une épidémie : il ne peut pas voir ses proches, il doit souvent mourir seul, « *les toilettes mortuaires étaient interdites... c'étaient presque des conditions de guerre* » (02/07/20, en ligne depuis Orléans). Durant la pandémie et l'interdiction du rapatriement des « *corps covid* », le martyr était, en plus, privé du rapatriement. En France, Masarwa (2022, p. 64) observe que la décision du Conseil Français du Culte Musulman d'utiliser la catégorie de « martyr » pour les défunts de la Covid-19 révèle en fait une dimension performative et un souci de reconforter les survivants dans un contexte où la Covid-19 eu un impact disproportionné sur les musulmans en Europe. Le précarier migrant musulman et, plus généralement la population musulmane, ont été en effet surexposés à la maladie et à la mort durant la pandémie. Ceci s'explique par leur représentation disproportionnée dans les secteurs qualifiés d'essentiels et de « première ligne » tels que la santé, le *care*, le commerce, etc. (European Network Against Racism, 2021).

Au vu des interdictions en vigueur (interdiction de rassemblement et de contact avec une dépouille), la pandémie de la Covid-19 a provoqué des questionnements spirituels et rituels conséquents, redéfinissant par conséquent les modalités de la gestion de la bonne mort par les proches des défunts. Certains collectifs en France, dont la Plateforme L.e.s Musulmans et le Plan d'Urgence Janaza ont alors formé un comité d'éthique, s'efforçant de s'appuyer sur la

jurisprudence islamique, pour répondre aux questions que les musulmans de France leur adressaient quotidiennement, en matière d'éthique thanatique. Ils définissent ainsi le défunt de la Covid-19 en tant que martyr :

« Le défunt mort des suites du COVID-19 est élevé au rang de martyr. Il est nommé martyr du Ta'oun. Par la miséricorde d'Allah, le martyr qui meurt Ta'oun obtient la même récompense que le martyr dans la bataille (Source : Badhi Al MA'oun Fi Fadi At Ta'oun de l'imam Ibn Hajar P196). » (L.e.s Musulmans, 2020)

Au vu des interdictions mises en place par le gouvernement du Sénégal, la mort des martyrs de la Covid-19 et le sort qui était réservé aux « corps covid », convertis en emblèmes, ont eu un effet supplémentaire : celui de réaffirmer le sacrifice réalisé par la diaspora envers son pays d'origine. Le statut de martyr a ainsi été mobilisé pour qualifier l'émigré sénégalais, déjà de son vivant : *« nous les considérons comme des missionnaires, même ceux qui décèdent de manière naturelle, on va dire, c'est un missionnaire économique martyr »* (El Hadji, 12/07/20, en ligne depuis Dakar). La figure du martyr a permis alors à la diaspora de renégocier la valeur du rôle qu'elle exerce en terme de support économique envers l'État mais aussi envers les familles des migrants, c'est à dire l'économie morale de leurs relations :

« [...] c'est venu s'ajouter à des frustrations que la diaspora a toujours eues, considérant que l'État du Sénégal et les Sénégalais d'ailleurs, ne leur accordent pas l'importance qu'ils ont dans le pays, et que c'est des vaches à lait, et qu'ils se tuent pour leur pays, un pays qui ne reconnaît pas leur véritable poids. Même si objectivement le poids est là, économique. Et cette affaire de Covid est venu remettre tout ça à la surface et il y en plein qui en voulaient directement à leurs propres familles, parce qu'ils ne sentaient pas leurs familles très impliquées dans leur combat. » (Assane, 21/07/20, en ligne depuis Paris)

Les SE, surtout les wolofs, se qualifient souvent de « patriotes » vis-à-vis de leur pays d'origine, faisant gage du « regard tourné vers l'autre côté » dont parlait Aliou dans le chapitre précédent (III). Le « patriotisme » s'exprime ainsi par un soutien économique envers la famille du migrant restée au Sénégal, et plus généralement par le poids qu'a la diaspora dans l'économie sénégalaise. Mais selon Assane, ce poids n'est pas mesuré comme il le devrait, tant par l'État que par les familles des migrants, qu'il voit peu impliquées dans la lutte du CRC. L'absence de réponse satisfaisante

de la part de ces deux acteurs a ainsi généré un sentiment de trahison auprès de la diaspora et remis en question l'économie morale de leurs relations.

En plus de sa campagne virtuelle, le collectif va jusqu'à déposer une requête contre l'État sénégalais auprès de la Cour Suprême du Sénégal. Face à la mobilisation de la diaspora, et bien que la justice ait confirmé la décision des autorités, le président a finalement levé l'interdiction des rapatriements de corps le onze mai 2020. Mises sous « pression » par leur diaspora, les autorités sénégalaises ont donc cédé. Pour légitimer ce changement de position, des raisons d'ordre « humanitaire » seront invoquées. Elles rappellent la logique discrétionnaire et d'exceptionnalité qui prévalaient dans le traitement des demandes de rapatriement de corps avant la pandémie. Cheikh explique ainsi, depuis le MAESE, pourquoi l'interdiction a été levée par le président, tout en voulant sauvegarder la légitimité de l'État dans cette décision :

« Pour moi, très sincèrement, je ne sais pas si c'est une déformation ou autre, mais pour moi on ne met pas de pression à l'État. En tout cas moi, c'est comme ça que je l'ai vécu personnellement, parce que je sais que la décision de l'État était motivée. Comme je l'ai dit, la communauté scientifique en son temps ne s'accordait pas s'il fallait ou il ne fallait pas [rapatrier les corps]. Mais nous, nous avons suivi les règlements sanitaires international de l'OMS. La preuve est que quand nous sommes allés au Conseil Constitutionnel, le Conseil Constitutionnel nous a donné raison, je dis-nous, le gouvernement. Et donc la décision du gouvernement de lever cette interdiction, c'était juste à titre humanitaire, parce qu'on comprend également que voilà, il y a des gens qui veulent faire le deuil chez eux. Mais ce n'est pas parce que les gens ont fait pression, la preuve quand ils ont fait pression, on a dit : 'd'accord on y va jusqu'en justice', et on a fourni un argumentaire, et comme je dis aujourd'hui, le cas de l'Espagne nous donne raison, on aurait même pu refuser. L'Espagne aujourd'hui n'a aucun intérêt à garder le corps d'un Sénégalais, mais s'ils estiment qu'il ne faut pas, c'est parce qu'ils estiment qu'il y a des risques sur toute la chaîne. Donc aujourd'hui, j'estime que c'était une décision humanitaire qu'il fallait saluer parce que après il y a eu beaucoup de bruit et tout ça décrispait un peu l'atmosphère, mais pour moi l'État n'a pas à subir une pression, l'État a juste à voir quel est l'intérêt général et à agir en conséquence. » (17/03/21, Dakar)

Cheikh brandit la légitimité légale-rationnelle présentée par Weber (2014 [1922]) afin de conserver son autorité morale. Cette autorité, qu'il voit soutenue par des faits scientifiques, n'a pas à être

remise en question par le réseau associatif. Il délégitime aussi le répertoire d'action juridique mobilisé par le CRC, et réassure la légitimité légale-rationnelle de l'État via la Cour Constitutionnelle, qui lui a rendu raison. Cependant, il reconnaît l'importance pour les SE et leurs familles de réaliser leur deuil, de « décriper l'atmosphère ». Cette préoccupation fut invoquée par le président Macky Sall comme « raison humanitaire » expliquant la levée de l'interdiction.

Cette levée s'accompagne néanmoins d'une « procédure opératoire normalisée » pour le rapatriement des « corps covid » au Sénégal, témoignant de la volonté de l'État de maintenir un contrôle sur le retour de ces corps. Cette procédure, définie par le Ministère de la Santé et de l'Action Sociale, s'inspire des mesures prises durant l'épidémie d'Ébola (2013-2016). La procédure couvre la réception et la manipulation des « corps covid » jusqu'à l'enterrement par le Service National d'Hygiène, la Brigade Nationale des Sapeurs-pompiers et la Croix-Rouge Sénégalaise, limitant au maximum le contact des proches du défunt et des employés des cimetières⁷⁴ avec les dépouilles. Un document d'engagement à respecter la procédure doit également être signé par les proches du défunt, conditionnant la délivrance du laissez-passer mortuaire par les autorités consulaires.

⁷⁴ La gestion du rapatriement des corps avant et durant la pandémie de la Covid-19 par les cimetières de Yoff à Dakar et *Bakhyia* à Touba sera détaillée dans le chapitre suivant (V).

DOCUMENT D'ENGAGEMENT

Je soussigné (e)

Mr/Mme/Mlle :

Né (e) le à

Numéro CNI/ PP/Carte consulaire.....

Délivré le à

Lien de parenté avec le / la défunt (e)

De Mr/Mme/Mlle.....

Né (e) le à

décédé(e) le à

des suites du Covid-19,

reconnais avoir bien pris connaissance des conditions énoncées dans la Procédure Opératoire Normalisée relative au transport et à l'enterrement des corps des personnes décédées du Covid-19 et m'engage à respecter les conditions qui y sont énoncées, sous peine des sanctions prévues par la loi.

Le requérant

Document d'engagement. MAESE, 2020

Selon le croisement d'informations récoltées via les autorités consulaires sénégalaises en Belgique et en Espagne et celles du CRC, 111 Sénégalais sont décédés de la Covid-19 en Europe, dont 66 en France, au moins sept en Espagne et deux en Belgique, durant l'année 2020⁷⁵. Si, dans les cas de la Belgique et de la France, les États de résidence n'ont pas émis d'opposition quant au départ

⁷⁵ Ce chiffre devrait être complété par celui des décès lors de l'année 2021, moins répertoriés que ceux de 2020, qui fut considérée comme l'année « pic » des décès et mesures consécutives d'intervention de l'État du Sénégal.

des « corps covid », le cas de l'Espagne a, comme l'indique Cheikh, présenté une opposition quant au départ des corps, tout comme le Japon. Dans ces deux cas, le rejet initial du « corps covid » dans le pays d'origine s'est couplé d'un refus de sortie du territoire du pays de résidence.

Dans le cas espagnol, ce sont, en fait, les autorités régionales de la Communauté Autonome de Catalogne qui, jusqu'en 2021, interdisaient le départ des « corps covid », à la différence du reste de l'Espagne. Ibrahima raconte comment il a fait face à ces difficultés depuis le consulat à Madrid :

« L'État catalan disait que c'était dangereux et qu'ils n'avaient pas de médecins légistes qui acceptaient d'embaumer les corps, qu'ils n'en trouvaient pas et que c'était dangereux et on ne peut pas manipuler le corps. Donc qu'ils sont pour enterrer les corps sur place et finalement, c'est ce que nous avons fait. C'est vrai qu'on a eu un corps qui a fait [attendu] presque huit mois, parce que la famille refusait qu'on l'enterre, huit mois. Finalement, on a pu convaincre la famille et on a enterré ici, il n'y a pas longtemps, au mois de juillet. C'est moi-même qui ai été en Catalogne pour l'enterrement. » (12/10/21, en ligne depuis Madrid)

Ibrahima a ainsi été confronté à cinq cas de « corps covid » qui ont été enterrés en Catalogne contre la volonté initiale des familles des défunts. Dans le cas décrit par le verbatim, l'État sénégalais, bloqué par l'interdiction des autorités du pays de résidence, a tenté de réorienter le choix du lieu d'enterrement de sa diaspora. Cette négociation a été longue et coûteuse, de l'ordre de 15 000 euros pour les frais de conservation du corps, plus les frais d'enterrement qui ont été pris en charge par l'État : *« parce que la famille refusait, et tant qu'on n'avait pas l'autorisation de la famille, on ne pouvait pas le faire »* (idem). Les autorités consulaires se sont donc retrouvées face aux limites de la nouvelle procédure régissant le retour des « corps covid », dans les cas où les pays de résidence interdisaient encore ce retour, et ont assuré une assistance exceptionnelle et coûteuse pour ne pas froisser les familles des défunts. En France, la levée de l'interdiction de rapatriement a engendré une autre dynamique, celle de l'exhumation de défunts ayant été enterrés en Europe contre la volonté de leurs proches. *« C'est ce qui m'a le plus touché, c'était ça le sens de notre combat »* remarque avec satisfaction Assane (21/07/20, en ligne depuis Paris). À travers les mobilisations de la plateforme L.e.s Musulmans présentées plus bas, on verra cependant comment la Covid-19 et les interdictions de rapatriements des corps ont eu l'effet d'amorcer des débats quant à la légitimité du RC vis-à-vis de l'importance suggérée par la plateforme d'axer la lutte pour la création de « carrés musulmans » dans le pays de résidence.

Avec du recul sur l'expérience unique de la lutte du CRC, Assane voit dans la victoire du collectif et le recul de l'État du Sénégal un exemple « historique » de prise en charge internationale de problèmes de la diaspora par le réseau associatif :

« Quand le président a levé la mesure, nous nous sommes dit que nous sommes là face à quelque chose d'historique et que nous étions en train de chercher un cadre international de prise en charge des problèmes de la diaspora, et ça fait des années que les gens se battent pour ça, ils ont créé pas mal de chose qui n'ont pas fonctionné, des cadres, des fédérations internationales de Sénégalais, le cadre international, tout un tas de choses qui n'ont jamais fonctionné [...] Le caractère inédit, immédiat, ça nous est tombé de dessus, et surtout le caractère personnel de cette affaire de rapatriement des corps a su mobiliser plus que par le passé... » (21/07/20, en ligne depuis Paris)

Finalement, Assane souligne l'importance pour le réseau associatif en migration que l'État n'empiète pas sur ses prérogatives :

« Moi, je préférerais surtout qu'on laisse comme ça les choses et que les familles s'organisent et les associations comme ils le font [...] c'est le Covid qui aggravé les choses, qui a créé un certain nombre de problèmes. J'ai surtout peur que l'État vienne complexifier les choses [...] il ne faudrait pas qu'il vienne se substituer aux associations et aux familles. » (idem)

En tentant de répondre à la pandémie en suspendant les RC et en finançant partiellement les enterrements dans les pays de résidence de la diaspora, les autorités sénégalaises se sont heurtées non seulement au souhait des familles des victimes d'éviter la mauvaise mort, mais surtout au désir d'autonomie d'une partie de la diaspora et de ses organisations représentatives dans la gestion transnationale des décès. En tentant d'intervenir dans ce domaine privilégié de l'associatif des émigrés pour des motifs sanitaires, les autorités ont suscité les craintes d'une mise sous tutelle paternaliste de la diaspora. Pour faire plier l'État, la diaspora s'est donc mobilisée pour rappeler aux autorités les sacrifices associés à l'émigration et la contribution économique indispensable qu'elle apporte à son pays d'origine. Confrontées à leurs propres défaillances, les autorités ont donc fini par « céder », au risque de perdre leur légitimité auprès d'une diaspora courtisée en raison de son poids économique.

2.2.3. *Interpellez votre élu ! : Le plan d'urgence Janaza*

On l'a vu, le CRC est un exemple de la manière dont les restrictions concernant les rapatriements de dépouilles, durant la pandémie, ont suscité des mobilisations sans précédents par la diaspora, revendiquant son « droit au rapatriement » à tout prix et faisant pression sur l'État d'origine. Un autre type de mobilisation ayant eu lieu durant la pandémie et visant, cette fois, non pas le pays d'origine, mais les autorités locales du pays de résidence, est celui mené par la Plateforme L.e.s Musulmans pour le « droit au carré musulman ». Dans les deux cas, c'est cependant le même but qui semble avoir été poursuivi : faire reculer les autorités sur les limites établies par celles-ci durant la pandémie, lesquelles privaient les migrants et leurs descendants de la bonne mort, que ce soit en pays d'origine ou de résidence.

À la différence du CRC, la Plateforme L.e.s Musulmans, créée en 2018, n'est pas constituée via des symboles nationaux du pays d'origine, mais par le facteur religieux. Le collectif, composé de musulmans français, ou de migrants résidant en France, regroupe différentes origines unies par l'appartenance religieuse. Comme l'indique son site internet riche en documents, cartes interactives et différents onglets : « L'éthique musulmane est son fil conducteur » (Plateforme L.e.s Musulmans, 2020)

Face à la pandémie de la Covid-19, la plateforme a mis en place en 2020 le Plan d'Urgence Janaza (*al janaza* signifie en arabe la prière mortuaire), visant à assister et à accompagner les familles musulmanes ayant perdu un parent, suite à la pandémie. Le Plan d'Urgence, déjà thème de réflexion de la plateforme avant la pandémie, s'est retrouvé précipité par le contexte d'urgence de la Covid-19 : la surmortalité des musulmans en France durant cette période⁷⁶, les interdictions totales ou partielles de RC par les pays d'origines et le manque chronique de « carrés musulmans » sur le territoire. Ce contexte a provoqué des déchirements familiaux quant aux modalités possibles pour l'enterrement de leur proche, durant les restrictions sanitaires en vigueur⁷⁷, mais aussi des

⁷⁶ Ceci est dû, entre autres, aux conditions précaires au travail de « première ligne » auxquelles est exposée une large part de la population musulmane, souvent d'origine immigrée, faisant ainsi écho à la catégorie de « corps-machine » proposée par Chaïb (2000).

⁷⁷ Entre autres, l'interdiction de la toilette mortuaire pour les « corps covid », impliquant la mise en bière immédiate, mais aussi les limitations de participants aux enterrements et les distances de sécurité à conserver, empêchant le rapprochement des endeuillés.

questionnements quant au droit à l'enterrement dans le pays de résidence. Pour répondre à ces problématiques, une cellule de crise a ainsi été créée, constituée de spécialistes en rites funéraires, d'imams et d'analystes, fournissant une information et une assistance gratuite au public pour l'interprétation des prescriptions rituelles vis à vis des restrictions sanitaires alors en vigueur. Une permanence fut mise en place sept jours sur sept durant la pandémie, les familles des défunts pouvant contacter le Plan d'Urgence par ligne téléphonique, mail et réseaux sociaux. Un recensement des infrastructures disponibles sur le territoire français en matière de « carrés musulmans », pompes funèbres islamiques et liste des pays qui acceptent le rapatriement des corps fut aussi mis à disposition, via une cartographie dynamique. Finalement, un onglet « interpellez votre élu », mobilisant le symbole national qu'est le drapeau français et celui de la protestation à travers le mégaphone, est mis en place sur le site internet de la plateforme. Il invitait les internautes à sélectionner leur département et commune de résidence pour ensuite envoyer un email à leurs préfet et maire afin de les inciter à construire ou agrandir des « carrés musulmans ».

Mobilisation Nationale pour les Carrés Musulmans

Dans le cadre de **notre plan d'urgence Janaza**, nous avons fait une demande officielle de mise à disposition de carrés musulmans partout où cela est nécessaire, à l'échelle du territoire national, afin que les citoyens de confession musulmane puissent eux aussi être enterrés dignement, selon leurs volontés.

Là où il n'existe pas de carré musulman, ils doivent être créés.

Là où ils existent, il faut augmenter le nombre de places disponibles.

Aujourd'hui, nous faisons appel à **vous** pour relayer massivement cette demande, directement auprès de vos élus : maires et des préfets afin de les sensibiliser sur ce sujet d'une importance capitale et de répondre à la situation dramatique que vivent les familles des défunts.

Cela vous prendra 5 minutes et ça peut réellement changer les choses. Voici la marche à suivre :



Interpellez votre élu



Contactez votre mairie et votre préfecture

Etape 1 : Choisissez votre département et votre commune

Département

Sélectionnez votre département

« Interpellez votre élu » Plateforme L.e.s Musulman (2022)

Ibrahim, membre actif de la plateforme raconte le déroulement de la campagne « interpellez votre élu » et met en avant le conflit ayant eu lieu entre le « contexte normal » et le « temps de guerre » de la pandémie :

« [...] il y a eu des problèmes de saturation en Île de France, des carrés musulmans, donc on a vu tout de suite des crises apparaître. Après, ce qu'on demandait, [nous] les associations, aux différentes autorités, c'était de se dire : 'écoutez, la loi française dit que dans un contexte normal, dans un contexte de mortalité normale et légal, vous êtes enterré dans la commune où vous décédez, ou dans la commune où vous habitez'. Mais là, il n'y avait pas de... si vous n'avez pas de carré musulman dans la commune où vous habitez ou dans la commune où vous décédez ça devenait tout de suite problématique. Donc il a fallu réfléchir un petit peu et puis solliciter des instances, à savoir les préfetures, parce que les maires étaient tout de suite un petit peu réfractaires lorsqu'on leur demandait d'inhumer quelqu'un dans un carré musulman qui n'était ni de leur ville, ou qui n'était pas décédé dans leur ville. Il y a eu une espèce de chacun pour soi, des maires qui disent : 'voilà moi je gère mes défunts, je n'ai pas à gérer les défunts de mes voisins'. Ce qui correspondrait dans une logique d'un contexte normal en fait, mais en temps de guerre, parce que là on est vraiment dans un contexte spécial, et même Macron, on peut être critique par rapport à son discours, qu'il a répété six fois, qu'on était en temps de guerre. Qu'en temps de guerre on ne dit pas à ses concitoyens de la ville voisine ou de la commune d'à côté, 'mourez chez vous, vous n'avez qu'à mourir chez vous'. Donc il y avait une prise de conscience à ce niveau-là, on a alerté les préfetures, et là à un moment certains préfets il ont joué le jeu, ils ont été intelligents, ils ont demandé au maire une certaine souplesse dans un contexte exceptionnel [...] » (Ibrahim, 02/07/20, en ligne, depuis Orléans).

La saturation des « carrés musulmans » dont parle Ibrahim s'illustre par l'état des lieux qu'a dressé la plateforme après la crise sanitaire et la publication de certaines données. Sur près de 40 000 cimetières présents sur le territoire français, 300 « carrés musulmans » sont comptabilisés, c'est-à-dire 0,75% des cimetières. Chaque « carré musulman » comptant environ 100 tombes, il s'agit donc d'environ 30 000 tombes existant en France pour les défunts musulmans, sur une population de musulmans estimée au total à six millions d'individus (Plateforme L.e.s Musulmans, 2022). Face à ce constat, la campagne permettra, via l'envoi de plus de 10 000 e-mails aux élus, de mener à 18 projets de création de « carrés musulmans » et plus de 20 projets d'agrandissement de « carrés musulmans » déjà existants.

Dans le contexte belge, l'intercommunale d'inhumation de Schaerbeek (Bruxelles) a notamment bénéficié du soutien « par le bas » de musulmans ayant œuvré volontairement⁷⁸ à creuser pour agrandir le « carré musulman » du cimetière. La surmortalité et l'interdiction en vigueur au début de la pandémie de rapatriement des corps vers le Maroc, principal pays d'origine des individus de confession musulmane en Belgique, a aussi amené certaines familles à conserver le corps de leur proche en attendant la réouverture des frontières. Le cas français, détaillé ici, présente cependant d'autres caractéristiques qui ont fortement motivé la plateforme L.e.s musulman à s'engager pour le « droit à l'enterrement local ». Parmi ces caractéristiques, on peut identifier le régime de laïcité et la place du débat national sur « l'intégration », mais aussi la présence d'une main d'œuvre immigrée de confession musulmane antérieure à celle de la Belgique ainsi que le poids démographique d'une « seconde », « troisième », voire « quatrième » génération d'« immigrés », nés français. Ces facteurs politiques et démographiques amplifient au fur et à mesure la volonté du « droit à l'enterrement local » dont parle Ibrahim :

« Pour moi, la vision, les gens qui vivent en France devraient avoir le droit d'être enterrés en France, je pense que le rapatriement doit rester une exception, pour certaines personnes qui le veulent absolument, parce qu'il faut respecter les volontés des uns et des autres, mais la règle générale aujourd'hui, si on veut penser la méta structure, comme aujourd'hui on pense au niveau mondial, l'écologie, et les rapports inter pays, etcétera... c'est quand même pas très intelligent de faire déplacer des corps sur des milliers de kilomètres, qui peuvent être enterrés à des dizaines de mètres de là où il sont décédés, donc dans un rapport humaniste, à la fois de simplicité et de facilité, un rapport au droit du défunt, à être enterré là où il est décédé, pour moi il faudrait vraiment insister sur l'enterrement local et le droit à être enterré localement » (02/07/20, en ligne depuis Orléans)

S'appropriant des discours sur l'écologie, Ibrahim ne voit pas dans le rapatriement des corps une pratique pérenne. Il insiste ainsi sur l'importance de l'enterrement dans le pays de résidence et remarque que la pandémie a eu pour effet de cristalliser cette prise en compte par la population d'origine magrébine en France. « *Après la crise sanitaire on verra moins de rapatriements* »

⁷⁸ Voir le reportage documentaire réalisé à ce sujet et disponible sur ARTE (Turine & Delvaux, 2020). Une autre ressource visuelle intéressante à consulter, au-delà de la période de « crise » de la Covid-19, concernant la gestion de la mort de la population musulmane à Bruxelles, est la série de fiction « La bonne terre » (2022) réalisée et distribuée par Netflix.

déclare ainsi Ibrahim (idem). À ce sujet, on peut aussi se poser la question, comme Balkan et Masarwa (2022, p. 223) : la création et l'agrandissement de « carrés musulmans » encouragera-t-elle au cours du temps l'enterrement dans le pays de résidence plutôt que le rapatriement de dépouilles ?

Si la population musulmane d'origine maghrébine en France change et changera progressivement le lieu d'enterrement du pays d'origine vers le pays de résidence, la lutte du CRC, coordonnée depuis la France, a axé sa lutte en faveur du rapatriement, alors que la lutte de la Plateforme s'est axée elle, autour de l'enterrement local. Celle-ci a mobilisé des référents nationaux propres au pays de résidence pour parler de mobilisation nationale autour du facteur religieux pour le « droit à l'enterrement local », selon ses convictions. Au contraire, la lutte du CRC a mobilisé le référent du pays d'origine, sans identification religieuse, pour le « droit au rapatriement », en mettant en avant son poids dans l'économie sénégalaise et son sacrifice envers l'État d'origine et la famille restée au Sénégal. La figure du martyr, associée au défunt de la Covid-19 a, en fait, été mobilisée dans les deux cas pour obtenir adhésion et légitimité, pour convertir le défunt en mort-emblème, remettant dans les deux cas en question la place de l'État d'origine ou de résidence dans la gestion de la mort en migration. Dans le cas du CRC, il s'agissait de faire « céder l'État » d'origine, et dans le cas de la plateforme L.e.s Musulmans de faire intervenir l'État de résidence via les autorités municipales. Face à l'État d'exception imposé durant la pandémie, ce sont, dans les deux cas, les relations entre autorités et secteur associatif qui ont été remises en question autour de la gestion de la mort.

3. Conclusions

Ce chapitre s'est concentré sur la particularité de la mort violente du migrant sénégalais en Europe, une *très* mauvaise mort. Celle-ci catalyse l'engagement politique de différents acteurs parce qu'elle est convertie en *affaire*, c'est la mort dont on parle. C'est la mort qui mobilise parce qu'elle dérange et remet en question les légitimités de représentations des acteurs impliqués. À travers les six cas emblématiques analysés à travers l'Europe, j'ai montré comment la société civile, les États et les familles des victimes s'engagent, souvent en conflit, *pour* les morts. L'analyse a ainsi révélé que s'engager *pour* les morts, les morts-individus, révèle aussi un engagement *par*, ou à travers les morts, convertis en morts-emblèmes.

Le chapitre a, tout d'abord, mis en évidence la manière dont la *très* mauvaise mort du précaire migrant, en proie aux violences structurelles dans les grandes villes d'Europe du Sud, est convertie en *affaire* et brandie en tant qu'emblème par des collectifs militants tels que les syndicats de *manteros*. Elle est aussi récupérée par les autorités, mettant en lumière l'interprétation par les autorités consulaires d'un devoir d'assistance envers la diaspora en détresse, ou bien l'expression d'une tentative de réparation par les autorités municipales des villes européennes. Les familles des victimes se mobilisent à leur tour en tant que représentants de sang, remettant en question le rôle des autorités consulaires, mais aussi l'engagement de la société civile et son absence en justice. J'ai ainsi mis en lumière comment ces engagements multiples entraînent des conflits de représentation. L'analyse des cas observés en Europe du Sud a démontré l'interaction d'acteurs multiples intervenant, souvent en conflit de légitimité, dans la prise en charge économique et l'appropriation des ressources morales et politiques de la *très* mauvaise mort.

Le chapitre s'est aussi penché sur la manière dont les conflits de représentation entre mort-emblème et mort-individu ont une influence allant jusqu'à déterminer le lieu d'enterrement de la victime de la *très* mauvaise mort. Les cas de morts violentes observés en Belgique ou en France, pourtant hétérogènes, présentent le point commun d'avoir contribué au déploiement d'engagements menant à réorienter les modalités des funérailles des victimes de *très* mauvaises morts. Les premiers cas ont démontré les limites de l'éthique thanatique dans la gestion de la mort en migration par le conflit entre autorités thanatiques, dans la définition de bonnes funérailles et la défense de l'orthodoxie morale religieuse. A travers des campagnes menées par le réseau associatif, la pandémie de la Covid-19 a eu un effet double : elle a remis en question la gestion des morts-

martyrs tant par les autorités du pays d'origine que par les autorités municipales du pays de résidence. D'une part, j'ai examiné la lutte menée par la diaspora sénégalaise pour la non-ingérence de l'État d'origine dans la gestion du RC, révélant la manière dont la gestion de cette pratique constitue le piédestal des relations entre société d'origine et diaspora, en d'autres mots, leur économie morale. D'autre part, j'ai montré que le débat sur l'engagement au « droit » à l'enterrement musulman dans le pays de résidence, a, contrairement aux mobilisations du CRC, visé l'ingérence du pays de résidence dans l'application de ce droit en contexte de crise. Ces différents cas ont ainsi démontré la mise en tension, l'« épreuve légitime » que constitue la *très* mauvaise mort en temps d'exceptions.

Les chapitres III et IV ont porté sur l'économie morale de la mort du migrant sénégalais en Europe, et la particularité de la *très* mauvaise mort. Je me suis donc focalisé, en amont, sur les pratiques et les représentations opérantes autour du décès et de la gestion du départ du corps depuis le pays de résidence des migrants. Il faut donc se pencher maintenant sur la gestion de l'arrivée des corps rapatriés au pays d'origine, le Sénégal. Pour ce faire, le chapitre suivant analysera l'autre versant, en aval, de l'économie morale du rapatriement des corps, une fois ceux-ci arrivés au pays d'origine, afin de saisir les enjeux matériels, administratifs, publics et religieux de cette pratique.

CHAPITRE V : ÊTRE ENTERRÉ DANS LES GRANDES NÉCROPOLES SÉNÉGALAISES ET LES ADMINISTRER

Dans ce chapitre, j'appliquerai la notion d'économie morale thanatique, définie dans le chapitre III, à travers les dimensions marchandes, administratives et religieuses. Appliquer ce concept aux cas examinés permet en effet de comprendre les tenants et aboutissants moraux du retour des corps dans le pays d'origine. Ceci permettra d'analyser le vécu des familles de défunts, de la gestion du fret et de deux grands cimetières sénégalais. Je poserai donc la question suivante : pourquoi et comment le secteur privé, les autorités religieuses et publiques se mobilisent-ils dans la gestion de l'arrivée des corps rapatriés ? Mon hypothèse est que ces expériences et pratiques reflètent l'ajustement entre des contraintes légales et morales - dont l'éthique islamique et mouride - dans la gestion de l'arrivée des corps rapatriés et des oppositions d'ordres normatifs de type administratif, sanitaire, et religieux. Je suggère aussi que le contexte de la pandémie de la Covid-19 a ravivé la tension entre ces contraintes, et la formulation de nouveaux positionnements.

Je commencerai par analyser la gestion de l'arrivée des corps à l'aéroport international de Diass par le secteur privé, pris entre des obligations légales régies par le transport international de « marchandises », une logique marchande, et les attentes des familles transnationales venant récupérer la dépouille de leur proche. Je montrerai ainsi que le secteur privé s'adapte à la gestion de cette pratique en faisant vœux d'éthique thanatique vis-à-vis des familles des défunts. Néanmoins, cet engagement n'est pas toujours perçu de la sorte par celles-ci. Dans l'exemple d'un enterrement suivi à Thiès, je caractériserai ensuite les pratiques et expériences des familles dans l'attente, la réception et la logistique menant jusqu'à l'enterrement du corps rapatrié en zone urbaine.

Je me pencherai ensuite sur le cas des deux plus grands cimetières du Sénégal : le cimetière *Bakhiya* de Yoff à Dakar et le cimetière *Bakhiya* de Touba, afin de cerner les modes de gestion contrastées, entre le public et le religieux, de ces deux espaces récepteurs de dépouilles rapatriées. J'analyserai en premier lieu le cas du cimetière de Yoff en me penchant sur l'implication de l'administration publique dans sa gestion, mobilisant notamment des corbillards offrant leur

service au-delà de la juridiction de Dakar. J'avance que cette gestion reflète la prise en compte de l'éthique thanatique islamique par les pouvoirs publics locaux, sollicités au-delà de leurs compétences dans l'économie morale de la mort (en migration). La gestion quotidienne du cimetière sera ensuite détaillée à travers le cas de plusieurs enterrements, ainsi que la manière dont la pandémie de la Covid-19 a mené à une reformulation de cette gestion. Je soutiens ici que les débats sur la pratique de l'ouverture des « caisses » mettent en évidence le conflit entre des normes administratives et sanitaires et la pratique coutumière, guidée par l'éthique thanatique islamique.

J'examinerai finalement le cas du cimetière *Bakhiya* de Touba et l'exercice de son autorité thanatique religieuse. Pour ce faire, je mettrai en lumière l'importance de construire et d'être enterré à Touba (*xelü dem walla xeluu dem*), la capitale des mourides, notamment à travers le prisme mystique. Je défends que les pratiques et représentations des migrants envers Touba érigent la ville sainte en tant que « territoire moral transnational » et contribuent à la constitution d'une éthique mouride guidant le fidèle, mort ou vivant, vers Touba. Je montrerai ensuite comment l'autorité thanatique religieuse s'institue administrateur légitime du cimetière, dans un souci d'autonomie vis-à-vis des pouvoirs publics et malgré l'intervention de la mairie de Touba. Enfin, je mettrai en avant la manière dont le contexte de la pandémie de la Covid-19 a réintroduit la légitimité de l'implication des pouvoirs publics, à travers les services sanitaires, dans la gestion du cimetière *Bakhiya*.

1. Entre la gestion privée de l'arrivée des corps et l'attente des familles transnationales

1.1. L'arrivée du corps : manipulation par le service de fret

Pour comprendre les modalités propres à la gestion de l'arrivée des corps rapatriés au Sénégal, impliquant une intervention privée, une intervention publique et la réception du corps par les familles, il faut d'abord caractériser ce que représente le terminal de fret de l'aéroport de Diass par rapport à la mort des Sénégalais en migration.

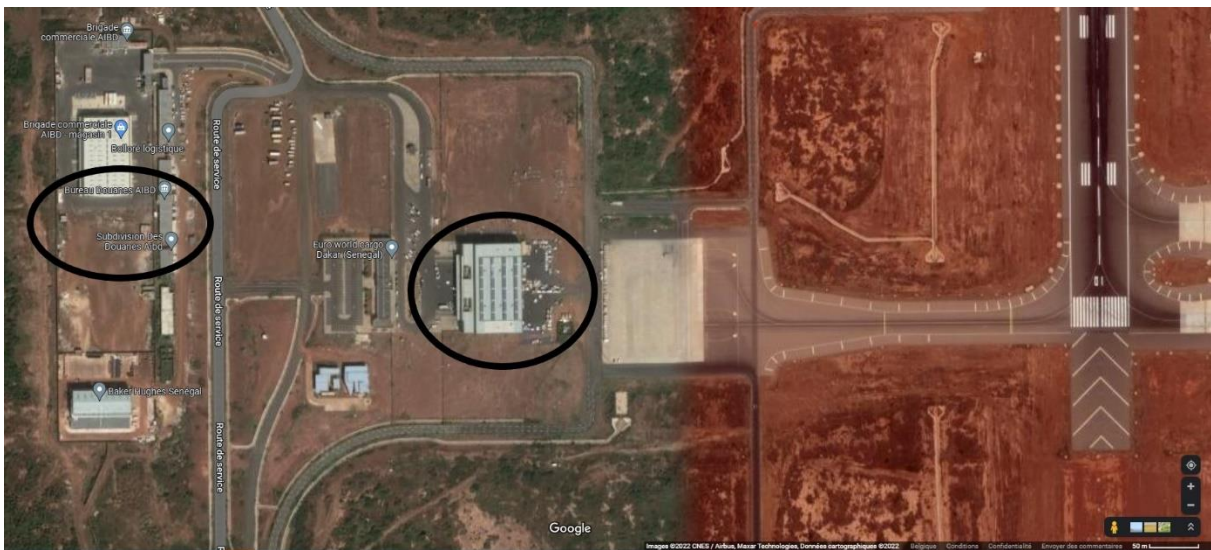
La majorité des corps rapatriés au Sénégal et la totalité de ceux rapatriés par voie aérienne arrivent à l'aéroport international Blaise Diagne à Diass (à environ 50 kilomètres de Dakar, dans la province de Thiès), le terminal de fret constituant le centre névralgique de la gestion logistique et administrative des corps rapatriés. L'aéroport remplace, depuis 2017, l'ancien aéroport international Léopold Sédar Senghor situé à Yoff (Dakar), converti depuis lors en aéroport militaire. Le nouvel aéroport dessert par vols directs, entre autres, les villes européennes de Bruxelles, Paris, Nantes, Lyon, Marseille, Barcelone, Madrid, Las Palmas (Îles Canaries), Milan et Lisbonne. Ces villes représentant les principales destinations des migrants sénégalais en Europe, elles sont par conséquent les villes de départ de leurs dépouilles afin d'être enterrées au Sénégal. Selon la société semi privée d'assistance aéroportuaire 2AS (2020, Dakar) en charge de la gestion du fret, une centaine de corps arrivent chaque mois au Sénégal par la compagnie Air Sénégal⁷⁹, c'est-à-dire environ trois dépouilles par jour. Sur l'année 2019, 568 corps ont transité par l'aéroport. Et sur les dix premiers mois de l'année 2020, 808 dépouilles y ont été réceptionnées.

Ethnographier une zone aéroportuaire de fret n'est pas simple si l'on prend en compte le caractère à la fois reculé de ces zones, éloignées des terminaux de passagers et accessibles uniquement en voiture, et le caractère privé, contractuel et particulièrement sécurisé de ces espaces. Dans cette perspective, Marc Augé qualifie l'aéroport de « non-lieux » (1992), c'est-à-dire un espace où l'individu reste « anonyme » et où les interactions sociales sont plus difficiles à

⁷⁹ Cette compagnie est celle qui transporte le plus de corps vers le Sénégal, suivie par Turkish Airlines (offrant des prix compétitifs avec escale à Istanbul).

observer⁸⁰. J'ai cependant eu l'occasion de me rendre à deux reprises au terminal de fret de l'aéroport Blaise Diagne et d'y observer certaines interactions entre l'administration et les familles endeuillées. La première fois, j'ai pu rencontrer et interviewer les responsables de la société 2AS, grâce à de nombreux contacts qui m'ont aidé dans cette démarche. La deuxième fois, j'ai accompagné une famille venant récupérer la dépouille d'un proche décédé en Belgique.

Pour comprendre la distribution physique et administrative du terminal de fret il est utile de s'appuyer sur les images satellites de GoogleMaps (2022). La prise de photographies étant interdite dans la zone de fret, la seule ressource visuelle accessible est celle des images satellites.



La zone de fret. Le cercle à gauche indique la zone de douanes et celui au milieu, le terminal de fret. Crédits CNES/Airbus, Maxar Technologies, Données cartographiques, 2022 (Google)

Pour accéder à la zone de fret depuis le terminal des passagers, il faut contourner la piste d'aviation (à droite de l'image) sur une dizaine de kilomètres, jusqu'à la zone reprise dans l'image. Le terminal de fret est situé en bord de piste et délimité par des grillages. Il fait face aux bâtiments des douanes, situés de l'autre côté de la route. Une route entre dans le périmètre, passant devant un contrôle d'accès où se tient un gendarme. Passé l'entrée, il y a, à gauche, des guichets où se rendent

⁸⁰ D'autres auteurs comme Merriman (2004) voient au contraire dans l'aéroport un espace plus ouvert, dynamique et hétérogène que ce que propose Augé. Malgré plusieurs tentatives de prise de contact auprès de la compagnie Brussels Airlines et des pompes funèbres Brussels Mortuary Airport situées sur le site même de l'aéroport, je n'ai pas eu d'accès à l'aéroport de Bruxelles-Zaventem.

les transporteurs (par exemple, DHL) et où les familles attendent les dépouilles. Un espace avec une dizaine de sièges y est aménagé, ainsi que, au fond du périmètre, des toilettes chimiques et un espace pour les ablutions. À côté des guichets, le hangar de fret est divisé en deux parties : import et export. Des rampes d'accès permettent le va et vient des travailleurs, véhicules, remorques et monte-charges. En face, sont situés les bureaux des compagnies, dont Lufthansa (groupe propriétaire de Brussels Airlines) où j'ai effectué une première visite, que je vais relater ici :

J'entre dans le bâtiment pour monter dans le bureau d'un responsable du fret. Pour y arriver, je passe d'abord un contrôle de sécurité avec scan. Je monte une rampe d'escalier : là une passerelle mène aux bureaux qui surplombent le fourmillement du fret, on aperçoit aussi un morceau de la piste. Le fret est un milieu très normé, réglementé et contrôlé, qui réfère au transport international de marchandises. Abouna, un des responsables, me reçoit dans son bureau avec un café, et m'explique le procédé suivi par la société semi privée 2AS pour la gestion de l'arrivée des dépouilles. « *Tout ce qu'on reçoit ici ce sont des colis, même si c'est des dépouilles.* » (19/11/20, Diass). Légalement, une dépouille transportée par voie aérienne est donc considérée comme une marchandise et est soumise aux règles du transport aérien, dont le scanning et le dédouanement. Les corps sont généralement transportés en soute, sur des avions de ligne, ce qui génère certaines représentations négatives auprès des participants, qui voient souvent d'un très mauvais œil le fait que les dépouilles soient transportées « *avec les bagages* » et dans une « *caisse* », c'est-à-dire une structure en planches de bois recouvrant le cercueil en zinc, qui comprend la dépouille. Cherif, chauffeur de corbillard pour la mairie de Yoff (Dakar) se rend régulièrement à l'aéroport pour chercher des dépouilles et les transporter ensuite à Dakar ou à l'intérieur du pays. Il qualifie, lui aussi, la dépouille de « *bagage* », précisant qu' « *on te le livre* », tout en clarifiant que son travail « *c'est du social* », oscillant entre la description logistique de la réception des corps rapatriés et l'engagement social qu'il mène en étant disponible « *à tout moment* » pour les familles (notes de terrain, Dakar, 30/11/19) .



À gauche, une « caisse » provenant des États-Unis et comprenant des inscriptions en arabe. À droite, la partie supérieure d'une « caisse » provenant d'Espagne, avec les étiquettes « fragile » et des références dont la catégorie « bagages ». Photographie prise par l'auteur, morgue de Touba, 2020.

Dans cette perspective « sociale », Abouna décrit comment les corps arrivant au terminal de fret bénéficient d'un traitement « spécial » : « *Les dépouilles sont considérées comme du fret spécial. À cet effet, elles font l'objet d'un traitement spécial donc. Qui dit traitement spécial, cela sous-entend, un traitement en amont comme en aval [...]* » (19/11/20, Diass). Le traitement en amont est celui effectué par les proches du défunt qui s'occupent, via une entreprise de pompes funèbres, de réserver un vol et de rassembler la documentation nécessaire dans le pays de départ du corps (certificat de décès, le cas échéant, d'autopsie, certificat de non contagion, et laissez passer mortuaire). Une fois que la compagnie aérienne possède l'ensemble de la documentation, elle génère un « manifeste » du chargement prévu sur le vol (Déclaration Sommaire du Type de Colis

Transporté) avec un numéro de Lettre de Transport Aérien (LTA) et contacte 2AS pour faire une demande d'approbation de l'envoi du corps, le « *OK to forward* » (en anglais, prêt à envoyer) en langage aéroportuaire. 2AS doit alors contacter la famille du défunt pour l'informer de l'arrivée prévue du corps de leur proche et des dispositions à prendre par la famille pour réceptionner la dépouille. Un « *feedback* » est alors donné à la compagnie, « *pour dire qu'on a eu la famille, que c'est OK, ils sont prêts à recevoir, et on fait le 'OK to forward' et nous on donne le 'go ahead'* (en anglais, allez-y) » (idem). Le transport est alors effectué par la compagnie et le corps réceptionné par 2AS selon le « *traitement spécial* ». Selon Abouna, lorsqu'une ou plusieurs dépouilles sont transportées, celles-ci sortent, une fois les passagers et leurs bagages débarqués, par ordre de priorité parmi le reste du fret, ce qui déplaît parfois aux compagnies aériennes. Une fois les corps réceptionnés, les formalités administratives sont faites au niveau de la douane par 2AS, par la présentation du numéro LTA et d'un autre document, « l'Aide au Transport Privé », un document reprenant les informations sur l'expéditeur, le destinataire, le nom du défunt, le poids et le nom du colis, ainsi que le contrat entre l'expéditeur et la compagnie. Le « *traitement spécial* » donné aux dépouilles s'exprime, entre autres, par le traitement gratuit de l'arrivée des corps, tant par la société 2AS que par la douane sénégalaise. Abouna explique comment une déclaration d'enlèvement spécial et libre de frais est générée, pour rendre le traitement des dépouilles gratuit :

« Gracieusement, compte tenu du caractère assez sensible, social, de l'expédition, la douane consent à donner cela gratuitement. Et il y a également les frais de traitement qu'on aurait pu recevoir, [mais] c'est gratuit. On va jusqu'à anticiper, aider le client dans les formalités de douane. Dans 99% des cas, c'est nous qui allons à la douane, faisons la déclaration et obtenons toutes les autorisations au niveau de la douane alors que ça, normalement, c'était au destinataire de le faire. Sachant que la personne qui vient pour récupérer le corps, la dépouille, le défunt, est vraiment sujette à beaucoup d'émotion, il y a vraiment le caractère émotionnel qui est pris en compte et par rapport à cela également, nous faisons un accompagnement et celui-là va dans la logique de nous substituer ou d'aider le client à disposer du corps de manière décente et le plus rapidement possible et dans les meilleures conditions. Vous imaginez un peu, quelqu'un qui n'est jamais venu à l'aéroport, qui vient prendre une dépouille, vous ne connaissez pas vraiment le supplice, c'est assez difficile et comme je dis encore, il y a l'affect, l'émotion sont très présents. Nous, en tant que professionnels, nous on se dit 'OK, on fait dans le social, on aide', nous ça nous permet de gagner du temps, de nous organiser, et de vraiment satisfaire les clients en leur rendant un service gratuit qui est vraiment social. » (Abouna, 19/11/20, Diass)

Selon Abouna, et compte tenu de la taxation en vigueur (200%), les frais de douane représenteraient pour une marchandise « normale » entre 30 000 et 40 000 CFA (environ 45 à 60 euros). En plus du dédouanement gratuit, la manipulation de la dépouille par 2AS est effectuée également gratuitement, mais ne représente qu'environ 1% du volume total du fret aérien, et ne nécessite pas de « magasinage » ni de mise en frigo, car les proches du défunt récupèrent la dépouille dès son arrivée à l'aéroport. Questionnant Bassirou, un responsable chez Lufthansa (groupe propriétaire de Brussels Airlines) à l'aéroport Blaise Diagne, pour savoir si les compagnies aériennes ont également une implication sociale dans la gestion des corps, il rit en me répondant : « *solidarité ?! ce sont des compagnies !* » (notes de terrain, 19/11/20, Diass), mettant en avant la logique de profit propre à celles-ci, non compatible avec une approche « spéciale » et à caractère moral, telle que celle opérée par 2AS.

Selon Édouard, un autre responsable du fret, le fait que les dépouilles arrivent dans des « caisses » parmi le fret est un choc pour les proches, qu'il veut atténuer le plus possible par la prise de certaines précautions : « *Quelqu'un qui revient dans une caisse c'est un choc émotionnel... le choc est terrible.* » (19/11/20, Diass). Il préfère donc l'utilisation de chariots roulants plutôt que de monte-charges pour déposer la « caisse » aux familles, invitant un seul membre de la famille à entrer dans l'entrepôt, pour lui présenter ses condoléances, afin que le choc soit « différé ». Parfois, des familles souhaitent ouvrir la « caisse » dès la réception de celle-ci. Cette préoccupation répond à un besoin pour les familles de s'assurer qu'il s'agit bien de la dépouille de leur proche, dans la crainte et la méfiance d'une mauvaise gestion du transport par le fret aérien. Le responsable de 2AS leur propose alors de les recevoir dans son bureau pour leur expliquer les prescriptions en vigueur, interdisant cette pratique sur le site de l'aéroport. Cependant, le responsable observe parfois un manque de reconnaissance de la part des familles bénéficiaires, quant à l'engagement moral que mène la compagnie envers les familles. Selon Édouard, celles-ci maintiennent la représentation du rôle que l'on attend d'une société de fret : « *just do your job* » (« fais ton travail »). En cas d'arrivée de « corps covid », le protocole décrit dans le chapitre précédent (IV), est expliqué aux familles. Dans certains cas, l'arrivée du corps d'une célébrité attire la venue au terminal de fret d'une foule difficile à contenir, comme ce fut le cas du RC d'un marabout.

Certains conflits ont aussi parfois lieu. Une famille tijane se disputa ainsi avec une *daahira* mouride la légitimité du choix du lieu d'enterrement de la dépouille arrivée. Ces situations mènent à l'intervention des forces de polices, voire militaires. Comme on l'a vu dans le chapitre précédent

(IV) avec le cas de Marie-Thérèse, le choix d'enterrement peut faire l'objet de négociations houleuses. Dans son travail sur la diversité de choix du lieu d'enterrement, parmi les migrants mourides au Sénégal, Onoma observe que ces négociations font l'objet de pressions de la part des familles des défunts et des fidèles de la confrérie, qui ne voient comme lieu légitime d'enterrement que celui de Touba (2018, 76). Dans le cas du retour de la dépouille d'un homosexuel, les responsables agissent avec discrétion, remettant en main propre à un seul destinataire une enveloppe scellée, reprenant la copie de l'ensemble des documents accompagnant le cercueil.

Malgré les « dispositions » transmises par 2AS à la famille venant réceptionner le corps de leur proche et l'encouragement à choisir les services d'un corbillard, Bassirou m'explique que ce sont souvent des minibus qui sont acheminés depuis Dakar ou de l'intérieur du pays. Issa, un étudiant originaire de Kobilou (Fouta) explique que ces minibus les « mitshubishi » sont des véhicules de quatorze places sur le toit desquels les cercueils sont attachés (notes de terrain, Dakar, janvier 2021). Il arrive aussi que les familles dans l'attente du corps se trompent entre les dates de départ et d'arrivée des vols et les terminaux. Ceci, couplé aux retards de certains vols, implique que des familles passent parfois une nuit entière au terminal de fret. Selon Bassirou, la zone n'est cependant pas prévue pour accueillir les familles dans l'attente, malgré les efforts de 2AS, qui a installé à leur intention une salle d'attente climatisée, des toilettes et une zone d'ablutions. Elizabeth, depuis sa posture d'entrepreneur de pompes funèbres est, elle, très critique quant à la gestion par les familles de l'arrivée des corps : « *quand les corps arrivent ici, c'est du grand n'importe quoi, les familles sont là avec un camion, elles chargent le cercueil sur le toit* » (notes d'entretien, 21/01/21, Dakar). Pour elle, cet accueil, qu'elle qualifie de « *folklorique* » est donc « *indécent* ». C'est pourquoi elle avertit de l'importance d'« *arrêter le bricolage* » entre l'arrivée du corps à l'aéroport et son transport jusqu'au cimetière, proposant la mise en place d'une solution « *jusqu'au bout* », impliquant les services d'une entreprise de pompes funèbres sénégalaise « *sérieuse* » pour la mise en chambre mortuaire dès l'arrivée du corps au Sénégal. « *Il faut respecter un minimum* », dit-elle en référence au cas d'un corps qu'elle a vu arriver au Sénégal et être maintenu dans un état de conservation à l'aide de sacs de glace. « *C'est hyper choquant* », s'indigne-t-elle : « *il faut faire les choses proprement, correctement, arrêter de tout faire à l'africaine* » (idem). Elizabeth insiste ainsi sur l'importance de recourir au secteur privé pour la gestion du transport des corps arrivés à l'aéroport Blaise Diagne et ne pas laisser les familles s'organiser avec des moyens insuffisants.

On l'a vu dans cette première sous-section, la gestion de l'arrivée d'un corps rapatrié à l'aéroport de Blaise Diagne révèle une tension entre différentes logiques. Premièrement, celle du secteur privé qui répond au traitement légal et logistique des corps et à leur manipulation dans une optique de profit. Deuxièmement, la logique des familles dans l'attente du corps de leur proche s'inscrit à la fois dans la méfiance envers le secteur privé, qui tend à convertir le « corps-sujet » en « corps-objet », voire en « corps-marchandise ». À cette méfiance, s'ajoute la crainte d'être confronté au « corps-objet », moment sujet à un « *choc émotionnel* » comme l'avertit Édouard. Face à cette méfiance, la société 2AS est prise entre ces deux logiques opérantes et en tension. C'est pourquoi elle s'attache à prodiguer volontairement un traitement « spécial » à la dépouille, offrant un engagement « social » auprès des familles, pour transformer le « corps-objet » en « corps-sujet ». Malgré cet effort, la société est parfois déçue du manque de reconnaissance des familles qui leur rappelle leur rôle attendu en tant que service, le « *just do your job* » selon les termes d'Édouard (19/11/20, Diass). Finalement, le déplacement de l'aéroport international de Yoff à la région de Thiès oblige les familles à réorganiser la gestion de la réception des corps de leur proche, car elles doivent parfois parcourir de longues distances et mobiliser des moyens vus comme insuffisants, voire choquants, par le secteur privé.

1.2. L'attente du corps par la famille

Afin de comprendre comment s'opère, au Sénégal, la gestion de l'attente et la réception d'un corps rapatrié, je vais maintenant mettre en contraste le récit du secteur privé analysé plus haut avec l'expérience des familles de migrants. Pour ce faire, je vais m'appuyer ici sur le cas d'un rapatriement de Bruxelles à Thiès, en reconstituant le récit de l'évènement en détail et via mes notes de terrains. Faire part de la situation ethnographique complexe qu'est celle de l'arrivée d'un corps rapatrié au Sénégal est en effet un moyen de comprendre les tenants et les aboutissants de la pratique observée, ainsi que de dresser certains questionnements éthiques liés à l'observation participante d'un tel évènement.

Assane, originaire de Thiès, est décédé en 2020 en Wallonie, son état de santé s'étant aggravé, malgré trois interventions hospitalières. Son décès fut un choc pour tous ses proches. La triste nouvelle fut diffusée en Belgique, sur la page Facebook d'ASBB, une « quête » fut lancée. C'est ainsi que j'appris le décès depuis le Sénégal. Voici ce que j'ai vécu :

En parlant avec Bassirou, qui connaît bien la Belgique, au bureau de Lufthansa à l'aéroport Blaise Diagne, il me fait part d'un message WhatsApp incluant le numéro de la personne rassemblant les dons pour rapatrier la dépouille d'Assane. Après plusieurs jours d'hésitation, je le contacte depuis Touba. Il n'est pas membre de la famille du défunt mais récolte des dons en espèces dans son restaurant à Bruxelles, pendant que la famille (un cousin) d'Assane reçoit, lui, des dons par virement bancaire. Je présente d'abord mes condoléances, décline mon identité et mon statut et lui dis que je suis à Touba. « *Ça, ça m'intéresse !* » me dit-t-il. Il est intéressé par mon travail et m'explique la situation en Belgique de la gestion du décès, via les informations reçues par le cousin d'Assane. Une demande de soutien économique a été faite auprès de l'ambassade « *on a reçu des promesses, on attend* », la « quête » étant en même temps en cours mais rendue difficile par la crise économique liée à la crise sanitaire de 2020. Pensant qu'il accompagnerait le corps, je lui demande comment présenter mes condoléances et rentrer en contact avec le cousin d'Assane. J'apprends qu'il est prévu que le corps parte bientôt pour Thiès, mais que ce n'est pas lui qui accompagnera la dépouille. Les accompagnants sont en fait le frère du défunt et sa femme, vivant tous les deux au Royaume-Uni, mais étant présents en Belgique au moment du décès. Le lendemain, après une longue hésitation (me présenter dans une famille et un cimetière inconnus, pour accéder aux rites funéraires, qui ne me paraissaient *a priori* que secondaires dans l'analyse), je contacte le cousin et lui demande si je pourrais participer à l'enterrement. Il me répond positivement et me passe le numéro d'un autre cousin, à Thiès, qui organise les funérailles. Je le contacte, lui présente mes condoléances. Il est réceptif et m'informe que les funérailles vont se dérouler quelques jours plus tard à Thiès, un vendredi matin, et que l'arrivée du corps à l'aéroport se fera la veille des funérailles. Je quitte Touba et prends la route de Thiès dans l'incertitude totale des événements à venir. Arrivé à Thiès, j'appelle le cousin pour lui confirmer ma présence. Apprenant que je suis à l'hôtel, il me dit que j'aurais dû loger chez lui pour honorer la *teraanga* (en wolof, l'hospitalité) sénégalaise ! Je suis surpris et réalise que l'accès à la famille et à sa confiance s'ouvre en grand. La préoccupation de la légitimité de ma présence s'allège un peu.

Le lendemain matin, néanmoins encore mal à l'aise, j'attends le cousin qui propose de venir me chercher à l'hôtel pour m'emmener ensuite à la maison familiale où sont reçues les condoléances et où est organisé le rassemblement des endeuillés. Il me demande si je connaissais Assane, je réponds par la négative, mais me présente comme ami des associations sénégalaises en Belgique qui ont fait circuler l'information de la « quête ». On parle de mon séjour à Touba : « *tu es mon marabout* » me dit le cousin, précisant que celui qui revient de Touba est empreint de lumière divine. La famille du défunt regroupe tant

des tijanes que des mourides. À plusieurs reprises, les membres de la famille me feront part de leurs remerciements pour ma présence. Une femme me remercie ainsi de ma venue depuis Touba, pour elle, c'est une « bénédiction ». Un autre homme me parle en wolof, je comprends qu'il me remercie de l'effort mené pour venir présenter mes condoléances, alors que certains membres de la famille élargie vivant à Dakar ne sont pas venus à Thiès, mais organisent le lendemain une prière mortuaire en simultané. Un oncle d'Assane, ex-éducateur spécialisé, connaît bien la sociologie et me parle en français, j'en profite pour clarifier ma position, entre intérêt sociologique et empathie. Dans le salon de la maison, est assis un groupe de femme, dont la mère d'Assane. Je partage avec elle une longue et franche poignée de main, lui formulant l'expression, « *Yal na la Yàlla jappale* » (que Dieu vous vienne en aide). Elle me donne ses bénédictions elle aussi. Dans la cour extérieure, un taureau, des chèvres. Le cousin me tend une chaise et me fait signe de m'asseoir au pied d'un arbre, me disant « *tu peux poser des questions si tu veux* ». Il m'explique que la famille paternelle du défunt est enterrée à Thiès, alors que sa famille maternelle est enterrée près de Tivaouane (ville sainte des tijanes). La famille est tijane, mais tous les hommes sont devenus mourides. Par l'attachement du défunt à la ville de Thiès, le choix du lieu d'enterrement a finalement porté sur cette dernière. On boit l'*attaya* avec les hommes, dont le boucher du quartier qui s'occupe des bêtes qui seront abattues pour le lendemain. Le cousin me dit « *2020, c'était chaud !* », je réponds « *oui, l'hivernage...* » (la période des pluies caractéristiques aux pluies d'été au Sénégal). Il me corrige : « *non, les morts ! En mer... le covid...* ». Il a perdu beaucoup de proches cette année. Il y a cinq jours, le corps d'un ami a été rapatrié à Thiès depuis l'Italie. La « quête » a duré trois semaines, le défunt n'avait pas de famille en Italie, ce qui a rendu la récolte de fonds plus difficile. Il n'est jamais revenu au Sénégal de son vivant. On change plus tard de sujet, on parle du quartier Matongé à Bruxelles, l'ambiance qui y régnait pendant la coupe d'Afrique. Assane jouait du djembé en Belgique, c'était un artiste. Il revenait régulièrement à Thiès. Un an avant de décéder, il a passé plusieurs mois au Sénégal et rentra ensuite en Belgique, se retrouvant bloqué par le confinement de 2020. Le cousin me montre des photos de lui, me fait écouter le dernier message audio que lui a transmis Assane, témoignant de la faiblesse de sa voix avant son décès. Il m'explique comment Assane était apprécié de tous. Les habitants du quartier étaient particulièrement reconnaissant de sa générosité, il donnait sans hésiter aux gens. Le cousin, lui, a vécu sept ans en Europe, entre la France, l'Espagne et l'Italie.

Au fil de l'après-midi, je pense plusieurs fois aux situations en train de se dérouler simultanément en Belgique, avec le rapatriement prévu le soir même, l'arrivée des accompagnateurs à l'aéroport, l'embarquement, l'arrivée du corps au terminal de fret... J'imagine la situation transnationale en cours, où le « territoire circulatoire » s'apprête à s'unir d'ici quelques heures, avec l'arrivée de la dépouille. Le vol, organisé par Brussels Airlines, un jeudi, est dans la même tranche horaire que celui que j'ai pris un mois plus tôt. C'est l'heure du repas : un *ceeb bu jën bu ronq* (plat de riz rouge au poisson). Plus tard, vient un deuxième service que je refuse poliment. On continue à boire l'*attaya* entre hommes. Les discussions, en

wolof, portent sur l'arrivée du corps, je prête attentivement l'oreille essayant de capter quelques bribes des échanges. Mes interlocuteurs parlent des difficultés rencontrées par les accompagnateurs du corps lors de l'embarquement, à Bruxelles, suite aux contrôles des documents de voyage en cette période de crise sanitaire (laisser passer, test PCR négatif, etc.). Ils pensent néanmoins que le frère d'Assane, sa femme ainsi que sa veuve sont bien partis. Ils discutent du cercueil en aluminium et de la « caisse » en bois, de comment l'ouvrir en retirant « *bien fait* » quatre vis, afin de garder la bonne position d'orientation du corps, sur le flanc et vers la Mecque. Les questionnant, j'apprends qu'ils veulent enterrer le cercueil sans l'ouvrir, mais que les manières de faire l'habit mortuaire en Europe sont différentes de celles au Sénégal (par rapport aux « culottes », c'est-à-dire au linceul mortuaire). Plus tard, le cousin discute avec un autre cousin resté en Belgique. Il revient vers moi en me disant qu'il a raconté à son cousin ma venue et qu'il en est très heureux et reconnaissant. Il me dit que, depuis huit heures du matin, le corps est bien arrivé à l'aéroport de Zaventem. Le cousin, en Belgique, travaille dans le fret à Zaventem. Mais il n'a pas pu prendre congé, car il est déjà venu au Sénégal pour le Grand *Magal*. Cependant, il a réussi à obtenir le soutien de 5300 euros de l'ambassade du Sénégal en Belgique pour les frais de rapatriement ; il connaissait l'ambassadeur. Les tickets des accompagnateurs (1400 euros par personne) eux ont été payés par la « quête » qui a aussi permis de soutenir le coût des funérailles. Un frère d'Assane arrive plus tard, on passe la fin d'après-midi avec lui et son cousin à boire du café Touba, dans une autre cour, en discutant sous un arbre. Nous parlons avec d'autres *baye fall* de la Covid-19 et des maladies. Subitement, le frère me dit « *il faut qu'on y aille* (à l'aéroport) *même si je dois attendre cinq heures !* ». On retourne à la maison familiale. En chemin, le frère me demande « *tu viens aussi ?* ». J'hésite un moment, étant un peu mal à l'aise, mais j'accepte finalement. Le temps que le frère et le cousin se préparent, je discute avec l'oncle qui me dit que « *la sociologie, c'est intéressant* », et que les rites mortuaires « *ça dépend des ethnies* ». Il me prévient également : « *à l'aéroport, il fait froid !* ». C'est le coucher du soleil, l'heure de la prière. Les hommes vont prier dans une mosquée à quelques pas de la maison, minuscule et peinte en bleu céleste, comprenant à peine une salle de prière. Un des hommes se prépare, enfilant une veste épaisse. Par centaines, des buses s'envolent des grands arbres de Thiès. Je ressens la fatigue et, me préparant mentalement, j'achète un snack pour l'attente à l'aéroport, qui s'annonce longue.

On part à trois en voiture, en s'arrêtant à la mairie de Thiès pour mobiliser l'ambulance-corbillard de la mairie. Le cousin me présente au chauffeur « *il est de la famille...* », le frère, lui, me demande « *tu veux aller avec lui ?* » (le chauffeur du corbillard), mais je préfère accompagner mes interlocuteurs de l'après-midi. Il propose aussi qu'on fasse le retour avec le corbillard, et que les accompagnateurs, eux, arrivant de Bruxelles, reviennent dans la voiture : « *comme on est plus fort* ». On repart. En quittant la ville, on voit sur le trottoir des gens dansant le *mbalax* (musique populaire sénégalaise), le son à plein volume. « *C'est paradoxal, certains s'amuse* », (alors qu'eux, sont en deuil), je réponds « *c'est la vie...* ». La nuit est

tombée, nous montons sur l'autoroute, avec les clignotants allumés et en suivant l'ambulance, qui roule, elle aussi, avec ses clignotants allumés et un gyrophare bleu. Je suis impressionné par la situation dans laquelle je me trouve et essaye de me reposer un peu. Alors que nous passons les contrôles policiers sans devoir nous arrêter, le frère me dit : « *les gens savent que c'est quelque chose d'important, ils ont un peu de respect* ».

On arrive à Diass, puis au terminal de fret. Le fait d'être déjà venu précédemment pour mes recherches me procure un sentiment particulier. Je leur en fait part, disant que, au besoin, je connais une personne de Lufthansa. Mes accompagnants ne semblent qu'à moitié surpris de ma précédente venue au terminal. Ils se présentent aux guichets avec leurs cartes d'identités, puis s'installent avec leurs tapis de prières face aux hangars et égrènent leurs chapelets. Je fais un tour en attendant, passe saluer le personnel du bureau de Lufthansa, puis m'assieds à côté de mes accompagnants. Je partage avec eux le snack acheté plus tôt. Le cousin part aux douanes avec le chauffeur du corbillard pour terminer les démarches. Il a « *tout organisé* » me dit-il en faisant référence à son autre cousin resté en Belgique : « *il a contacté le juge, le Ministre de l'intérieur* ». Je discute ensuite avec un gardien de sécurité, le personnel de DHL sort des bureaux, puis deux gendarmes avec des chiens, la brigade antidrogue probablement.

Il est 20h40, on voit l'avion, tant attendu, atterrir. On peut distinguer le logo Brussels Airlines sur la queue de l'avion et ses lumières... Après plusieurs semaines d'attente du corps pour la famille, je réalise à quel point le champ transnational s'unit à l'instant. Le cousin revient des bureaux de la douane. Il me dit que le fonctionnaire s'est effondré en voyant la photo d'Assane. Je pose ma main sur son épaule, il en fait de même et me dit, nostalgique : « *c'est dur, avant on venait le chercher avec ses bagages, ses rastas...* ». Une autre voiture arrive avec certains des hommes présents plus tôt dans la maison familiale. L'attente se fait longue, il fait froid, le vent souffle sur la plaine. Tout le monde est debout, appuyé sur une voiture, tantôt discutant, regardant son téléphone, fumant ou encore se dégourdissant les jambes. On se réfugie de temps à autre dans les voitures. Le fret commence à sortir, la porte du hangar s'ouvre, au premier monte-charge, l'impatience : le corps est-il là ? Non, pas encore, il s'agit d'abord de colis embarqués dans une camionnette DHL. Mes interlocuteurs parlent du contrôle du cercueil, qui doit être scanné ; ils font référence à Pablo Escobar qui aurait fait passer une tonne de cocaïne dans un cercueil ! Je distingue qu'un monte-charge arrive avec le corps dans le hangar. La « *caisse* » est posée au sol, couverte d'un plastique noir. Le monte-charge ressort ensuite du hangar et soulève le cercueil, entamant une manœuvre difficile pour l'approcher de l'ambulance et l'orienter le mieux possible pour le chargement. Il est finalement soulevé par les hommes.

Alors que j'imaginai qu'on quitterait l'aéroport immédiatement, on attend. Je ne comprends pas pourquoi. On attend, en fait, l'arrivée d'un marabout. Entre-temps, le cousin s'effondre de chagrin. Cinq autres voitures vont arriver successivement avec les autres membres de la famille, vus plus tôt, dont deux voitures amenant les femmes qui s'effondrent de chagrin, les unes après les autres, en s'approchant du

cercueil. Je me sens subitement extrêmement mal à l'aise, je reste à l'écart, ému moi aussi. Après une courte prière effectuée par le marabout, le convoi part, huit voitures en tout. Le frère est arrivé entre temps depuis le terminal des passagers et nous attend au portail de sortie du fret. Coiffé de ses rastas, il étreint et secoue chaleureusement ses proches, puis monte avec nous dans la voiture, « *il a détendu l'atmosphère* » me dit le cousin, qui s'est entre temps remis de son émoi. Je salue le nouveau venu, qui était au courant de ma présence. Mes trois accompagnants me remercient et me couvrent d'éloges. Le frère veut m'inviter à la côte, où il habite. Il me dit « *demain, tu prieras, avec nous, même si tu n'es pas musulman, on est toucouleurs (peuls), de toutes les couleurs et toutes les religions* ». On arrive finalement en ville, à la morgue située à la mosquée. On attend la clé des locaux, il est déjà presque minuit, je pars, épuisé.

Le lendemain, j'arrive à la grande mosquée. Le parlophone retentit, invitant la centaine de participants, tous des hommes, à effectuer la prière mortuaire (en arabe, *salat al janaza*). À la sortie de la mosquée, les hommes se dirigent sur le côté, face à la mosquée, et se divisent en plusieurs lignes. Je comprends que le corps va être disposé devant l'assemblée. L'ambulance-corbillard arrive. Je me positionne en ligne avec les autres pour participer à la prière. À la fin, tout le monde salue son voisin de file. Le cortège funèbre se prépare à prendre la direction du cimetière. Je monte dans la voiture du cousin avec le frère, on suit l'ambulance, dont le coffre est laissé ouvert. On arrive au cimetière. Sous un grand arbre, se situe un trou autour duquel sont réunis les hommes. La dépouille fait son entrée, drapé de tissus verts brodés, et porté par plusieurs *baye fall* qui entonnent le chant de *sikaar* « *laaa ila, la ilalaa* », les mains posées sur leurs tempes. Je ressens une forte émotion. Les chants se terminent, les tissus sont retirés, le cercueil en zinc est déposé méticuleusement, soutenu par des cordes jusqu'au fond du trou. L'attention de tous se porte sur la bonne orientation du cercueil sur le flanc, conforme aux prescriptions islamiques. Le trou est recouvert de terre à la main, tous se mettent à la tâche. Les chants de *sikaar* reprennent, puis deux officiants prononcent des allocutions répétées. Ensuite, l'assemblée s'assied. Les prières énoncées par les officiants reprennent. Tout le monde ouvre les paumes des mains pour recevoir les prières. La plupart des hommes sortent, certains restent agenouillés à côté de la tombe et laissent filer du sable entre leurs mains. Je m'approche de la tombe. Deux branches sont disposées sur l'amas de terre recouvrant le corps. Je quitte le cimetière. En sortant, je rejoins les cousins qui attendent à côté de la voiture en fumant. « *À quoi tient la vie ?* » me dit le cousin, on rentre à la maison familiale. Entre temps, des tentes ont été installées à l'extérieur, dans les ruelles autour de la maison. Dans la maison, une scène de pleurs difficile à soutenir, des femmes sortent des pièces, prises de lamentations et de cris, j'entends aussi des pleurs derrière les rideaux... Le couloir est fort emprunté, des gens entrent et sortent de la maison de manière continue. Dans la cour, une septantaine de femmes sont assises par petits groupes, quasi toutes portant un masque chirurgical sous leur menton. Je salue le boucher, il a abattu le taureau dans la nuit. Des jeunes *baye fall* s'affairent autour d'au moins quatre marmites et vont remplir ensuite des dizaines de grands plat collectifs, qu'ils amènent aux convives. Une des femmes me

demande de faire pareil pour l'aider. Je mange avec appétit le *ceeb bu jap* (riz à la viande et aux oignons). Au total, je compterai environ 300 personnes réunies. Plus tard dans l'après-midi, une séance de récitation du Coran a lieu, puis un deuxième repas. Épuisé, je m'apprête à quitter la famille. Je salue la maman d'Assane, qui me remercie, ainsi que les autres femmes. Le cousin me dit : « *tu as une maman ici au Sénégal* », je réponds à la maman « *sama yaye* » (ma mère), en lui donnant une longue et franche poignée de main. On quitte la maison, je salue le chef de quartier, qui me dit qu'il m'a observé aller et venir depuis la veille, et qu'« *à la mosquée, tout le monde parlait de moi* ». Le cousin me raccompagne jusqu'à la route. Son cousin en Belgique l'appelle à ce moment, je le salue un instant, il me remercie lui aussi et dit qu'il m'attend à mon retour à Bruxelles. Je salue une dernière fois le cousin qui me tend sa main gauche, le « *signe pour se revoir* ». S'ensuit une franche et longue accolade. Je quitte ces deux jours de cérémonie avec un sentiment d'une profonde intensité.

Notes de terrain, novembre 2020, Thiès

Ce récit se veut fidèle à mon vécu car il décrit le seul rapatriement provenant de Belgique ou d'Espagne que j'ai pu observer⁸¹, c'est pourquoi il est si central dans ce chapitre. Reconstituer, à travers le récit, mes observations et relater ma présence sur le terrain était donc fondamental au vu du choix de ne pas procéder à un autre registre que celui de l'observation participante durant l'évènement. Réaliser certaines photographies ou entretiens aurait en effet probablement été inapproprié et mal vu, durant les funérailles et leurs préparations.

La dimension éthique ainsi que la position que j'ai occupée ; durant les deux jours de cérémonie, sont donc d'abord à problématiser ici. Arriver dans une famille étrangère pour se rendre aux funérailles d'un homme inconnu est une situation très délicate, qui a provoqué en moi de nombreux questionnements, dont celui de la légitimité même d'y participer. Cependant, et tel que

⁸¹ J'ai assisté, au Sénégal, à plusieurs enterrements de défunts rapatriés de France ou des États-Unis, pays d'où arrivent régulièrement des dépouilles, mais le cas de Thiès représente en effet le seul cas lié à mon contexte d'analyse belge et espagnol que j'ai pu observer dans sa presque totalité. Comme indiqué dans la méthodologie, j'ai assisté en Belgique ou au Sénégal à certaines bribes du rituel funéraire transnational, soit avant le rapatriement, soit après, mais réunir l'ensemble des conditions pour accéder à un évènement comme celui de Thiès a représenté un réel défi. Parmi ces conditions, être au courant d'un décès, de sa gestion et être en contact avec les personnes impliquées, pouvoir me libérer à temps pour assister aux cérémonies (dont je n'apprenais souvent l'existence qu'*a posteriori*) et inspirer confiance aux participants, ont été autant d'éléments qui rendaient souvent compliquée l'observation participante.

le récit le montre, j'ai été rapidement surpris, non seulement par l'accueil que la famille d'Assane m'a réservé, mais aussi par le sens qu'avait pour elle ma présence. La famille était prise également du sentiment d'un devoir d'hospitalité envers les endeuillés. J'ai ainsi occupé un statut multiple. D'une part, j'étais étudiant et chercheur (j'essayais de clarifier cette position à plusieurs reprises). D'autre part, j'étais considéré comme un endeuillé, voire même un membre de la famille, endossant un rôle d'empathie et d'écoute face au chagrin traversé par tous. Au Sénégal, présenter ses condoléances et se rendre à une prière mortuaire est de la plus haute importance et très valorisé moralement et religieusement. C'est même, on le verra à travers un autre cas, plus bas, une obligation collective. Finalement, ma présence apportait pour certains une valeur symbolique. Ceci dû à mon arrivée à Thiès depuis Touba, considérée comme ville sainte pour la famille. Arriver aux funérailles depuis Touba était pour elle signe de bénédiction, de *baraka*. Ma venue depuis la Belgique faisait aussi office de pont entre la réalité du pays où est décédé Assane et celle de la famille au Sénégal, c'est pourquoi je me présentais également comme ami de l'ASBB.

Une autre dimension est celle de l'activation d'infrastructures multiples de PST ayant permis la réalisation du rapatriement du corps d'Assane. Comme celui-ci n'était pas membre d'une association de rapatriement, une « quête » a été organisée - comprenant une récolte de dons à la fois en espèces dans un espace clé de sociabilité des migrants sénégalais à Bruxelles, et par virements bancaires - tout comme une demande de soutien à l'ambassade. Le capital social et politique d'un des cousins du défunt a aussi été mobilisé par la famille transnationale pour que le rapatriement s'opère dans les meilleures conditions.

Nous avons vu depuis la notion de bonne mort dans le chapitre I que la réception du corps par la famille du défunt est une condition primordiale pour faire son deuil. Une fois que les moyens financiers et administratifs sont rassemblés pour permettre le rapatriement, l'attente par la famille endeuillée prend au minimum quelques semaines. Une fois le départ du corps confirmé, se mettent en place différentes séquences, dont les contacts avec l'entreprise de pompes funèbres et la compagnie aérienne, contacts assurés, dans ce cas, par le cousin d'Assane en Belgique. Depuis le Sénégal, la famille du défunt a organisé la réception du corps à l'aéroport, la tenue de la prière mortuaire, l'enterrement, et la préparation de l'accueil des endeuillés, impliquant toute une logistique d'hébergements et d'alimentation des participants⁸², ainsi que la location de matériel

⁸² À cet égard, et concernant le rôle des femmes dans la prise en charge de cette logistique, voire les travaux de Petit (2001) et Solé Arraràs (2015).

(tentes, chaises, micros et amplificateurs, etc.). Ces différentes séquences de la gestion du rapatriement sont finalement unies par l'arrivée du corps au Sénégal, avec pour garants, les accompagnateurs, faisant office de témoins, de trait d'union entre la gestion « ici » et « là-bas » de la mort en migration.

Par ailleurs, et en contraste avec les critiques formulées par Elisabeth quant à la gestion de l'arrivée des corps au Sénégal, le rapatriement de la dépouille d'Assane a mobilisé les services d'une ambulance affectée pour le transport de dépouilles et a maintenu les précautions de respect de la normative internationale pour la manipulation du corps rapatrié (l'enterrement avec le cercueil en zinc), ce qui n'est pas toujours le cas. Cependant, la précaution énoncée par la société 2AS de dépôt du cercueil sans monte-charge ne semble pas avoir été appliquée dans ce cas. L'arrivée du corps dans ces conditions n'a néanmoins pas provoqué directement de choc auprès de mes accompagnants. C'est plutôt le contact proche avec le cercueil, une fois monté dans la voiture, qui fit s'effondrer de chagrin plusieurs participants.

Le cas observé a permis de mettre en avant l'expérience des familles de l'attente du retour du corps d'un proche décédé en migration, l'organisation transnationale du rapatriement et des funérailles et l'interaction avec les services privés et administratifs du terminal de fret. Les funérailles d'Assane révèlent ainsi les mécanismes de protection sociale déployés en pays de destination et décrits dans le chapitre III, mais aussi ceux déployés depuis le pays d'origine pour rendre le RC possible. Dans ce cas, j'ai suivi l'enterrement via la famille du défunt et mis en lumière les exigences administratives, économiques et sanitaires sous-jacentes à la l'économie morale de la mort en migration, et en particulier du rapatriement.

Pour approfondir comment l'arrivée des corps rapatriés implique en contexte urbain, tantôt l'administration publique, et tantôt l'administration religieuse, entre logiques morales, sécuritaires et sanitaires, il faut maintenant examiner l'économie morale thanatique des grandes nécropoles de Yoff et Touba. La gestion de ces deux cimetières et de l'arrivée des corps rapatriés illustre en effet l'ajustement entre des contraintes légales et morales - dont l'éthique islamique et mouride - et la dispute d'ordres normatifs de type administratif, sanitaire et religieux.

2. La gestion publique du cimetière *Bakhiya* de Yoff

2.1. Le cimetière, son administration, les enterrements

Afin de comprendre la gestion publique du cimetière *Bakhiya* de Yoff et la particularité qu'y prend la gestion des corps rapatriés, il faut tout d'abord caractériser le contexte urbain qu'est celui de la ville de Dakar et des autres cimetières présents dans la capitale.

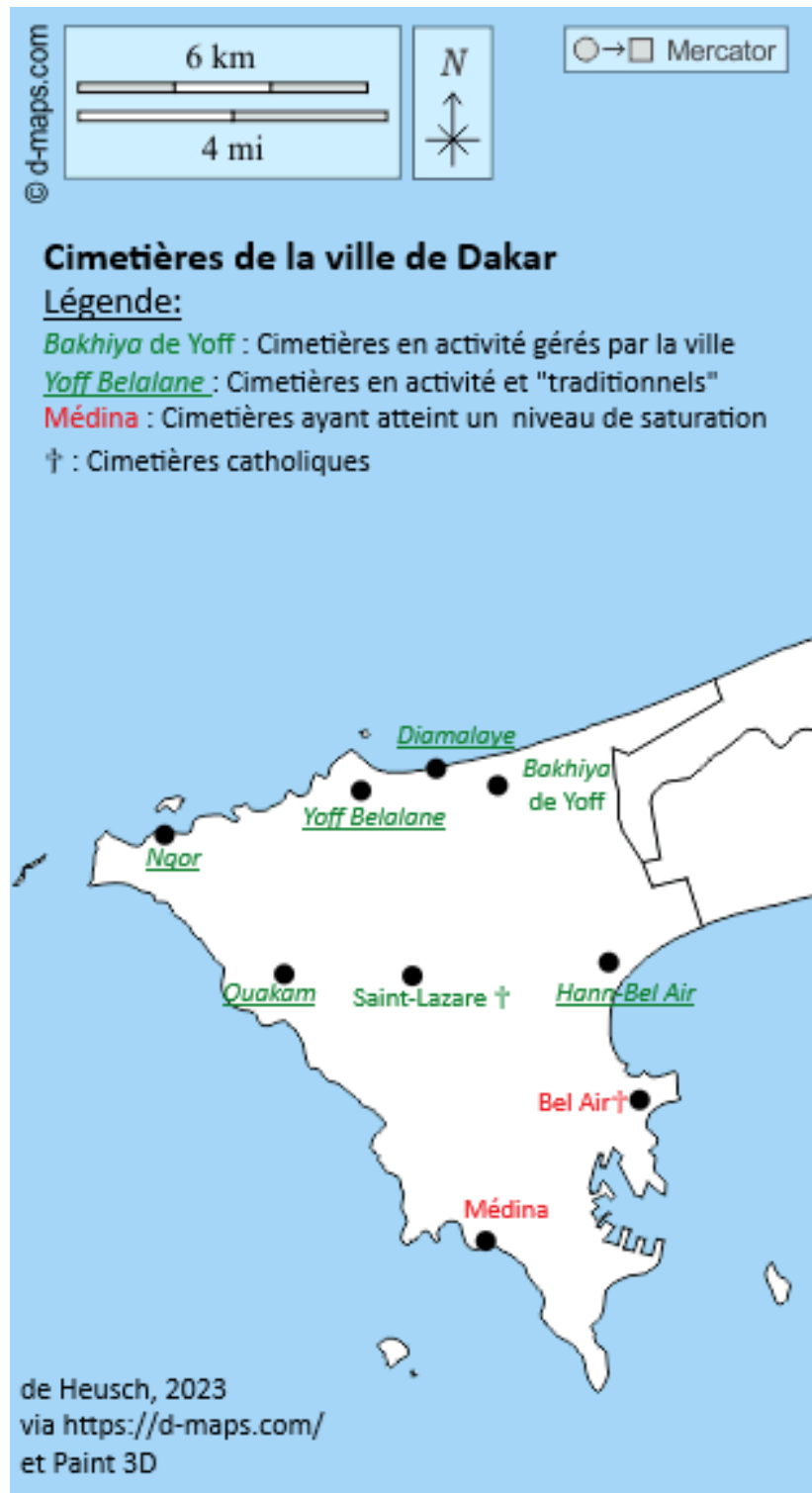
La ville de Dakar compte, selon le dernier recensement datant de 2013⁸³, 1,146 millions d'habitants. La population de l'aire urbaine de la région de Dakar, incluant les villes voisines de Pikine, Guédiawaye et Rufisque, peut, quant à elle, être estimée à quatre millions d'habitants (ANSD, 2022). La ville de Dakar comprend 19 communes, dont celle de Yoff. La gestion des cimetières est une compétence de la ville.

Selon Saliou, un responsable de la mairie de Dakar, on compte dans la ville « *deux types de cimetières, (et) deux types de gestions* » (05/12/19, Dakar). D'un côté, les cimetières gérés par la mairie de la ville, les plus grands, certains effectuant encore des enterrements, comme ceux du *Bakhiya* de Yoff (musulman) et de Saint-Lazare (catholique) et d'autres ayant atteint leur niveau de saturation, comme ceux de Médina (musulman) et de Bel Air (catholique). D'un autre côté, les cimetières dits « traditionnels », à savoir celui de Yoff Belelane (du « village » de Yoff), le cimetière Diamalaye (le cimetière layène, également situé à Yoff, à moins d'un kilomètre du *Bakhiya*), de N'Gor, et ceux de Ouakam et de Hann-Bel Air (musulmans). Ces cimetières, situés dans des quartiers où les logiques traditionnelles prévalent sur celles de l'administration, posent selon Saliou certaines difficultés, notamment en termes de gestion statistique. Parmi les premiers cimetières, le *Bakhiya* de Yoff est celui qui compte quotidiennement le plus d'enterrements et de RC et attire le plus l'attention des autorités locales. C'est donc sur ce cimetière⁸⁴ que je vais me

⁸³ Un nouveau recensement est prévu pour 2023 par l'Agence Nationale de la Statistique et la Démographie (ANSD).

⁸⁴ Avant de porter mon attention sur le cimetière *Bakhiya* de Yoff, je me suis rendu à plusieurs reprises dans le cimetière layène et le cimetière Saint-Lazare, voulant prendre en compte la diversité religieuse opérant dans la gestion des différents cimetières à Dakar. Bien qu'aillant recensé également certains cas de rapatriement de dépouilles dans ces cimetières, je me suis vite rendu compte que le principal cimetière « récepteur » de corps provenant de l'étranger était le *Bakhiya* de Yoff. C'est aussi dans ce cimetière que j'ai pu construire un espace quotidien d'observation participante auprès du bureau des gestionnaires du cimetière, ce qui n'a pas été le cas dans les deux autres cimetières.

concentrer ici afin d'identifier la place qu'y prend l'économie morale thanatique dans la gestion des RC par les autorités locales dakaroises.



Le cimetière du *Bakhiya* de Yoff, fondé en 1976, remplace depuis lors celui de Médina/Soumbédioune. Il est situé au nord de la ville de Dakar et à quelques centaines de mètres de la mer. Il est délimité par un mur de ciment et comprend une zone de parking, une mosquée, un espace de prière couvert, des toilettes, une morgue, une salle de toilette mortuaire, et les bureaux de l'administration. Presque tous les jours, dix à quinze enterrements ont lieu, et un seul jour de l'année, par « *loi divine* », il n'y a pas d'enterrement, selon Bachir, un des gestionnaires du cimetière. Le questionnant sur le nombre de dépouilles enterrées, Bachir me répond : « *des millions* » ! (notes de terrain, 2019, Dakar). Malgré la tenue d'un registre manuscrit des enterrements et une tentative de recensement réalisée entre 2003 et 2009, à l'initiative du maire de Dakar, la systématisation des données reste difficile. Les gestionnaires, se désolant de ne pas bénéficier d'outil informatique, regroupent néanmoins dans de grands livres cartonnés et de façon systématique les données accompagnant chaque décès : le prénom et nom, la date de décès, la date d'inhumation, le lieu de décès et en cas de rapatriement, l'inscription en rouge de la ville ou du pays d'où la dépouille a été rapatriée. L'absence d'outil informatique et la perte de certains registres au cours du temps, rendent difficile la quantification des sépultures par l'administration. Cependant, il est possible de constituer certaines données en épluchant attentivement les registres des années précédentes. On peut ainsi compter 2 852 enterrements ayant eu lieu entre octobre 2018 et septembre 2019, c'est-à-dire une moyenne de 237 enterrements par mois et de huit enterrements par jour. Sur l'ensemble des enterrements, on peut compter 99 cas de rapatriement, c'est-à-dire 3,4% du total. Parmi l'origine des dépouilles, on peut identifier par ordre décroissant : la France⁸⁵ (62), les États-Unis (9), l'Italie (6), l'Espagne (4), l'Allemagne (2), la Tunisie (2), la Belgique (1), l'Autriche (1), la Suisse (1), le Canada (1), l'Argentine (1), la Côte d'Ivoire (1), le Gabon (1), la Gambie (1), la République de Guinée (1) et l'Afrique du Sud (1). Ces pays représentent les principaux pays de destination des migrants sénégalais et donc souvent, les pays de décès (notes de terrain, Dakar, 2019).

Au vu de ces quelques chiffres, on peut imaginer que le rapatriement des corps représente un fait statistique relativement faible par rapport à l'ensemble des enterrements ayant lieu au

⁸⁵ Ce chiffre important pour la France est à nuancer car il inclut non seulement les rapatriements de dépouilles de migrants mais aussi de nombreux cas de personnes parties en France pour une intervention hospitalière et étant décédées sur place.

cimetière. Cependant, on l'a vu dans les chapitres précédents, le RC constitue un fait social majeur, c'est pourquoi il faut étudier la place qualitative qu'il occupe dans le cimetière *Bakhiya* de Yoff. Khalil, un autre gestionnaire, qualifie le cimetière de *Bakhiya* de cimetière « *international* ». En marchant dans les allées du cimetière, on peut en effet voir de nombreuses stèles reprenant les inscriptions des villes ou pays de décès des défunts, comme « Lyon », « Marseille », « Paris », « Bruxelles », « Allemagne », ou encore « Bagdad » et « Inde ». La place qu'occupe le rapatriement des corps se matérialise, entre autres, à travers les stèles du cimetière.



L'entrée du cimetière. Un fossoyeur amène des briques en argile.
Photographie prise par l'auteur. Dakar, octobre 2019



Une allée du cimetière. Dakar, octobre 2019.
Photographie prise et anonymisée par l'auteur via Paint (2023).

Le cimetière est ouvert de 7h30 à 19h30 et les bureaux de l'administration d'environ 10h à 17h, tous les jours. Les enterrements ont lieu en général en début d'après-midi, à l'heure de la prière de la mi-journée (en arabe, *Dhuhr*). Cinq travailleurs sont employés par la ville de Dakar, dont le gestionnaire, le gestionnaire adjoint et trois gardiens. Le reste du personnel est bénévole, incluant les fossoyeurs, maçons, carreleurs, laveurs et imams. Chaque corps de métier reçoit néanmoins généralement une contribution, offerte par les proches du défunt, de l'ordre de 3 000 CFA (environ cinq euros) pour les fossoyeurs, qui passent à la fin des enterrements avec un chapeau pour récolter de l'argent auprès des endeuillés. La concession est gratuite, mais les structures et les ornements sont payants. Pour une structure cimentée (par exemple celles apparaissant sur la photo) il faut payer 14 500 CFA (25 euros). Les stèles coûtent entre 5 000 et 10 000 CFA (huit à quinze euros).

Les tombes les plus modestes⁸⁶ consistent en un amas de terre et une plaque de fer, mais les emplacements se détériorent généralement après 20 ans, rendant difficile l'identification de la tombe. Les tombes les plus sophistiquées et les plus chères sont les mausolées, réalisés pour des marabouts ou des notables. Une parcelle composée de petites tombes et stèles est aussi disponible pour les enfants décédés. Le gestionnaire estime la durabilité du cimetière à vingt ans, une nouvelle parcelle étant actuellement en phase d'aménagement.

Au niveau administratif, un permis d'inhumation est délivré par le gestionnaire du cimetière après réception du certificat de décès. À cet effet, les proches du défunt se rendent en général le matin même, ou la veille de l'enterrement, au bureau du cimetière. En cas de rapatriement, le certificat de décès émis par le pays de destination et le laissez-passer mortuaire émis par la représentation consulaire sont transférés à la ville de Dakar, ou à la juridiction compétente, afin d'émettre le certificat d'inhumation. Le décès est, en effet, un fait juridique devant être constaté également par les autorités du pays d'origine, le MAESE se chargeant d'émettre par la suite un certificat de décès sénégalais. Saliou, en charge de la réception de ces dossiers à la mairie de Dakar remarque qu'il s'agit de « *liasses* » de documents. Lors de l'interview, il m'explique comment il se retrouve souvent confronté à la « *négligence* » des familles concernant la gestion de certains documents :

S : « Ici, moi-même, je suis obligé d'avoir un service, le week-end, pour gérer ces problèmes-là, les jours non ouvrés. »

F : Quels problèmes ?

S : « Je suis obligé de mettre une permanence, pour autoriser les inhumations, pour vous dire que c'est devenu une culture. »

F : une culture ?

S : « Une culture oui, d'être ouvert 24 heures sur 24, sept jours sur sept. Parce que dans la culture musulmane on ne doit pas garder une dépouille. Donc le samedi, le dimanche, les jours fériés, moi je suis obligé de mettre quelqu'un en service. » (Dakar, 05/12/19)

⁸⁶ Une parcelle anonyme est aussi à disposition des corps non identifiés, dont par exemple des accidentés de la route. J'ai ainsi pu situer les tombes communes de jeunes candidats à la migration décédés en mer en 2021 et repêchés au large des côtes du Sénégal.

Saliou met ainsi en avant l'exigence permanente que représente pour son service la gestion des « *liasses* » et la délivrance des permis d'inhumations, tout comme les gestionnaires du cimetière de Yoff se retrouvent sollicités « *24 heures sur 24, sept jours sur sept* », et donc au-delà de leurs responsabilités publiques. La « *culture musulmane* » et ses impératifs, tel que l'enterrement dans les plus brefs délais, priment donc sur la logique et la disponibilité des services publics, contraints de répondre à l'éthique thanatique religieuse et à la coutume. Les fonctionnaires, faisant face à des moyens matériels et humains limités, assurent néanmoins une permanence, dictée par un engagement moral visant à respecter l'éthique thanatique islamique.

Cette éthique implique l'enterrement dans les plus brefs délais et la prise en charge collective du rituel funéraire, vue comme obligation morale pour la communauté religieuse. Le droit islamique dicte ainsi des responsabilités collectives (en arabe, *Fard Kifaayah*) régies en tant qu'obligations légales pour les croyants (Abdu Ameenah, 2005). Solé Arraràs observe ainsi que « la toilette et la purification du corps défunt d'une personne musulmane est un devoir obligatoire (*al-fard al-kifaya*). C'est toute la communauté qui se sent obligée de purifier, embaumer, prier, et enterrer un membre de celle-ci » (2015, p. 55, notre traduction). Ne pas respecter l'éthique thanatique islamique entrainerait le risque de remise en question de celle-ci et pour le croyant, une distance avec le divin, voire un accès compromis au paradis.

La mise à disposition d'un service de corbillard presque gratuit par la commune de Yoff est un exemple clé de l'engagement moral déployé par les autorités et les employés communaux pour respecter cette éthique thanatique musulmane, surtout en cas de rapatriement, où le corbillard et son chauffeur sont fréquemment sollicités.

2.2. « Corbillard de Yoff ! Corbillard de Yoff ! »

Avant le changement institutionnel appliqué en 2013 via l'Acte III de la Décentralisation, (Code général des Collectivités locales, 2013), la gestion du parc automobile de Dakar était sous la responsabilité de la mairie de Dakar. Dix-neuf corbillards avaient ainsi été affectés à l'ensemble des communes, via la Direction Technique d'Aménagement Urbain. Depuis le transfert de compétences, la gestion de l'état civil, des équipements et des investissements n'est plus à la charge de la maire de Dakar mais des communes. Faute d'entretien et par manque de moyens des communes, les corbillards ne sont plus en état. À l'initiative de son maire, seule la commune de

Yoff a acquis deux nouveaux véhicules. Faisant allusion à la mise à disposition de ces corbillards ainsi que de fonds pour les familles endeuillées, Mbaye, un responsable de la mairie, explique qu'« *ici, on fait beaucoup de social pour les morts* ». 25 000 CFA (environ 23 euros) sont en effet débloqués pour chaque défunt résidant ou étant originaire de Yoff et décédé à l'étranger. « *On soulage un peu les dépenses liées au décès* » précise Mbaye, expliquant l'engagement de sa commune par le fait que « *le maire est très disposé à donner, partout* » (17/03/21, Dakar). Le maire, ou l'un de ses conseillers, présente en effet souvent ses condoléances aux familles endeuillées. La commune prend en charge l'entretien du véhicule et le salaire de deux chauffeurs. Le carburant est fourni soit par la commune, soit par les endeuillés, surtout en cas de déplacement hors de Dakar. « *Faire du social pour les morts* » implique donc, pour les autorités locales, de s'engager dans l'économie morale de la mort et de remplir leur part tacite du contrat moral - régit par l'éthique thanatique islamique - dont elles se présentent comme tributaires, vis-à-vis de leur population locale et en diaspora.



Un des deux corbillards de la commune de Yoff. Photographie prise par l'auteur, décembre 2019, Dakar.

Au vu de la non rénovation du parc automobile de corbillards de la ville de Dakar, depuis le changement institutionnel de 2013 et le transfert de responsabilité envers les communes, les corbillards publics encore en activité sont rares. Selon Mbaye, « *les autres mairies n'avaient pas de véhicule et tapaient sur nous pour débarquer les corps* », sollicitant ainsi « *[le] corbillard de Yoff ! [le] corbillard de Yoff !* » (17/03/21, Dakar). Dépassant la juridiction de la commune de Yoff, les deux corbillards se retrouvent donc souvent sollicités pour des déplacements dans les autres communes, mais aussi dans les autres régions, parfois lointaines du pays. Mbaye précise ainsi : « *on ne voulait pas que ça sorte de la ville de Dakar, mais comme on est dans une communauté religieuse, les personnes veulent aussi être enterrées à Touba* » (idem). Jusqu'en 2021, le corbillard se rendait à Touba, mais aussi dans les régions de Tambacounda ou encore au Nord du pays (principalement dans la région de Matam). Aujourd'hui, ce service, vu comme non pérenne par la mairie de Yoff, est suspendu, l'état du véhicule ne permettant plus de tels déplacements :

« On n'aimerait pas avoir des accidents ou des trucs. Depuis plus d'un an on ne va plus à Touba, mais c'était utilisé vraiment partout. Tous les gens, c'était des amis au maire, quand ils avaient un décès, ils sollicitaient et il fallait aller partout dans le Sénégal, depuis le Nord... On a arrêté, l'état du véhicule ne permet plus d'aller très loin, nous sommes plus proches de Dakar. Si on sort de Dakar, c'est pour aller à l'aéroport et amener un corps ici ». (idem)

Face aux trop nombreuses demandes d'utilisation du corbillard de Yoff, les autorités locales sont devenues réticentes à s'engager au-delà de Dakar et de l'aéroport de Diass. Questionnant Saliou sur la responsabilité des communes à assurer un tel service bien au-delà de leur juridiction, il précise : « *moi j'ai dit [que] si j'étais gestionnaire, [et si] vous voulez emmener ma voiture à Tambacounda ? [Je dirais] aller chercher un privé.* » (Dakar, 05/12/19). De cette façon, Saliou défend la légitimité administrative face aux sollicitations dépassant de loin la juridiction de la commune. Il place donc ces demandes de l'ordre du service privé plutôt que de celui du service public. Prises entre les demandes des familles de défunts mobilisant l'éthique thanatique islamique et ses obligations morales et les contraintes budgétaires et administratives, les autorités locales sont contraintes à renégocier les termes de l'économie morale de la mort.

Néanmoins, Chérif, un des chauffeurs de corbillard, me fait part, tout comme Saliou et les gestionnaires du cimetière de Yoff, de sa disponibilité à tout moment. Il ne refuse jamais un appel

pour aller chercher un corps à l'aéroport (à 50 km de distance de Dakar), tout comme il se rendait sans hésiter à Touba (à 190 km) ou Tambacounda (à 460 km), contribuant à la logistique du rapatriement des corps au niveau national et international. Il se rend environ cinq fois par mois à l'aéroport Blaise Diagne, observant combien les familles se « *précipitent* » pour organiser le transport. La difficulté, pour lui, est l'attente à l'aéroport en cas de retard des vols. C'est pourquoi il est accompagné par son collègue. Je sympathiserai avec les deux chauffeurs et les verrai à plusieurs reprises tantôt à la mairie de Yoff, tantôt au cimetière, ainsi que lors d'une prière mortuaire organisée dans un autre quartier de Dakar.

Si la gestion de l'arrivée des corps par les autorités locales dakaroises implique une tension entre devoir administratif et devoir religieux dans la gestion de l'économie morale thanatique (transnationale), il faut voir aussi comment le contexte de la pandémie de la Covid-19 a ravivé cette tension, via le prisme des restrictions sanitaires.

2.3. Enterrement en contexte de crise sanitaire

Afin de mettre en lumière la reformulation de la gestion du RC en contexte de crise sanitaire, je vais reconstituer ici, via mes notes de terrains, le déroulement de l'enterrement d'une dame rapatriée depuis Lyon, en France, et enterrée début février 2021 au cimetière *Bakhiya* de Yoff.

En achetant le journal l'*Observateur*, j'apprends l'évènement dans la rubrique nécrologique. Il s'agit d'une dame décédée à Lyon seulement quelques jours auparavant. L'annonce indique que les condoléances seront reçues à la sortie du cimetière. Le jour de l'enterrement, je pars en taxi à la mosquée du quartier de la Patte d'Oie, pour me rendre à la prière. Le chauffeur me demande à quelle mosquée du quartier je vais, il y en a deux. En demandant à des hommes dans la rue « *ana salaat al janaza bi ?* » (où se tient la prière mortuaire ?) on me précise de quelle mosquée il s'agit. Je reconnais aussi avec surprise un corbillard de la mairie, avec l'inscription « mairie de Yoff ». Je vais voir qui est le chauffeur, c'est Chérif. On discute, il est assis sur le siège conducteur, un homme est à ses côtés. Ils se sont rendus à cinq heures du matin à l'aéroport de Diass pour aller chercher le corps, sans difficultés ; « *on te le livre* » me répète-t-il comme les autres fois. Cela faisait un mois qu'il n'avait pas été à l'aéroport. On parle de la pandémie, la défunte n'est pas décédée de la Covid-19, mais, selon lui, sur 100 enterrements, 80 sont dus à la pandémie. Parlant des interdictions en vigueur concernant les fêtes coutumières, il me dit qu'une cérémonie de prière comme celle-ci n'est pas autorisée. Le corbillard est situé devant le portail d'entrée de la mosquée. Je vois des hommes présents mais

je préfère attendre un moment avant d'entrer dans l'enceinte du bâtiment. Lorsque la prière démarre, je doute, entre quand même, me disant qu'il serait probablement mal vu d'assister à l'enterrement sans avoir participé à la prière. Dans la cour située devant la mosquée, environ quatre-vingts hommes sont réunis et répartis en trois rangées, les uns à côté des autres, on se touche presque les épaules. Tout le monde porte un masque chirurgical et fait face au cercueil, disposé en longueur et en contrebas des marches de l'entrée de la mosquée. Dans un coin et en retrait, une quinzaine de femmes, toutes voilées et vêtues de robes colorées et en dentelle. Les hommes, eux, sont vêtus de boubou, ou de pantalons et de chemises de style « urbain ». Beaucoup portent des chapeaux ronds feutrés. Deux hommes guident la prière à tour de rôle. Le premier fait interagir le public, se référant parfois à tel ou tel participant à la cérémonie. Je crains que l'on me désigne, moi aussi. Heureusement, je passe « inaperçu », personne ne me posera de question et je resterai très discret, n'échangeant quasiment pas avec les autres participants. Le deuxième officiant procède à la prière. J'imiter les gestes de mes voisins de file avec mes mains. La prière se termine. Chérif me propose de monter à l'arrière du corbillard avec le corps et les endeuillés, mais, pris d'inconfort à cette idée, je propose plutôt de prendre un taxi. Insistants, ils me font monter à l'avant du véhicule. J'aperçois par une petite fenêtre, située derrière les sièges avant, l'arrière du véhicule. Sept hommes sont assis sur une banquette disposée face à la « caisse », recouverte d'une couverture vert foncé, à la couleur de l'islam.

La distance jusqu'au cimetière n'est pas longue mais il y a beaucoup d'embouteillages. On emprunte l'un des axes principaux de la ville, Chérif allume le gyrophare. Les autres véhicules se décalent peu à peu pour laisser place au corbillard. On arrive finalement au cimetière de Yoff. Le corbillard s'arrête face au portail d'entrée. Je vois trois hommes portant un gilet ou une casquette arborant l'écusson « ville de Dakar », ils se tiennent à côté d'une fontaine installée pour le lavage des mains. Les hommes s'affairent à donner aux gestionnaires du cimetière les certificats nécessaires et, à ma surprise, le corps est déposé dans la petite morgue, à côté des bureaux. Je n'ose pas y entrer et pense qu'ils ouvrent la « caisse ». Plusieurs personnes entrent dans la morgue, dont des officiers de la police municipale. En attendant, je découvre l'intérieur du corbillard : c'est une ancienne ambulance comportant une banquette sur le côté, un fauteuil au fond, des compartiments disposés dans une armoire sur le côté, avec un distributeur de gel hydro alcoolique et le brancard en bois posé au sol. Le corps sort de la morgue, je distingue les formes même du corps sous la couverture et en déduis que la « caisse » a été retirée. Je suis le cortège jusqu'au fond du cimetière. Je me tiens à l'écart et distingue que la couverture verte brodée est tendue au-dessus de la tombe, le corps est enseveli, et les prières sont adressées pendant que les hommes égrènent leur chapelet, puis se retirent. Sur le retour, je passe, en marchant, devant la section des tombes des enfants et suis envahi par l'émotion.

Je sors du cimetière et entre dans les bureaux. Je salue Bachir et discute avec un homme qui prépare l'*attaya*. Il porte un t-shirt de la ville de Dakar. Je lui explique ma démarche, il me demande : « *c'est pour le Covid-19* » ? Je lui dis que je ne suis pas journaliste. Remarquant que beaucoup de journalistes viennent

au cimetière, il me dit d'un air exaspéré « *ils veulent tout filmer, savoir tous les jours combien de morts il y a* », observant qu' « *ils ont peur du Covid* » alors « *que les gens n'y croient pas* ». Je discute ensuite avec un autre homme qui m'explique qu'il est, avec ses collègues, officier de la police municipale chargée de la sécurité du cimetière, de la prévention du vol des voitures et du respect des mesures d'hygiène. Je m'étonne de ne pas avoir vu des membres de ce corps de police auparavant. Les officiers ne seraient en effet pas là uniquement à cause de la pandémie. L'homme m'explique que la « *caisse* » été retirée parce que le trou n'était pas assez profond. Je l'interroge : « *beaucoup de gens ne croient pas au Covid... et vous ?* » Il me répond : « *Bien sûr ! Les cimetières sont saturés tous viennent à Yoff, depuis Rufisque...* » Selon lui, il n'y a pas de rapatriement de « *corps covid* ». Je m'apprête à partir. Une ambulance arrive. Quelques hommes se tiennent en ligne sur le côté. Ils attendent pour entrer dans le cimetière. Un des hommes de la police municipale contrôle les entrées et certificats d'inhumation, il me dit que c'est une personne décédée localement de la Covid-19.

Notes de terrain, 01/02/21, Dakar

Ce récit met en avant différents éléments que je reprendrai ici.

Le premier élément, abordé également dans le précédent récit, est le défi méthodologique que représente le fait d'être informé des enterrements de défunts rapatriés et arriver à y assister. Dans ce cas, et tel que décrit dans le chapitre II, j'ai été informé de l'évènement par la presse que je consultais quotidiennement. Arrivé à temps sur les lieux, j'ai été confronté à un sentiment d'inconfort, que j'ai dû dépasser pour pouvoir suivre les deux séquences fondamentales des funérailles : la prière mortuaire et l'enterrement au cimetière. Durant la première séquence, la ségrégation de genre en vigueur autour des funérailles (décrite dans le chapitre III) était évidente. En tant qu'homme, participer à la prière auprès des endeuillés était essentiel dans le suivi des funérailles, et en fait normalisé par les autres participants. Jamais ma présence aux enterrements suivis n'a fait l'objet de questionnement explicite de la part de mes accompagnants. Dans le cas du récit de Thiès et suivant les dires du chef du quartier, elle était même valorisée.

Pour comprendre pourquoi, il faut se pencher sur ce que dit l'Islam en matière de prière mortuaire. Pour les musulmans, c'est en effet une obligation collective qu'ont les vivants envers le défunt. Dans mon cas, je ne suis pas musulman, mais la légitimité de ma participation semblait dépasser mon absence de foi. Tel que décrit par Brahami (2005), le prophète Mahomet dit : « Celui

qui suit le convoi funèbre du musulman, poussé par sa foi et désirant la rétribution de Dieu (auprès de lui) jusqu'à ce qu'on prie sur le mort, aura comme récompense le poids d'un *qirât*, et celui qui reste jusqu'à ce qu'on l'enterre aura comme récompense le poids de deux *qirât* ». Le *qîrat*, fruit du caroubier utilisé à l'Antiquité comme unité de poids dans le commerce de l'or, symbolise dans ce cas une unité pesant dans la balance du Jugement dernier. Prier pour le mort et assister au cortège funèbre est donc non seulement obligatoire mais aussi récompensé par la jurisprudence islamique. Ceci explique aussi pourquoi l'éthique thanatique islamique fait l'objet d'une attention privilégiée, portée par les différentes communautés auxquelles appartenait le défunt (familiale, villageoise, religieuse et politique).

Un autre élément est la place privilégiée donnée aux corbillards par les autres véhicules dans la circulation au Sénégal. Le corbillard y est vu comme véhicule prioritaire, muni d'un gyrophare bleu, témoignant de l'obligation religieuse et morale d'enterrer le défunt au plus vite. La circulation à Dakar peut être très dense, les embouteillages sont fréquents et paralysent souvent les grandes artères aux heures de pointe. Le contexte urbain renforce donc le besoin collectif d'assurer au corbillard un accès le plus rapide possible au cimetière. De la sorte, le trajet effectué à l'aéroport avec les proches d'Assane témoigne lui aussi, par l'utilisation des gyrophares et la tolérance des contrôles policiers, de la primauté de l'éthique thanatique musulmane sur l'organisation du trafic routier.

Un troisième élément est la question sanitaire que soulève le récit, vu le contexte de pandémie de la Covid-19. Les interprétations de ce qui était autorisé et ce qui ne l'était pas différaient entre les participants à la prière mortuaire et le chauffeur du corbillard. Arrivés au cimetière, la présence d'officiers de la police municipale contrôlant l'accès au cimetière, ainsi que les questionnements entourant le fait d'enterrer avec cercueil ou en pleine terre constituent deux aspects du contexte de reformulation de la gestion publique des enterrements durant la pandémie. Cependant, les débats concernant l'ouverture des « caisses » précèdent la crise sanitaire. Questionnant Saliou à ce sujet en 2019, avant la pandémie, il me fit part de sa préoccupation envers cette question à travers le dialogue suivant :

S : « Le souci c'est... aujourd'hui avec la médecine moderne heureusement on arrive à une meilleure gestion de l'hygiène et tout ça. Mais, est ce que, est ce que nos structures sont formées pour travailler autour de ces questions-là ? Au plan sanitaire je veux dire, parce que, quand ça arrive, les gens disent,

'oui il faut qu'on fasse les toilettes mortuaires et tout ça'. Est-ce qu'on a l'information par rapport aux données personnelles ? »

F : Par rapport à des corps qui arrivent déjà dans des caisses scellées vous voulez dire ?

S : *« Oui, oui. Il y a des familles qui sont assez outillées pour savoir qu'on va aller vers une inhumation de la caisse même sans toucher au corps. »*

F : Mais dans le cas de l'enterrement musulman, pour beaucoup, ça pose problème.

S : *« Ça pose problème. Et ça comporte des dangers que nous ne maîtrisons pas. La question est d'une sensibilité qu'il faut au moins faire une communication autour de ça pour donner aux familles certaines informations pour leur dire, attention ! »*

F : Est-ce qu'il y a cette prudence au cimetière (*Bakhiya*) de Yoff ?

S : *« Oui, mais c'est une prudence qui doit être gérée au niveau intime de la famille. Et il faut inviter les gens à cette pratique-là. »*

F : Mais cela dit, l'enterrement de votre ami qui a été rapatrié de New York ?

S : *« Moi j'ai été choqué de voir un corps, moi je suis dans le métier, je dis... des fois il y a des gens qui viennent m'interpeller... je précise à Bachir qu'ils ont une caisse à mettre [à enterrer]. Et là ils prennent les dispositions par rapport au calibrage de la tombe et tout. »* (Saliou, 05/12/19, Dakar)

L'ouverture de la « caisse » et du cercueil en zinc constitue en fait une pratique courante dans le cas de RC au Sénégal. Cette pratique répond à deux préoccupations coutumières qu'ont les endeuillés : s'assurer, dès que le corps arrive au Sénégal, qu'il s'agit bien de celui de leur proche, et répondre à la prescription islamique et funéraire d'enterrer en pleine terre, sans cercueil. Parfois, dans un contexte de doute envers la conformité du rituel réalisé en Europe, les endeuillés procèdent également à un deuxième lavage mortuaire une fois le corps arrivé au Sénégal. Néanmoins, cette pratique représente selon Saliou des « *dangers que nous ne maîtrisons pas* » (idem), il faut donc, selon lui, sensibiliser les familles à l'importance du respect des normes sanitaires internationales

concernant le RC, c'est-à-dire l'enterrement avec le cercueil. Dans le récit précédent, la défunte a été enterrée sans cercueil car la tombe n'était pas assez profonde pour contenir celui-ci. Selon Saliou, il faut, dans ce cas, prendre des dispositions comme s'assurer que le calibrage de la tombe soit approprié aux dimensions du cercueil. Les représentations et débats concernant l'ouverture ou non des « caisses », révèlent en fait les tensions entre la logique rituelle et sociale des endeuillés et la logique sanitaire et administrative des pouvoirs public. Si cette tension et le conflit d'ordres normatifs sous-jacents se posaient déjà avant la pandémie de la Covid-19, le contexte de celle-ci a renforcé la légitimité de la deuxième logique sur la première dans le traitement des « corps covid».

Au début de la pandémie, la gestion des cimetières au Sénégal, et en particulier celle du cimetière *Bakhiya* de Yoff, a fait l'objet de beaucoup d'attention médiatique. Souvent, les reportages télévisés concernant l'évolution de la pandémie en Afrique subsaharienne étaient dédiés à la situation vécue à Dakar, notamment celle des enfants *taalibe*⁸⁷ et en particulier celle du cimetière *Bakhiya* de Yoff. C'est pourquoi, lors de ma visite décrite dans le précédent récit, un des agents de la police municipale me demanda si je venais « pour le Covid », exprimant un sentiment d'exaspération face à la venue quotidienne de journalistes au cimetière. À ce sujet, un des fossoyeurs me raconta qu'il avait refusé une interview de TV5 Monde.

Le premier enterrement, au cimetière *Bakhiya* de Yoff, d'un défunt de la Covid-19 eut lieu le 1^{er} avril 2020. Il s'agissait d'une personne qui était soignée en France et décéda peu après son retour au Sénégal. Dans son registre, le directeur du cimetière se mit à inscrire en lettre rouge le mot « covid » pour les défunts morts de cette cause. En contexte de stigmatisation du retour des SE contaminés (voir Onoma, 2015) mais aussi des morts de la Covid-19 (voir de Heusch et al. 2022), une émeute eut lieu à Malika, en banlieue de Dakar, suite à l'enterrement d'un défunt de la Covid-19. Le cortège funéraire fut en effet attaqué par certains habitants refusant l'enterrement du défunt dans le cimetière de leur commune. L'attaque nécessita l'intervention des forces de l'ordre pour protéger le convoi funéraire et permettre l'enterrement.

Cet évènement provoqua par la suite une gestion sécuritaire des enterrements des défunts de la Covid-19. Un décret fut passé pour programmer les inhumations des « corps covid » en soirée,

⁸⁷ Les *taalibe* sont des enfants d'environ quatre à six ans, parfois plus, dont l'apprentissage du Coran est confié à un marabout. Cet apprentissage est souvent conditionné par la pratique de la mendicité. Ces enfants, vivants généralement en rue, sont particulièrement vulnérables sur le plan sanitaire.

après le couvre-feu. « *On était éprouvés* » me raconte Khalil, un des responsables du cimetière, racontant comment lui et les autres travailleurs restaient jusqu'à trois heures du matin pour assurer les enterrements, qui se faisaient sans les proches du défunt mais encadrés par les sapeurs-pompier, les services d'hygiène et la gendarmerie. Selon Khalil, ce n'était cependant pas suffisant : « *l'État n'a pas réagi assez fort* » (notes de terrain, 13/11/20, Dakar) précise-t-il, indiquant qu'une présence militaire aurait été souhaitée pour assurer la sécurité des convois funéraires. Un des fossoyeurs me raconte, lui, que les tombes creusées pour les défunts de la Covid-19 sont plus profondes, allant jusqu'à 165 cm de profondeur, alors que, pour les autres défunts, 90 cm de profondeur suffisent. La Croix Rouge Sénégalaise était présente jusqu'au mois de juin 2020, se chargeant de désinfecter les tombes une fois creusées mais aussi les pelles des fossoyeurs. Avec la baisse des cas de Covid-19 durant l'été 2020, les enterrements reprirent par la suite selon leur procédé habituel. Dans un contexte d'insécurité provoqué par la stigmatisation des personnes contaminées par le virus et des défunts, l'implication de l'État était considérée comme insuffisante par la direction du cimetière, qui aurait souhaité une ingérence supplémentaire de l'État.

À la différence des autorités et fonctionnaires locaux, la population sénégalaise voyait généralement avec méfiance les mesures prises par l'État. On l'a vu dans le chapitre précédent (IV), la société civile et la diaspora ont remis en question l'interdiction du rapatriement des « corps covid ». Généralement, les personnes rencontrées au cours de mon deuxième séjour étaient très critiques vis-à-vis des mesures sanitaires, révélant un processus de délégitimation du pouvoir en place. J'arrivais au Sénégal en novembre 2020 après avoir pris les dispositions sanitaires et légales nécessaires pour voyager. Alors que la pandémie regagnait en intensité en Europe, la situation au Sénégal semblait *a priori* moins alarmante. Malgré un décompte officiel et médiatique de l'évolution des cas⁸⁸, la plupart des Sénégalais que je croisais ne semblaient guère se préoccuper de la maladie, voire n'y croyaient pas. Ils étaient pris par d'autres préoccupations : la crise économique, mais aussi la légitimité politique du pouvoir en place. Les manifestations de mars 2021 à Dakar témoignent, en effet, du climat politique et social tendu de cette période. Le début de l'année 2021 marqua aussi une reprise en intensité des contaminations à la Covid-19 au Sénégal. Le couvre-feu qui avait été d'abord aboli, fut ensuite rétabli, rendant très difficiles les déplacements en fin de journée. Le cimetière *Bakhiya* de Yoff fit de nouveau la une des journaux, recevant les

⁸⁸ Le nombre de cas, divisé en « cas communautaires » ou « cas importés », était probablement sous-estimé en raison de la capacité limitée de tests et de la crainte généralisée de la population de fréquenter les institutions sanitaires.

dépouilles d'autres cimetières de Dakar ou de Rufisque, annoncés alors comme étant saturés. C'est dans ce contexte qu'eut lieu l'enterrement auquel j'assistai, ceci expliquant la préoccupation de Chérif pour le respect des mesures sanitaires et les réactions de Khalil, que je vis dans son bureau après l'enterrement et dont je vais détailler la rencontre ci-dessous :

Il y reçoit quelques personnes, sur son bureau sont disposés plusieurs sprays désinfectants. Il m'offre un coca qu'il désinfecte, précisant « *le virus est très virulent, il tue beaucoup, tous les décès, c'est pour ça* » (notes de terrain, 17/03/21). Il se passe du spray désinfectant sur tout le corps, à l'étonnement généralisé des autres personnes présentes, qui me diront en wolof « *dafa grau* » (c'est grave). À la différence du directeur et de moi-même, les participants ne portent le masque chirurgical que sous le menton, voire pas du tout. Je demande à Khalil si je peux consulter une dernière fois son registre. Il me le prête, m'indiquant qu'il doit partir et fermer son bureau. À la suggestion de la police municipale et en attendant le retour de Khalil, je sors du bureau avec le volumineux registre, que je consulte sur une chaise disposée à l'entrée de la porte du cimetière. Je me sens un peu mal à l'aise, me voyant tel un fonctionnaire colonial avec son registre à l'entrée du cimetière. Beaucoup de personnes entrent et sortent du cimetière mais personne ne semble s'étonner de ma présence. Je parcours le registre.

De novembre 2019 à octobre 2020, je compte 3650 décès et 108 rapatriements (3% du total). Parmi les rapatriements, j'en compte 55 venus de France, 28 des États-Unis, 6 d'Italie, 3 de Suisse, 3 d'Espagne, 2 du Maroc, 2 de Belgique, 1 de Tunisie, 1 des Pays-Bas, 1 du Liban, 1 de République de Guinée, 1 de Tanzanie, 1 de Russie, 1 de Guinée-Bissau, 1 de Côte d'Ivoire, 1 du Royaume-Uni, 1 du Canada, 1 de Malaisie et 1 d'Arabie Saoudite. Plus précisément, du 19/03/20 au 28/03/20, onze corps ont été rapatriés, mais aucun corps n'a été rapatrié du 28/03/20 au 19/04/20. Les rapatriements de défunts non décédés de la Covid-19 reprirent ensuite. Cependant, le premier cas de rapatriement d'un « corps-covid » date du 10/06/20, alors que la date du décès était bien antérieure (le 30/04/20), témoignant de la situation critique de la gestion du rapatriement des « corps covid », comme analysée dans le chapitre précédent (IV).

Le cas du cimetière de *Bakhiya* de Yoff, et la gestion des rapatriements de dépouilles avant et pendant la crise sanitaire, révèlent l'oscillation entre la logique administrative et sanitaire et la logique coutumière dictée par l'éthique thanatique islamique. Comme révélé dans cette section, l'interaction de ces logiques s'exprime par la mise à disposition de véhicules par la commune de

Yoff et par les débats concernant l'ouverture des « caisses ». Si la tension entre ces logiques était préexistante à la pandémie, celle-ci est venue renforcer la légitimité de la logique administrative par le prisme du contrôle sanitaire.

Afin d'appréhender la complexité et l'hétérogénéité des modes de gestion du RC au Sénégal par les nécropoles - les villes des morts -, le cas du cimetière *Bakhiya* de Yoff analysé jusqu'ici gagne à être comparé avec celui du cas du cimetière *Bakhiya* de Touba, caractérisé par une prédominance de l'autorité morale religieuse et de l'éthique thanatique mouride sur la légitimité des autorités publiques.

3. Être enterré au cimetière *Bakhiya* de Touba : une gestion religieuse

3.1. « J'irai à Touba mort ou vif » : construire et être enterré à Touba

Pour comprendre la particularité de l'autorité thanatique qu'exerce Touba sur les mourides, il faut d'abord contextualiser l'importance que revêt le fait de construire et d'être enterré à Touba (en wolof, *xelü dem walla xeluu dem*). Capitale des mourides et hébergeant le plus grand cimetière du Sénégal, Touba exerce, en effet, un pouvoir de centralité morale significatif sur ses fidèles. Malgré l'ampleur de la littérature sur la migration mouride, cet aspect reste relativement absent des travaux existants (Anta Babou, 2021; Bava, 2017b; Copans, 1980; Diop, 1990). À part le travail d'Onoma (2018) sur les migrations internes et le conflit opérant dans les familles entre l'enterrement au village d'origine ou à Touba, l'analyse du rôle des autorités mourides dans la gestion de la mort de leur fidèles en migration fait encore défaut.

Bien plus que toute autre confrérie religieuse au Sénégal, les mourides exercent une influence croissante, non seulement dans le domaine religieux et moral, mais aussi dans le domaine politique et économique. Avec environ cinq millions de fidèles au Sénégal et dans le monde (ANSD, 2002; Anta Babou, 2021), la confrérie est devenue une autorité morale clé, qui s'implique, de façon transnationale, non seulement dans la sphère religieuse mais aussi dans la vie publique, politique et économique sénégalaise. La confrérie exerce ainsi une influence sur les comportements électoraux de ses adeptes, relaie souvent les directives du gouvernement (par exemple, la prévention de l'émigration « irrégulière », ou en temps de pandémie la prévention de la Covid-19),

appelle via la consigne (*le ndiguël*) à la collecte de fonds et innove en termes d'entrepreneuriat (voir les projets de la banque mouride, et de Touba Holding). Enfin, elle a développé des infrastructures de protection sociale, éducative et religieuse (hôpitaux, universités, mosquées) et l'octroi de services gratuits pour la population de Touba, tel que l'accès gratuit à l'eau courante et à des parcelles pour le logement et l'enterrement.

Cheikh Amadou Bamba Mbacké (1853-1927), connu aussi comme *Khadimou ar-Rassoul* (en arabe, le serviteur privilégié du prophète) et plus généralement comme *Seriñ* Touba, est le fondateur de la confrérie des Mourides. Après avoir reçu une révélation le chargeant de construire une ville modèle faisant office de refuge spirituel, *Seriñ* Touba fonda la ville de Touba en 1888. Le projet de *Seriñ* Touba et les bases morales de la ville idéale soufie se retrouvent ainsi dans le poème fondateur « *Matlabul Fwazani* » datant de 1889, érigeant la cité en ville de lumière, paix, connaissance et prospérité (Anta Babou, 2021, p. 12). *Seriñ* Touba accéda à une concession foncière de la taille de 12 000 hectares auprès des autorités coloniales françaises qui voyaient dans son projet une entreprise stérile. Figure de résistance pacifique face aux colons, *Seriñ* Touba fut déporté à deux reprises ; d'abord au Gabon, puis en Mauritanie. Aujourd'hui, avec plus d'un million d'habitants, la ville sainte est devenue la deuxième ville du Sénégal. Des millions de pèlerins y convergent chaque année pour les fêtes religieuses du Grand Magal (Bava & Guèye, 2001; Coulon, 1999), qui célèbrent l'exil de *Seriñ* Touba au Gabon, ou encore du Magal de *Seriñ* Mouhamadou Fadilou Mbacké (1888-1968), connu aussi comme *Seriñ* Fallu. Si le rêve de construire une ville idéale, un refuge social et économique et l'obtention de la concession foncière fut réalisé par *Seriñ* Touba, ce sont ses descendants, héritiers biologiques et spirituels, qui ont concrétisé la construction de la ville (Guèye, 2002, p. 15-18). La grande mosquée, *Jumma*, centre géographique et spirituel de la ville, fut ainsi achevée en 1963 par *Seriñ* Fallu.

Je me rendis, avant la recherche et pour la première fois, à Touba en 2017 lors du Magal de *Seriñ* Fallu grâce à Bamba, mon ami *baye fall*, puis au Magal de *Seriñ* Touba en 2019. Durant ces fêtes majeures dans la cosmogonie mouride, Touba triple voire quadruple sa population, toute la ville et sa distribution étant organisées autour du *Magal* : les grands axes mènent à la Grande Mosquée (*Jumma*), où les fidèles viennent se recueillir, visitent leur marabout, logent dans la *Keür Seriñ Touba* à laquelle ils sont attachés, ou chez des proches, et visitent leurs défunts enterrés dans la ville. Les habitants des localités avoisinantes de la province de Diourbel soutiennent également les

nombreux voyageurs pour leur effort, courant aux véhicules pour leur apporter eau et nourriture. En quittant l'aéroport de Blaise Diagne pour me rendre à Touba quelques jours avant le *Magal*, j'ai pu me rendre compte combien le fait de se rendre à Touba, la ville-pèlerinage, est salué et soutenu par les populations avoisinantes. Assister à ces célébrations est aussi une expérience sensorielle très intense : les participants sont vêtus de leurs plus beaux boubous colorés, essayent de se frayer tant bien que mal un chemin dans la ville bondée, alors que de nombreuses bêtes sont abattues dans la rue et que les appels à la prière et les *sikaar* retentissent encore plus fort que d'habitude. Suite à mes différents séjours à Touba, les participants me donnèrent le nom mouride de Fallu.



Touba. Au fond, la grande mosquée. Photographie prise par l'auteur (2019)

Jusqu'en 2013, la ville de Touba était officiellement considérée comme un village, s'agissant d'une concession foncière bénéficiant d'un statut d'extraterritorialité officiellement reconnu par l'État (Guèye, 2002, p. 15). Grâce à l'unification de diverses communautés rurales, Touba s'est transformée au fur et à mesure en une zone urbaine. Selon Thierno, fonctionnaire à la mairie de la

ville, « *Touba était un village, maintenant c'est devenu un ville* » (21/11/19, Touba), dont la croissance démographique annuelle est de l'ordre de 20 à 25% (en comparaison, la croissance annuelle de Dakar serait de l'ordre de 2 à 3%) mais qui se situe toujours entre le rural et l'urbain. La ville s'est développée à partir de l'économie de la culture d'arachide (voir Copans, 1980) et est aujourd'hui influente dans les chaînes mondiales de circulation des personnes et des biens, tout en conservant son statut rural de concession foncière. La ville apparaît encore sur la plupart des cartes du Sénégal comme une communauté rurale, mais exerce cependant une forte influence politique et économique sur le gouvernement sénégalais. Le statut et la logique villageoise instituées à travers l'assise territoriale de la ville en expansion caractérisent l'autorité morale de la confrérie des mourides. Dans ce contexte, Touba construit son autorité aux marges de l'État. L'imposition ne touche que les banques et stations-services de la ville, la police y exerce un rôle secondaire et le Khalife général, commandant des mourides, est celui qui exerce l'autorité morale et légale sur son « domaine » :

« Le Khalife général a aujourd'hui l'autorité suprême au niveau de Touba. Même l'État, quand il s'implante à Touba, il est obligé d'être sous l'autorité du Khalife. Ça c'est vraiment des consentements que nous vivons, des prérogatives qui ont été accordées au statut de Touba, c'est un titre foncier, c'est un domaine privé. Et à l'intérieur du domaine privé, le propriétaire est maître » (Thierno, 21/11/19, Touba)

Via la figure du Khalife général des mourides, la dynastie des descendants de *Seriñ* Touba (lesdits Mbacké Mbacké) gouverne la ville à travers différents organismes dont les principaux sont les suivants.

Moukhadimatoul Khidma est l'organisme confrérique chargé de la gestion de la *Jumma* et des cimetières de la ville (l'ancien cimetière jouxtant la mosquée, et le cimetière *Bakhiya*). J'examinerai dans la sous-section suivante le rôle qu'elle exerce concernant la gestion du cimetière *Bakhiya*. *Safinatoul Hanan* est l'organe de prévention et de répression des comportements déviants aux règles de la ville, à savoir : la consommation d'alcool, de tabac et de drogues, les jeux de hasard, le football, le cinéma, la reproduction de musique festive et la pratique de l'homosexualité. Il s'agit d'une police religieuse, mandatée par le Khalife général pour assurer le contrôle et la « purification » de la ville, en collaboration avec la police sénégalaise. Seydina, actif auprès d'*Hizbut Tarqiyyah*, m'expliqua ainsi le caractère de sainteté de la ville, à la différence du caractère

« pur », le premier étant un état, empreint de lumière divine, tout comme Médine et la Mecque sont des villes saintes, alors que la pureté est un fait renvoyant à l'absence matériel de « souillure ». *Hizbut Tarqiyyah* est la faction qui, selon Seydina, « éduque pour l'élévation spirituelle » (03/12/21, Touba). Elle organise des initiatives sur le plan administratif, culturel, social, éducatif et de la communication. Elle a à sa charge une école, une télévision, des ateliers de métiers et s'implique dans la recherche sur le mouridisme. Finalement, *Touba ci Kanam* (en français, Touba en avant) est un réseau impliqué dans le nettoyage de la ville et les initiatives de solidarités. Dans les différents quartiers, ce sont les chefs de quartier et les imams qui sont le relais de l'autorité des différents organes décrits. Grâce à un réseau d'organisations sœurs établies dans les principaux pays de destinations des migrants mourides dans le monde, la confrérie a réussi à mettre en place un vaste réseau de diffusion de son autorité. Selon Sidi, un des responsables de *Moukhadimatoul Khidma*, la *daahira* compte « une multitude de membres qui sont partout, en Afrique, en Europe, en Amérique, en Asie » (06/12/20, Touba). Ces membres, on l'a vu dans le chapitre précédent, « vérifient » les informations entourant par exemple le rapatriement de corps vers Touba et contribuent comme les autres *daahiras* à l'organisation des fêtes religieuses, la circulation des marabouts, etc.

Tel que représenté généralement par la littérature, les structures du pouvoir religieux et politique mouride semblent ainsi de prime abord verticales et unidirectionnelles. Anta Babou avertit, lui, des limites de cette lecture de l'autorité morale mouride :

« La plupart des chercheurs insistent sur la « hiérarchie rigide » de l'ordre mouride (*tariq*, ou « voie » en arabe) ; ils soulignent l'unidirectionnalité du flux de pouvoir et d'autorité provenant du leadership de Tuubaa, qui est interprétée comme façonnant la culture et le comportement. Je soutiens que les migrants mourides ont joué un rôle tout aussi important. Les migrants sont des agents de changement et servent de liens entre Tuubaa et la diaspora. Ils ont exploité le pouvoir de transformation de la mobilité et de la distance qui les sépare des *Sheikhs* et des villes saintes de la *Muridiyya* au Sénégal pour marquer de leur empreinte l'ordre des choses. » (2021, 2, notre traduction).

La diaspora mouride finance de plus en plus de projets à Touba et remet en question certains aspects des structures de pouvoir de la confrérie, telle que la transmission du pouvoir par filiation par la famille des *sheicks* Mbacké (les marabouts descendant de Sergine Touba). Certains *sheikhs*, tel que

Sheikh Modou Kara Mbacké, ont aussi une popularité croissante, s'inscrivant dans une nouvelle lecture du mouridisme qui remet en question l'autorité morale traditionnelle de celle-ci. Le pouvoir transformateur exercé par la diaspora (Anta Babou, 2021), l'émergence de nouveaux leaders, et on le verra plus bas, certaines situations d'exception comme la pandémie de la Covid-19, redessinent ainsi les contours actuels de l'autorité mouride traditionnelle. Comme observé dans le chapitre IV, les structures traditionnelles mourides conservent néanmoins leur légitimité quant au contrôle des comportements des fidèles et les modalités de leur enterrement. Cependant, deux forces principales et complémentaires continuent à structurer les comportements et la mobilité des fidèles : le pouvoir de concentration et de dispersion qu'exerce la ville de Touba (Guèye, 2000). Le pouvoir de dispersion et le caractère itinérant de la confrérie s'expriment par le cumul d'expériences migratoires parmi ses fidèles, le migrant mouride étant, selon Diouf et Rendall, en mouvement constant et toujours en transit (2000, p. 695). « Cependant, un centre persiste : Touba – le lieu d'investissement économique et spirituel et le lieu désiré pour le dernier repos pour l'éternité » (idem, notre traduction).

Pour comprendre la centralité morale (le pouvoir de concentration) qu'exerce la ville de Touba sur la diaspora mouride tout en situant l'implication de ceux-ci dans des réseaux transnationaux à travers le monde (le pouvoir de dispersion), je vais reprendre ici certaines notes de terrain prises à Touba lors d'une visite d'un quartier où circulent et s'investissent de nombreux émigrés travaillant aux quatre coins du monde.

Je m'apprête à rendre visite à Khalil à Touba, après l'avoir rencontré à Louga durant le *Gamou* dans la famille d'un participant vivant en Belgique. Khalil est commerçant à Johannesburg (Afrique du Sud) où il tient un magasin de sac à mains et chaussures. Il effectue des retours réguliers au Sénégal, et en particulier à Touba, où il a construit une maison où vit sa femme. Il a eu préalablement plusieurs expériences de migration et de commerce à travers le monde : « *j'ai fait le Maroc, le Mozambique, le Swaziland, le Congo Brazza, l'Angola, la Chine...* ».

Je le retrouve à une station-service. On marche dans le quartier, Khalil me fait saluer ses « cousins » et « frères » du quartier : « *ici, c'est mon quartier* » précise-t-il. On salue l'époux d'une sœur de Khalil qui travaille comme vendeur ambulante la moitié de l'année à Palma de Majorque (Espagne). Il me raconte que ses frères et cousins rencontrés au *Gamou* sont rentrés déjà à Bruxelles (Belgique) et à Strasbourg (France). Au coin d'une rue, on croise deux autres de ses frères qui travaillent comme vendeurs ambulants au Brésil,

entre Rio de Janeiro et Porto Alegre. Ils repartent le soir même, pour Rio, en faisant escale à Casablanca. On croise ensuite un homme qui travaille en Italie, il construit une maison à côté. On verra plus tard des ouvriers occupés à installer les fondations de la maison. Khalil, lui, a acheté son terrain pour 9000 euros. La construction d'une maison revient environ à 20 000 euros. Il a acheté le terrain au propriétaire précédent qui, lui, a probablement acquis le terrain gratuitement, il y a peut-être 30 ans, sans néanmoins construire dessus. Aujourd'hui, seuls les terrains en périphérie de la ville peuvent être acquis gratuitement. « *C'est une ville spéciale* » me dira Khalil en référence à *Seriñ* Touba qui aurait demandé « *Allah, peux-tu me donner une ville ?* ». Aujourd'hui, il y a, selon Khalil, quatre millions d'habitants vivant à Touba et six à sept millions qui viennent chaque année pour le Grand *Magal*. Le plus grand marché d'Afrique de l'Ouest se situerait aussi à Touba. « *Tout ce que tu veux, tu le trouveras* [ici] » précise Khalil. La construction et le commerce de voitures sont les principales activités économiques de la ville. Khalil me confirmera qu'il est possible d'acquérir à Touba des véhicules d'occasion ayant plus de huit ans, avec ou sans papiers.

Demandant pourquoi le projet migratoire mouride se retrouve principalement dans l'investissement de la maison et l'organisation des fêtes à Touba, Khalil me dira que son cousin en Belgique est « pasteur » : « *le plus ils viennent* [à Touba], *le plus ils ont de visiteurs*, [le plus] *ils sont confortables* ». Cependant il me dira aussi que subvenir quotidiennement aux besoins de la famille est essentiel, que tout est partagé, bien que certains émigrés adoptent une mentalité individualiste. « *Les gens courent vers Touba !* » s'exclame-t-il et « *tout mouride qui décède à l'étranger veut être enterré à Touba !* ». Il me dira plus tard « *À Touba, il y a des personnes qui viennent de PARTOUT, PARTOUT !* ». Je lui demande s'il connaît quelqu'un qui travaille en Argentine, il sort son portable et appelle un ami qui est là-bas, mais la connexion est trop mauvaise. Une voiture avec une plaque italienne passe devant nous.

Notes de terrain, Touba, 19/11/19.

Ce récit fait part de la grande diversité des destinations migratoires des migrants mourides sur l'ensemble des continents et de leurs activités commerçantes. Malgré cette grande dispersion, « *les gens courent vers Touba* » précise Khalil. Se rendre à Touba, y construire une maison et y recevoir des visiteurs fait office de construction du capital religieux et symbolique. Au-delà du confort matériel, construire sa maison à Touba contribue ainsi au renforcement du prestige du migrant. Bien que l'acquisition d'une parcelle soit normalement gratuite, les parcelles disponibles sont situées de plus en plus loin de la ville. S'est ainsi développée une spéculation sur les terrains déjà acquis au centre-ville, ensuite revendus par les bénéficiaires à des particuliers. Les prix ayant atteint des sommes que la population locale ne peut pas supporter, c'est par le projet de la migration que

les fidèles espèrent pouvoir construire leur maison à Touba. Selon Guèye (2002), tout en s'appuyant sur la dispersion de ses membres au niveau interne et international, la confrérie a su attirer les croyants désireux de construire des maisons et de se faire enterrer à Touba par une logique de concentration :

« Construire sur le sol toubien ou y être enterré sont souvent perçus par le disciple mouride comme des signes de rédemption. La fièvre de la construction et la fonction de nécropole de Touba sont liées à cette croyance. Cette forte représentation concernant la ville et son sol considéré comme sacré sont des éléments du dispositif idéologique, pratique et symbolique, constitué, entretenu, développé pour contrôler un groupe religieux donné » (Guèye, 2002, p. 18-19).

Pour les émigrés mourides qui n'ont pas pu revenir à Touba de leur vivant, leur dernier retour dans la ville sainte est donc une manière de souligner leur allégeance à la confrérie. Modou, un ancien migrant rencontré à Touba, souligne ainsi que :

« Tous les Mourides veulent être enterrés à Touba, tous les Mourides veulent avoir une maison à Touba. Et en fait la maison, c'est la tombe, c'est ça la réalité. Këur en wolof c'est la maison, mais këur c'est aussi la tombe [...] Ici on ne vend pas la terre, on donne la terre gratuitement, il [Seriñ Aboul Ahat] était un des promoteurs de Touba, ceux qui ont fait les parcelles et tout, il avait insisté là-dessus. Venez vivre, venez, car c'est votre maison qui témoignera pour votre tombe ! » (Modou, ancien migrant, 18/11/19, Touba).

Selon Modou, c'est pendant le gouvernement de *Seriñ* Abdoul Ahad (1968-1989), qualifié de « bâtisseur », que la stratégie d'attraction des croyants a été renforcée. À travers l'appel à la construction et à l'inhumation dans la nécropole, le régime a renforcé l'autorité morale de Touba, transformant son sol sacré en capitale morale des mourides. Modou insiste : « *Pourquoi tous les mourides sont enterrés à Touba ? parce qu'il y a le Jébgalu. C'est l'action que fait quelqu'un quand il entre dans la confrérie mouride. Il vient et il dit au marabout : 'je m'offre à toi pour la vie et pour la mort'* » (idem). L'enterrement à proximité des tombes de *Seriñ* Touba et de ses descendants est donc pour les mourides à la fois une promesse de paradis et un contrat moral et spirituel. Le mausolée du fondateur de la confrérie, ainsi que celui de *Seriñ* Fallu, sont des espaces saints. Selon Seydou, un ancien migrant, « *être enterré près de lui [Seriñ Touba], c'est le rêve* », c'est pourquoi les mourides suivent la prescription d'être enterré près de lui, sa personne et sa tombe étant vues comme refuges (19/12/19, Dakar). Si l'enterrement près des tombes de *Seriñ*

Touba et des marabouts (en arabe, *sheikh*) est si recherché par les fidèles, c'est aussi parce que dans la tradition soufie le corps du *sheikh* est empreint de *baraka* (le don, la grâce de Dieu), dont la puissance continue après sa mort, la tombe du *sheikh* devenant alors « le point focal d'où sa baraka irradie, et un site privilégié de pèlerinage » (Anta Babou, 2021, 13, notre traduction).

Pour Mamadou, guide spirituel en Belgique, *Seriñ* Abdoul Ahad est aussi celui qui a formulé l'expression « *j'irai à Touba mort ou vif* » (*xelu dem walla xëlu dem*⁸⁹) qui signifie « *soit tu vas avec ton esprit conscient à Touba, soit une fois que tu es mort, en vitesse* » (01/07/21, Liège). Babacar explique, lui, avec amusement, la logique de cette expression en me servant de l'*attaya* :

« *Ils disent que... [rires] si tu ne viens pas à Touba de manière consciente, tu viendras de manière inconsciente, c'est à dire [à travers] la mort [rires]. De ton vivant, si tu n'as pas fait les efforts pour aller à Touba, de toutes façons quand tu vas mourir ils vont te ramener là-bas. C'est ce qu'ils disent : xeeluma walla xëlu. Xeeluma ça veut dire, tu es conscient, tu viens, ou bien tu seras mis dans une voiture qui roule très vite pour te ramener [rires]. xël, xëlu... la voiture, elle court vite c'est pas comme l'humain, soit tu es conscient, tu vas marcher, venir à Touba, soit tu seras mis dans une voiture, et la voiture va rouler vvvvvou et te déposer à Touba. Xël c'est la vitesse, soit tu viens de manière consciente, soit tu viendras en vitesse, c'est à dire en voiture, en avion, ou autre, pour te déposer vite [à Touba]. »*

F : ça renvoie à quoi ?

B : « *ça renvoie à dire que Touba est important pour les mourides, que tu dois y aller tout le temps, pour te ressourcer. Si tu es mouride, si tu ne pars pas à Touba, de toute façon, quand tu vas mourir, tu vas faire xeeluma.* » (Babacar, 23/06/21, Bruxelles)

L'expression fait donc référence à une force divine aidant le fidèle à rejoindre Touba géographiquement ou spirituellement. En vie, le fidèle est incité à s'y rendre, telle que l'expression formulée par le communicateur traditionnel Djibrill Fall en témoigne : « *dem rekk* » (y aller, c'est

⁸⁹ L'expression peut prendre plusieurs formes selon l'interlocuteur qui la formule, tel que le mot Touba rajouté à l'expression précédente (*xelu dem Tuuba walla xëlu dem Tuuba*) ou encore *Xélou mba xelou* et *xeeluma walla xëlu*, tel que décrit par Babacar.

tout). Mamadou précise que c'est *Seriñ Fallu* qui formula que « *où que tu sois enterré dans le monde, suite à une maladie, ou en cas de force majeure, ton âme peut se retrouver à Touba* » (01/07/21, Liège). Discutant avec certains fidèles à Dakar, on me parla de la capacité de *Seriñ Fallou* à faire revenir les morts à Touba durant la nuit, via sa canne, et de la superstition liée au fait de dormir à l'extérieur des maisons, afin d'éviter d'être « touché » par le sable « déplacé » par ces rapatriements. « *Il a fait des miracles* » remarque Seydou (19/12/19, Dakar). La légende est néanmoins critiquée par d'autres participants, qui y voient une déformation du message originel de *Seriñ Fallu*.

Aziz m'explique ainsi, depuis les bâtiments d'*Hizbut Tarqiyyah*, que ces récits sont de l'ordre du merveilleux, à distinguer de la quintessence, du message originel. À l'époque de *Seriñ Fallu*, les moyens de transports étaient limités et son message visait à dire que celui qui faisait l'effort, vaudrait l'acte ; Dieu amènera alors des anges pour le récompenser. Le message renvoie donc à dire que « *celui qui est enterré là-bas est quand même ici. Tout le monde veut être enterré à Touba, mais tout le monde ne peut pas. Dans l'impossible nul n'est tenu.* » (03/12/20, Touba). Modou qualifie ce type de rapatriement de « *virtuel* » et de « *spirituel* », distinguant parmi les fidèles ceux qui ont la foi en ce retour spirituel : « *Il y a des gens qui savent, ils sont sûr, mais ça c'est pas donné à n'importe qui. Mais ceux qui ne sont pas sûr, qu'est-ce qu'ils font ? 'Ramenez-moi, enterrez-moi à Touba !' Ceux qui [en] ont la certitude, même s'ils sont enterrés en Chine, la même nuit, ils seront ramenés à Touba* » (18/11/19, Touba). Modou voit donc la certitude de reposer auprès de *Seriñ Touba* comme moteur du rapatriement « *virtuel* », quel que soit le pays où décède le fidèle. Il distingue néanmoins ceux qui « méritent » d'être enterrés à Touba et ceux qui ne le « méritent pas ». « *Même ceux qui sont enterrés ailleurs seront ramenés à Touba, mais il [Seriñ Fallou] parle de ceux qui le méritent. Il a dit que ceux qui ne le méritent pas et qui sont toujours enterrés à Touba seront renvoyés* » (18/11/19, Touba). Un cas de « renvoi » ou plutôt de non admission d'une dépouille par application de l'orthodoxie mouride et son éthique thanatique est celui du cas de Mbaye Wade décrit dans le chapitre précédent (IV). À travers le contrôle du mérite à être enterré dans la ville sainte, centre moral et géographique de la confrérie mouride, celle-ci renforce son autorité thanatique. Ainsi elle contribue à la construction de son territoire moral transnational, espace vecteur de norme et d'autorité exerçant un contrôle sur les émigrés (Lacroix, 2019, p. 2).

Le vœu d'être enterré à Touba près du mausolée de *Seriñ* Touba et des *sheikhs* s'érige donc en pratique constitutive de la foi mouride, que ce soit via l'organisation du rapatriement « physique » d'une dépouille, ou par la foi du fidèle envers le rapatriement « virtuel ». Avec la croissance de la ville et l'engouement pour y être enterré, l'administration religieuse et publique a dû s'adapter en ouvrant au fur et à mesure plus de parcelles d'enterrement, c'est pourquoi il faut reprendre à présent le contexte de création du cimetière Bakhiya vis-à-vis des autres cimetières de la ville.

3.2. La gestion religieuse du cimetière Bakhiya de Touba

Si le cimetière de *Bakhiya* est le premier cimetière de Touba, tracé par la main de *Seriñ* Touba, ce n'est qu'à partir de 1986 qu'il a commencé à être réellement utilisé. Thierno explique pourquoi un deuxième cimetière a donc été créé en ville, à l'époque encore village, pour « protéger les corps » :

« Bon, en fait, Bakhiya a été le premier cimetière qui a été créé au niveau de Touba. En sept ans, Touba était un tout petit village et Bakhiya était assez éloigné des habitations. Et ce n'était pas clôturé. Donc, les premières personnes qui ont été enterrées à Bakhiya, il y a eu des dégâts par les bêtes sauvages. Donc, pour protéger les corps, le Khalife qui était là a décidé d'ouvrir un cimetière dans la ville. C'est le cimetière que tu vois là, le premier cimetière qui a été ouvert dans la ville. Mais provisoirement. Une petite superficie en attendant que Touba se développe et que l'on puisse mettre les infrastructures nécessaires à Bakhiya. Ça a pris du temps, et quand il a vu qu'on était obligé d'enterrer dans le même espace plusieurs personnes, le Khalife a pris la décision d'ouvrir le cimetière, qui, entre temps, a été aménagé, clôturé, il l'a électrifié, et donc, il a donné l'ordre d'enterrer à Bakhiya, avant celui-là, c'était une ouverture provisoire. Les premières personnes enterrées à Touba, c'était là [à côté de la Grande Mosquée]. Il y a eu des personnalités qui sont décédées, on n'a pas voulu prendre le risque de les envoyer là-bas [au Bakhiya], donc on a pris la mesure pour tout le monde, de les mettre [les enterrer] là-bas [à côté de la Grande Mosquée]. Mais en principe, le cimetière qui était dans la mosquée, c'était simplement pour les grands guides, mais finalement, tous les Mourides ont accès à ça. » (Thierno, 21/11/19, Touba)

Le cimetière du centre-ville est celui situé aux abords de la *Jumma*. Là, sont enterrés les principaux marabouts et les personnages illustres de la confrérie mouride, tel Cheikh Ibrahima Fall, idole des *baye fall*. Reprenant les termes de Thierno, ces « personnalités » et « grands guides » devaient donc être « protégés » et enterrés en ville. En se rendant au cimetière du centre-ville, on peut voir les mausolées des marabouts qui y sont enterrés, mais aussi de nombreuses pierres tombales ou plaques de fer disposées les unes à côté des autres, parfois au sol et portant tantôt

l'inscription « Paris », « Italie » ou « New York », en guise de renseignement du lieu de décès. Cependant, le cimetière du centre-ville atteignait progressivement sa saturation, au vu du développement de la ville. C'est pourquoi le cimetière du *Bakhiya* fut ouvert en 1986 comme alternative à l'enterrement au centre-ville. Le *Bakhiya*, situé trois kilomètres plus loin, compte une superficie de 45 hectares. Il fut entre temps clôturé par une famille influente. Selon Sidi, c'est *Seriñ* Aboul Ahad qui confia alors sa gestion aux « *gens de Ndiende* », c'est à dire à *Seriñ* Bara Diende, dans le quartier où se situe le *Bakhiya*. C'est néanmoins plus tard, en 2010, que le Khalife Cheick Sidi Moctar « *eu la certitude* » que le cimetière du centre-ville était plein, et poursuivi l'aménagement du *Bakhiya* en l'électrifiant avant de donner en 2014 l'ordre d'y être dorénavant enterré. Si d'autres cimetières sont aussi fonctionnels (Darou Minam, Darou Salam et Darou Khoudoss), aujourd'hui c'est indéniablement le cimetière *bakkhya* qui reçoit le plus de dépouilles. Selon l'administration religieuse du cimetière, environ 88 000 personnes ont été enterrées dans le cimetière entre 2014 et 2020, avec une fréquence d'environ 40 inhumations par jour. Ce volume d'inhumation surpasse tous les autres cimetières du pays, y compris le plus grand cimetière de Dakar (Yoff). Il témoigne du pouvoir d'attraction symbolique exercé par la nécropole sur les fidèles au Sénégal et en migration. Le cimetière est ainsi au centre du « territoire moral transnational » de la confrérie, attirant les fidèles de l'ensemble du Sénégal et du monde entier vers Touba, réorientant de la sorte le choix traditionnel du lieu d'enterrement sur la base du village d'origine.



Une parcelle du *Bakhiya*. Photographie prise par l'auteur (Touba, 22/10/19) et modifiée par Paint (2023) par souci d'anonymisation.

Afin de reconstituer l'organisation du cimetière et de mettre en avant son économie morale thanatique, je vais d'abord reprendre certaines notes de terrain prises suite à une visite au *Bakhiya* avec un groupe de jeunes de la famille qui m'hébergeait à Touba.

Il est 18 heures, je quitte la maison accompagnée de Bilal, le fils de mon hôte resté lui en Belgique, et une bande de jeunes. Ils veulent rendre visite à la tombe de leur grand-père. On s'entasse dans un taxi qui nous amène au cimetière et jusqu'aux parcelles situées au fond de celui-ci. C'est le coucher de soleil, la lumière tombant sur les tombes est splendide. On marche le long de celles-ci. Prêtant plus d'attention aux tombes, je remarque que les plaques tombales reprennent un numéro, par exemple « b6789 », suivit de la traduction en arabe. Du côté de la tombe, d'abord deux lignes en arabe, puis la traduction en français : prénom et nom, date de décès, et parfois lieu de décès : Guédiawaye, N'gor, Saint-Louis... Une des jeunes a vu, elle,

certaines tombes avec l'inscription « Italie », ou « France ». Certaines tombes sont recouvertes d'une couverture brodée, d'autres portent l'inscription en arabe « Mahomet » dessinée sur l'amas de terre recouvrant les dépouilles. Bilal se recueille seul sur une tombe. Agenouillé, il lève les mains au ciel. Le groupe s'écarte, je fais de même, me positionnant en retrait. Une des filles me demande « pourquoi es-tu triste ? ». Je suis surpris par sa question et lui dit qu'en fait, je réfléchis, observant silencieusement le cimetière et les tombes. Sur tout le chemin, le groupe est blagueur. On arrive au bord d'une parcelle. Je réfléchis à l'orientation des tombes, cherchant la direction de la Mecque. En demandant au groupe, je me rends compte que j'ai identifié la bonne direction. La jeune fille me dit que je philosophe. Là un terrain vague, quelques arbres perdus çà et là, partout, du sable. Au fond un muret. C'est la limite du cimetière : vu l'espace qui reste disponible, combien de temps le cimetière pourrait-il accueillir autant de dépouilles ? On se rend ensuite vers le mausolée de *Seriñ* Béthio, enterré récemment. Il a été lui-même rapatrié de Bordeaux où il était parti pour se faire hospitaliser. Le soleil est maintenant couché, je palpe le sable⁹⁰ de mes mains, me demandant ce que c'est que la terre sainte de Touba. La jeune fille me demande pourquoi je ne me convertis pas.

Notes de terrain. Touba, 20/10/19

Cette description fait tout d'abord part de mon positionnement durant la visite du cimetière, une posture délicate à tenir, pris entre la discrétion qu'impose la rigueur méthodologique, le respect pour les morts et les interactions avec mes accompagnants. Ceux-ci semblaient plutôt considérer le moment comme une balade conviviale, voyant ma discrétion et mon retrait comme de la « tristesse ». Sans eux, et en particulier sans Bilal qui m'accompagna à plusieurs reprises sur place, je ne me serais pas senti à l'aise dans le cimetière et je n'aurais pas pu être introduit auprès de l'administration. Pour lui, c'était aussi une opportunité de rendre visite à ses proches enterrés sur place. Finalement, la description amène à approcher la distribution des tombes, leur marquage, et la planification des enterrements par l'administration du cimetière.

⁹⁰ Un de participants à la recherche en Belgique, *baye fall*, me demanda avant de partir à Touba de lui ramener du sable provenant du mausolée de *Seriñ* Fallou. Après lui avoir remis le sachet à Bruxelles, il m'expliqua qu'il l'utilise comme médecine, après avoir reçu la révélation du « secret » d'un ami, en mettant quelques grains de ce sable à bouillir dans de l'eau. En lui demandant comment va sa santé, il serre ses poings en les brandissant à hauteur du torse, et me répond en souriant « *Al Hamdullah !* » (en français, grâce à Dieu).

Le nombre élevé d'arrivées quotidiennes de dépouilles à Touba, en provenance du reste du Sénégal et du monde entier, nécessite une logistique complexe. Pour des raisons de sécurité, la municipalité a construit un centre d'état civil, à l'entrée du cimetière, pour le contrôle des certificats de décès. Un autre bureau est situé à la morgue du cimetière du centre-ville, celui-ci ayant été construit par la *Daahira* de Toscane (Italie), et bénéficiant d'une chambre froide climatisée. On voit donc bien ici le rôle exercé par les *daahiras* en migration dans le renforcement des infrastructures de protection sociale funéraire à Touba et tel que suggéré par Anta Babou (2021), la place des migrants comme agents de changement, marquant leur empreinte dans les infrastructures de la ville. Les deux bureaux sont chargés du contrôle des certificats de décès, de la réception des frais d'enterrement et de l'enregistrement de ceux-ci.



La morgue et le bureau du centre-ville, Touba. Photographie prise par l'auteur, 22/11/19

Le bureau de la morgue, comptant vingt-sept places en chambre froide, est le plus sollicité pour la conservation des corps qui y attendent souvent une nuit avant d'être enterrés. Il est situé à côté du cimetière du centre-ville et est entouré de quelques mausolées d'illustres marabouts. Des corps y arrivent de l'étranger toutes les deux ou trois semaines environ. À l'intérieur de la morgue j'ai pu voir certaines « caisses » vides décrites au début de ce chapitre, provenant des États-Unis et d'Espagne, ainsi que certains cercueils en zinc ayant contenu auparavant des corps rapatriés. En une semaine, quatre corps sont arrivés depuis l'étranger : de France, d'Espagne et du Maroc. « *Les plus célèbres c'est l'Italie, la France et l'Espagne* » m'indique un responsable des lieux (notes de terrain, 22/11/19, Toubia). Les cercueils, dits « castrés », sont en général ouverts à la demande de la famille et surtout du marabout auquel était affilié le défunt, sauf si le corps a été accidenté ou que le décès date d'il y a trop longtemps. Cette opération s'effectue par un simple retrait des vis fermant la « caisse » et le cercueil afin de procéder à nouveau à la toilette mortuaire avant l'enterrement. Les « caisses » et cercueils en zinc sont ensuite entreposés jusqu'à ce qu'ils soient récupérés par certains ferrailleurs qui en recyclent le matériel. Au total, huit travailleurs sont affectés au cimetière (gardiens et laveurs de corps). On peut voir sur la première photographie, à droite de l'entrée du bâtiment, les cercueils amenés à la morgue pour le transport du corps par véhicule, et à gauche, les brancards utilisés ensuite pour le transport de la morgue au cimetière. Pour sa situation à côté du *Bakhiya*, c'est néanmoins le centre d'état civil du cimetière excentré qui reçoit le plus de demandes des endeuillés, venant en général y enterrer directement leur proche, sans passer par la morgue.



Le centre d'état civil du cimetière *Bakhiya*, Touba. de Heusch, 22/10/19

Le centre d'état civil du cimetière a été construit par la commune de Touba. Il est néanmoins géré par la Daahira Moukhadimatoul Khidma (à partir d'ici DMK). Parmi le personnel payé par la *daahira* pour en assurer la gestion, il y a un président, un secrétaire et un trésorier. Il faut ajouter aussi un gardien, les fossoyeurs et les laveurs de corps. En voyant le bâtiment de l'état civil et les différentes inscriptions indiquées au-dessus de celui-ci « centre d'état civil de Touba Bakhiya, financé par la commune de Touba » et en grandes lettres « Daahira Moukhaddamatoul Khidma de la grande mosquée », on peut se demander comment est assurée la gestion du cimetière entre le public et le religieux et qui, des deux acteurs, a la compétence et la légitimité pour gérer le cimetière.

Questionnant Khalil à ce sujet, il rigole et me dit en anglais « *même le Bakhiya est contrôlé par le khalife, pas [par] la mairie* » (notes de terrains, 19/11/19, Touba). L'engagement des autorités locales en la matière se limite en fait à la construction du bâtiment, qualifié selon Thierno

de « *centre d'état civil secondaire* » (21/11/19, Touba). Cependant, la fonction d'enregistrement des demandes de permis d'inhumation est mise en place par la DMK. Selon Diop, un ancien fonctionnaire de la mairie, la responsabilité de la gestion du cimetière Bakhiya devrait incomber à la mairie, mais, tout comme son ex collègue Thierno, il remarque que « *le maire dépend du khalife, le khalife remplit la plupart des missions de la mairie* ». Allant plus loin, il va même jusqu'à considérer que « *la mairie n'existe pas* » (08/12/20, Touba), remettant ainsi en question l'effectivité de l'exercice de la fonction publique dans la ville Sainte. Modou qualifie, lui, le rôle de la mairie de « *folklorique* », mettant en évidence l'autonomie défendue par les autorités mourides dans la gestion de la vie et de la mort de ses fidèles :

« La mairie on ne [la] sent pas ici réellement... Le maire est désigné en quelque sorte par le khalife, c'est ça la réalité. Le maire est désigné par le khalife. Le maire de Touba ne peut pas appeler des populations à balayer la grande mosquée, à faire l'action, mais le khalife lui [peut dire] : 'venez demain, telle heure, amenez-moi chacun 10.000 francs', et tout le monde va amener 10.000! Le rôle que devrait jouer la mairie, c'est pas encore très très clair. C'est d'ailleurs un des freins du développement de la ville. Parce que la mairie est supplée ou bien dédoublée, et peut-être, disons, il y a des structures qui ont beaucoup plus de force que la mairie. C'est ça la grande question. Et ça, la ville a été façonnée de telle sorte que même si la mairie n'existe pas, la ville fonctionne à merveille. Parce qu'il y a le principe d'autonomie qui guide en fait Touba. Et Seriñ Touba il avait veillé à ça, que nous soyons autonomes. Il n'y a aucun bâtiment colonial, aucun à Touba ! C'est impressionnant, aucun bâtiment colonial ! On n'a pas voulu dépendre de l'État central, etcétera, tout ce qu'on veut c'est avoir nos propres ressources, Touba ci Kanam par exemple [...] En fait Touba est une ville très spéciale, et ça demande... Ça a une explication historique : c'est une ville qui n'a jamais voulu dépendre d'une quelconque autorité établie. »

F : Quelle soit nationale ou coloniale...

M : « Qu'elle soit nationale ou coloniale, on ne dépend de personne ! l'université : budget 34 milliards [environ 52 millions d'euros], la grande mosquée plus de 20 milliards [environ 30 millions d'euros]. L'état a contribué à hauteur de combien ? Zéro, ou presque. Les mourides font leurs choses sans dépendre de qui que ce soit. C'est ça en fait la particularité. » (Modou, Touba, 18/11/19)

La politique et la mise en place de grandes infrastructures de protection sociale de la ville de Touba sont donc gérées de façon autonome par les différents organes du pouvoir mouride tel que la DMK et Touba ci Kanam, le rôle de l'État colonial et national étant « *suppléé* » par le pouvoir religieux depuis la création de la ville. L'autorité morale et politique mouride se constitue ainsi en tant que garante des affaires publiques et religieuses de la ville, niant ou délégitimant l'implication de l'État sénégalais dans ses affaires.

Néanmoins, et comptant sur le soutien initial de la mairie de Touba, la DMK s'est appropriée l'outil administratif d'état civil. Ayant besoin de mettre en place un outil d'observation de la démographie mouride et de fournir des rapports détaillés au Khalife général, la *daahira* a pris l'initiative de mettre en place une base de données virtuelles reprenant les caractéristiques des enterrements effectués au *Bakhiya*. Sidi explique ainsi que :

« Chaque année, nous produisons un rapport détaillé que nous transmettons au khalife. Ce rapport est important pour lui, il lui donne des données sur la situation sanitaire aussi. Nous avons donc ce logiciel qui nous aide dans la production de notre rapport. Il y a beaucoup de gens qui travaillent sur le développement de ce logiciel, il y a des étudiants basés à Touba, d'autres sont à Saint Louis, d'autres encore en France. Ils sont partout. Ainsi, quand il y a une nouvelle dépouille, on l'enregistre sur la base de données. Quand je me connecte au logiciel, je vois qu'on a ajouté une nouvelle dépouille et tous les autres membres qui ont accès au logiciel le verront aussi. Avant d'enterrer quelqu'un, on l'identifie, on identifie ses proches et on enregistre toutes ces informations dans notre logiciel. Ainsi nous pouvons savoir qui était le défunt, où est-il né, de quelle maladie il est mort, où il habitait, etc. Avec le logiciel, on peut savoir si les gens sont décédés en Belgique, en Allemagne ou en Italie. » (06/12/20, Touba, traduit du wolof).

Commentant ce nouvel outil, Thierno remarque que le rôle de l'Etat civil et l'enregistrement des décès via le logiciel permettent de pallier les « *problèmes de sécurité* » mais aussi de salubrité auxquels le cimetière était confronté, avec l'arrivée de corps dont les conditions de décès pouvaient être douteuses : « *sinon ça peut être un refuge pour des personnes mal intentionnées, qui commettent des crimes* ». Il précise ainsi qu'« *aujourd'hui, [si] vous avez un corps et que vous n'avez pas le certificat de décès, on refuse l'enterrement* », concluant que l'initiative est un exemple de la manière dont « *Touba s'est engagée dans la modernisation* » (Thierno, 21/11/19, Touba). Au vu des moyens mis à disposition pour la gestion du *Bakhiya*, certains participants qualifient d'ailleurs le cimetière comme étant le « *plus moderne* » du Sénégal. D'une structure

traditionnelle, la confrérie mouride évolue ainsi via l’outil informatique, la construction d’infrastructures d’envergure et le contrôle de l’arrivée des corps, en organisme légitime aux yeux des autorités publiques sénégalaises.

En étudiant la base de données au bureau d’état civil du *Bakhiya* depuis l’ordinateur tenu par le secrétaire, on peut accéder à certaines données regroupées en catégories « défunts », « parcelles », « maladies et causes de mort ». Les données reprennent des chiffres de 2017 à 2019 (date de consultation : 22/10/2019), mais ne sont pas toujours actualisées et souffrent de certains biais⁹¹. Concernant l’onglet « défunt », la catégorie « provenance » liste les régions du Sénégal d’où viennent les corps : principalement la ville de Touba puis par ordre décroissant : Thiès, Diourbel, et Dakar. Si le corps a été rapatrié, le pays de départ est en général aussi mentionné, par ordre décroissant : la Gambie, le Cap Vert, la France, la Côte d’Ivoire, la Guinée, l’Italie, le Mali, les États-Unis et le Brésil (pour les deux derniers, il s’agit de champs vides). Lorsque je demande si des corps viennent aussi de Belgique, le secrétaire me répond « *bien sûr ! de tous les pays* » (notes de terrain, 22/10/19, Touba). Quelques graphiques et diagrammes circulaires reprennent aussi certaines informations. Par exemple, sur le mois de janvier 2019, il y a eu 750 enterrements, dont seulement 300 défunts originaires de Touba. Un autre diagramme circulaire indique que 61% des défunts sont des hommes, 38% sont des femmes, et 1 % est indéterminé. Concernant les causes de décès, elles sont principalement naturelles, puis par ordre décroissant causées par : la tension, le palu, l’accident, le diabète, les maux de ventre, la crise cardiaque, le « fatigement »⁹², et le décès à la naissance.

Malgré son caractère encore incomplet, la base de données offre certaines indications démographiques du profil des personnes qui y sont enterrées. Au vu des quelques chiffres mentionnés, le pouvoir d’attraction de la nécropole se manifeste par une provenance de corps majoritairement extérieure à la ville, tant depuis le Sénégal que de l’étranger. Parmi les pays cités, on peut également noter la prédominance de pays africains. On peut aussi observer le caractère

⁹¹ D’un côté, l’encodage est fait au fur et à mesure, voir omis sur certaines périodes, rendant les données incomplètes. D’un autre côté, en cas de rapatriement, les personnes qui viennent enterrer leur proche renseignent, au choix, pour la catégorie « provenance », soit la ville d’origine du défunt soit le pays de rapatriement.

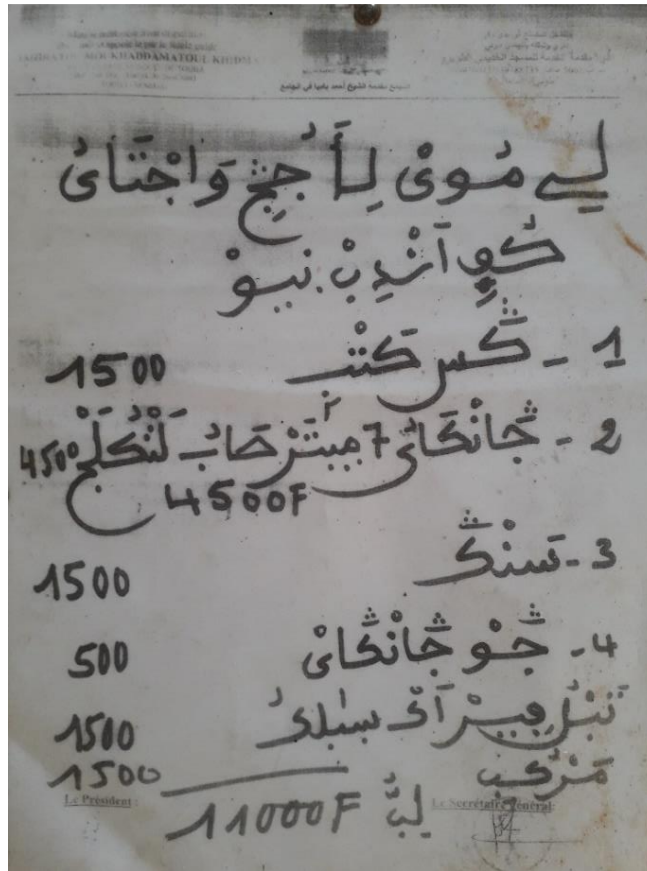
⁹² L’expression « fatigement » désigne au Sénégal un état de mal être caractérisé généralement par une fatigue chronique et des maux de tête.

principalement masculin des enterrés, et la présence de causes de décès multiples. Au total, le cimetière comporte 157 parcelles, qui sont divisées en secteurs A, B, C, et D. Chaque parcelle est remplie au fur et à mesure, mais de manière inégale (plusieurs milliers de tombes pour certaines, et quelques centaines pour d'autres) selon le souhait d'être enterré proche de tel ou tel marabout.

Pour contrôler les demandes d'enterrements et alimenter la base de données, un travail d'« investigation » sur le défunt est fait par la DMK, tel que mentionné dans le chapitre précédent. Sidi explique l'intérêt de ce travail :

« Ce que nous faisons quand nous recevons une dépouille, c'est faire une investigation sur cette dernière. On cherche à savoir qui était cette personne, si elle avait une maladie qui pourrait être à l'origine de son décès ou bien si elle est décédée de mort naturelle ? Quel était son âge, d'où elle vient ? Où elle est née et où elle est décédée ? [...] Nos investigations concernent également la personne qui a amené la dépouille. Est-ce un proche parent ou bien un ami simplement ? Après avoir obtenu les réponses à toutes ces questions, nous serons en mesure de décider si la dépouille peut être enterrée ici ou pas. (02/12/20, Touba, traduit du wolof)

De la sorte, l'accès au *Bakhiya*, et à l'enterrement en terre sainte de Touba, est contrôlé à la fois par l'administration du cimetière, les membres de la DMK, et, en cas de litige, par Safinatoul Hanan et la police sénégalaise, tel que décrit dans le chapitre précédent (IV). Une fois l'autorisation morale pour l'enterrement donnée suite au travail d'« investigation » et les informations sur le genre de mort et sur la personne obtenues, les endeuillés obtiennent le permis d'inhumation, c'est-à-dire l'autorisation administrative. Ils doivent ensuite s'acquitter de certains frais couvrant le matériel nécessaire pour effectuer la toilette mortuaire et aménager la tombe. Ces frais, s'élevant à un total de 11 000 CFA (environ 17 euros), payent les coûts de l'aménagement de la tombe (*gaskat bi*), le linceul, d'une longueur de sept mètres (*cangaay*), le savon (*sabuu*), l'eau de Cologne (*lati koloñ*), la toilette mortuaire (*sang*), le brancard (*jakk*), le tableau utilisé pour la tombe (*tableau puur tuur bi*) et l'inscription sur un tableau en fer des informations du défunt (*marke bi*).



Forfait des frais liés à l'enterrement.
Photographie prise par l'auteur (22/11/19, Touba.).

Comme dans le cas du cimetière de Yoff, l'ouverture des « caisses » représente un débat entre pratiques coutumières et exigences administratives et sanitaires. Sidi me fait ainsi part des précautions prises par la DMK, surtout dans le cas de rapatriements venant de pays africains, où les conditions de conservation durant le transport (effectué souvent par voie terrestre) sont problématiques :

« Quand une personne décède à l'étranger, sa famille vient nous voir pour nous informer de la disparition d'un proche. Je voudrais revenir ici sur deux points importants. Souvent les dépouilles viennent de pays ne disposant pas des équipements nécessaires à la bonne conservation du corps, et dans ces cas, il arrive qu'une dépouille vienne ici en état de décomposition. Il y a par contre certains pays qui disposent des équipements nécessaires, les dépouilles venant de ces pays-là arrivent ici en bon état. Souvent, certaines familles veulent enlever les dépouilles des cercueils avant de les enterrer, souvent c'est possible, mais des fois non. Nous avons pris en compte toutes ces

situations dans notre dispositif. Et souvent ce sont les familles elles-mêmes qui se rendent compte de la situation et nous facilitent ainsi le travail. Quand nous recevons une dépouille, nous lui appliquons le traitement adéquat selon sa situation. C'est pourquoi nous devons être informés très tôt pour pouvoir les prendre en charge de manière satisfaisante. Cela nous arrive beaucoup avec les pays africains, très souvent même. Souvent, on nous amène une dépouille totalement décomposée. » (Sidi, 02/12/20, Touba. Traduit du wolof)

Dans ces cas, l'enterrement s'effectue avec le cercueil, comme mesure du « dispositif » de gestion des corps et des précautions sanitaires mises en place par la DMK. La pandémie de la Covid-19 ayant frappé particulièrement la ville de Touba, elle a imposé un mode de prévention de la maladie et de gestion des enterrements des « corps covid ». Au début de la pandémie, le Khalife général a rapidement relayé les mesures sanitaires dictées par le gouvernement sénégalais et chargé Touba ci Kanam de mettre à disposition pour la population des masques chirurgicaux et du gel hydro-alcoolique. Ces mesures, dictées par les autorités nationales, engageaient les services sanitaires et la Croix-Rouge Sénégalaise. Discutant avec un des responsables de l'administration du cimetière, il me raconta comment « *la Croix-Rouge a pris les dispositions* » ainsi que les services d'hygiène, qui, tout comme à Yoff, désinfectaient les tombes et pelles utilisées dans le cas d'un enterrement d'un défunt de la Covid-19. Il me fit également part de la protection religieuse reçue lors de la pandémie « *les marabouts ont priés pour nous* » (notes de terrain, 02/12/20, Touba). Néanmoins, les précautions sanitaires n'étaient pas faciles à faire respecter dans un contexte de doute généralisé auprès de la population quant à la véracité de la pandémie. Questionnant Sidi à ce sujet, il revient sur la gestion effectuée par la DMK durant la pandémie :

« Oui nous avons quand même pris des précautions concernant les victimes du coronavirus. L'État du Sénégal avait mis en place un dispositif spécial avec les Sapeurs-pompiers, la Croix Rouge et les Services d'Hygiène pour nous accompagner. Mais au début, les gens étaient réticents, beaucoup ne voulaient pas croire que la maladie existe vraiment. Au début de l'épidémie, bien que les gens avaient encore beaucoup de scepticisme, DMK a pris ses responsabilités et a formé ses membres à la prise en charge adéquate des victimes du coronavirus. Nous avons reçu également les équipements nécessaires pour cela, et de toute façon pour chaque enterrement, nous demandons un certain nombre de documents. Ainsi, on arrivait à identifier facilement les victimes du coronavirus et donc à prendre les précautions nécessaires. Il arrivait aussi que les services sanitaires nous signalent le décès d'une victime et nous donnent toutes les informations sur cette dernière, l'heure et lieu du décès etc. À chaque fois qu'on amène une dépouille, nous nous renseignons sur les causes

du décès. Avant, nous mettions la mention mort(e) du Covid-19 dans nos rapports mais finalement nous avons arrêté de le faire. En plus, les services sanitaires nous ont fait savoir qu'il n'était pas forcément bien de mentionner cela parce que cela relève du secret médical. Si nous faisons tout cela, c'est pour respecter les règles de fonctionnement de ce cimetière, afin de prendre en charge correctement chaque dépouille qu'on amène ici et tout en prenant des mesures strictes qui nous protègent. » (Sidi, 02/12/20, Touba. Traduit du wolof).

Comme l'a fait l'administration du cimetière de Yoff, la mention « Covid-19 » était renseignée également dans les registres du *Bakhiya*. Mais dans un contexte de secret médical et de stigmatisation des malades et des défunts de la Covid-19, la pratique fut abolie par l'administration. Tel qu'Onoma le montre (2021, p. 653), les autorités sanitaires sénégalaises ont contribué, au début de la pandémie, à renforcer la stigmatisation des malades de la Covid-19 venus de l'étranger, par le décompte desdits « cas importés » et une identification de leur âge, nationalité, pays et région de provenance. Ces cas étaient associés aux *Moodu-Moodu*⁹³ par la population sénégalaise et la presse, c'est-à-dire des commerçants, souvent wolofs et mourides en migration en Europe du Sud, revenant régulièrement à Touba. Face aux critiques reçues concernant le secret médical et l'effet stigmatisant des rapports produits, le Ministère de la Santé mit rapidement fin au renseignement public de l'origine de ces cas. En parallèle, les services sanitaires sénégalais procédèrent à la mise en place de certaines mesures spectaculaires de désinfection de l'espace public à Dakar, et on l'a vu dans le cas du *Bakhiya* de Yoff, également des tombes.

Tout comme la pandémie a remis en question les rapports diaspora / pays d'origine quant à l'intervention de l'État dans la gestion du rapatriement des corps, la crise sanitaire a également impliqué un renforcement de la présence de l'État sénégalais et de ses directives à Touba et au cimetière *Bakhiya*, Touba ayant été exposée médiatiquement comme *cluster* de transmission du virus de la Covid-19. Malgré l'autonomie revendiquée par la confrérie dans la gestion des affaires de la ville sainte, le Khalife a décidé de suivre les recommandations du pouvoir central et a autorisé une intervention de l'État en la matière. La pandémie de la Covid-19 a donc généré un moment de reformulation des liens entre les autorités morales religieuses et étatiques dans la gestion du cimetière de Touba et du retour des fidèles contaminés, morts ou vivants.

⁹³ L'équivalent du terme *Moodu-Moodu* au féminin est *Faatu-Faatu*.

4. Conclusions

Ce chapitre a illustré l'interaction des différentes logiques opérantes parmi le secteur marchand, les services publics et les autorités religieuses dans la gestion de l'arrivée des corps rapatriés au Sénégal et des grands cimetières de Yoff et Touba. Parmi ces différentes logiques, on peut situer la confrontation de principes de rentabilité, de compétences publiques, et d'autorité religieuse. Néanmoins, ces différents acteurs tendent à collaborer et à redéfinir les contours et enjeux de leur participation dans la gestion de l'arrivée des corps, en mobilisant des valeurs et obligations morales propres à l'éthique thanatique islamique. J'ai pu montrer la tension existant à la fois entre le rôle que prennent les acteurs mentionnés (sur la base de leurs obligations légales ou religieuses), les obligations morales attendues par ceux-ci, et finalement, la nature changeante de ces attentes en contexte de « crise » sanitaire.

La gestion de l'arrivée d'un corps rapatrié à l'aéroport de Diass révèle une tension entre différentes logiques. Premièrement, celle du secteur privé répond au traitement légal et logistique des corps et leur manipulation dans une optique de profit. Deuxièmement, la logique des familles, dans l'attente du corps de leur proche, s'inscrit à la fois dans la méfiance envers le secteur privé, qui tend à convertir le « corps-sujet » en « corps-objet » voire en « corps-marchandise ». Face à cette méfiance, la société 2AS est prise entre ces deux logiques opérantes et en tension. C'est pourquoi elle s'implique à donner volontairement un traitement « spécial » à la dépouille, offrant un engagement « social » auprès des familles, pour transformer le « corps-objet » en « corps-sujet ». Malgré cet effort, la société est parfois déçue du manque de reconnaissance des familles qui la ramènent à son rôle attendu en tant que service : le « *just do your job* ». Observer le cas de l'enterrement d'Assane à Thiès et la réception de sa dépouille à l'aéroport a constitué une expérience à la fois très émouvante et riche d'enseignements d'ordre éthique et analytique. Le *suivi* de l'organisation des funérailles m'a permis d'observer l'activation d'infrastructures de protections sociales multiples pour rendre possible le rapatriement d'Assane. Ces infrastructures (la « quête » et la demande de support consulaire) ont été activées tant depuis le pays d'origine que depuis celui de destination, L'arrivée du corps au Sénégal a permis symboliquement l'union des différentes séquences de gestion d'un rapatriement, « ici » et « là-bas », avec pour garants les accompagnateurs, faisant office de témoins, de trait d'union de l'espace transnational.

L'analyse de la gestion des RC par le cimetière *Bakhiya* de Yoff et le cimetière *Bakhiya* de Touba permet maintenant la comparaison de modes de gestion contrastés. Tout d'abord, si les deux cimetières constituent les plus grandes nécropoles des deux plus grandes villes du Sénégal, la croissance continue du nombre d'enterrements au *Bakhiya* de Touba témoigne du pouvoir d'attraction exercé par la ville sainte sur ses fidèles, vivants ou morts et du contrat spirituel signé par ceux-ci à travers le *Jébgalu*. L'expression « *xelu dem walla xelü dem* » symbolise ce pouvoir d'attraction mais implique une logistique de gestion et de contrôle, à la fois administrative et religieuse, de l'arrivée massive des corps. Ainsi, si la gestion des cimetières est dans le cas de Yoff une compétence de la ville, la légitimité de l'administration locale est dans le cas de Touba remise en question, malgré le support apporté par la mairie de la ville. Dans un souci d'autonomie, la confrérie mouride s'érige donc en pourvoyeuse de protection sociale durant la vie et à la mort de ses fidèles, souhaitant le moins d'intervention possible de l'État. À Yoff, bien que la gestion du *Bakhiya* incombe aux pouvoirs publics, le rôle attendu de ceux-ci par la population prime souvent sur leurs compétences légales afin de respecter l'éthique thanatique islamique. Ainsi, la mairie de Yoff met à disposition un corbillard pour faciliter le transport des corps, pratique néanmoins vue comme non pérenne par certains fonctionnaires qui préfèrent renvoyer les endeuillés vers le secteur privé. L'administration du cimetière *Bakhiya* de Touba, elle, s'est approprié des mécanismes publics d'état civil et des moyens informatiques pour fournir un suivi démographique des enterrements au *khalife*. À travers la gestion du cimetière, la confrérie mouride exerce un contrôle des demandes d'enterrements, enquêtant sur le défunt et s'érigeant ainsi en autorité thanatique. Finalement, si le débat sur l'ouverture des « caisses » et l'oscillation entre le respect de l'hygiène publique et la volonté de respect du rituel musulman est antérieur à la pandémie, le contexte de celle-ci a renforcé, dans les deux cas observés, la légitimité de la gestion sanitaire des cimetières par les pouvoirs publics, et donc, la réaffirmation de l'autorité de l'État.

CHAPITRE VI : UNE PST *POST MORTEM* : LE CAS DES PENSIONS DE SURVIE

Dans le chapitre précédent, j'ai pu illustrer la place que prend l'économie morale dans la gestion de l'arrivée des corps au Sénégal et identifier certaines infrastructures de protection sociale déployées par les pouvoirs publics et religieux dans le pays d'origine. On l'a vu jusqu'ici, la mort représente, en quelque sorte, la dernière étape pour l'octroi de la protection sociale transnationale. Si rapatrier le corps, l'enterrer selon la pratique musulmane et organiser les funérailles répond, en général, à l'obligation morale et collective d'assurer une bonne mort au défunt, la protection sociale ne s'arrête néanmoins pas une fois les funérailles accomplies. La gestion transnationale des pensions de survie⁹⁴ par les anciens États de résidence des défunts et l'accès à celles-ci par les familles dans le pays d'origine témoigne, en effet, de la continuité que prend la protection sociale bien après la mort.

Dans ce dernier chapitre, j'explorerai, à travers le prisme de la protection sociale transnationale *post mortem*, le futur des familles des défunts et la redéfinition de leur économie morale par le biais des pensions de survie. Mon argument est que la mort en migration a le potentiel de (re)configurer la protection sociale, la mobilité, l'économie et la trame des relations de la famille du défunt bien après sa mort. Je répondrai ainsi aux questions suivantes : comment se matérialise, via l'acte de survie, l'accès à la PST *post mortem* dans le pays d'origine ? Comment se mettent en place, depuis le pays d'origine, différentes infrastructures de gestion de la PST *post mortem* ? Comment oscillent-elles entre *welfare* et contrôle migratoire ?

Je démontrerai l'existence d'une PST *post mortem*, que je définis comme un ensemble de pratiques et de prestations de protection sociale agissant auprès des familles d'anciens travailleurs émigrés

⁹⁴ La terminologie généralement utilisée en français est celle de pension de survie ou de veuf.ve et orphelin.e.s. C'est celle que j'utiliserai au cours de ce chapitre. Son équivalent en espagnol est *pensión de supervivencia*. On parle alors de conjoint ou enfant « survivant » au défunt (en espagnol, *sobreviviente*). Dans le cas français, on utilise également le terme pension de réversion, tout comme en italien *pensione di reversibilità*. Le terme pension ou rente de.s. survivant.s. est également utilisé en italien (*pensione ai superstiti*), en français de Suisse (rente de survivant) ou en anglais (*survivor(s) pension*). Pour faciliter la compréhension et alléger la charge du terme « survivants », je me limiterai à l'utilisation du terme « pension de survie ».

étant décédés, la protection étant activée *a posteriori* des funérailles de ceux-ci. Les conditions de travail de l'émigré et sa cotisation, ou non, au système de pensions conditionnent ainsi l'accès à la PST de la famille du défunt, bien après sa mort. L'ouverture du droit à la PST se fait donc à travers la mort du migrant et par le biais des pensions de veuf.ve et d'orphelin.e.s. La PST *post mortem* configure ainsi, par la mort, l'accès des familles transnationales à des prestations redéfinissant l'économie morale *post mortem* de celles-ci. Cette dernière constitue, quant à elle, un ensemble de ressources économiques et sociales acquises *a posteriori* des funérailles du défunt. L'accès à ces ressources reconfigure l'économie morale des familles et représente une source d'opportunités économiques individuelles et collectives, mais aussi de conflits.

La PST *post mortem*, par sa complexité, son opérationnalisation et son contrôle, est supportée par des infrastructures de PST de type consulaire ou syndicale, agissant dans le pays d'origine du défunt, auprès des familles bénéficiaires. L'infrastructure de PST peut être *totale* lorsqu'elle facilite, accompagne et contrôle l'accès à la protection sociale au cours des différentes étapes de migration, mais aussi après la mort du migrant. La PST *post mortem* implique des pratiques administratives complexes, mais aussi une dimension performative : l'acte de survie.

Cette action d'apporter une preuve de vie de l'ayant droit du défunt constitue un procédé légal généralisé pour l'accès aux pensions et implique une dimension performative et incorporée : on prouve que l'on est en vie, par son propre corps. Il s'agit donc d'un acte biopolitique (Foucault, 1997), le corps étant quasiment le seul instrument légitime assurant la pérennité du droit. Y procéder depuis le pays d'origine, implique le fait de se présenter annuellement aux autorités consulaires de l'ancien pays d'émigration du défunt, ce qui entraîne des dynamiques de PST uniques : l'État-providence de destination de l'ancien travailleur immigré assure l'exportabilité du droit à la pension et son contrôle biopolitique, jusque dans le pays d'origine du travailleur, auprès de sa famille, invitée à se présenter annuellement pour prouver sa survie.

Afin de comprendre comment la gestion des pensions de survie implique l'État de résidence du défunt migrant, et l'État d'origine où réside généralement sa famille, je contextualiserai premièrement la place ou l'absence qu'y prennent les accords bilatéraux de sécurité sociale (à partir d'ici, ABSS). Les ABSS représentent, en effet, des instruments clés d'institutionnalisation de l'exportabilité des pensions de survie, mais se retrouvent parfois motivés par des fins de contrôle migratoire. J'avance ici que l'ABSS constitue un outil de négociation de la politique migratoire et

des relations diplomatiques dépassant le cadre de la PST. J'appliquerai cette hypothèse au cas espagnol et au cas italien, représentant deux cas d'études d'Europe du Sud où le contrôle migratoire représente une priorité politique. Le cas espagnol informe ainsi de la mise en place, au Sénégal, d'une politique de valorisation de l'émigration « légale » et de l'accès à la protection sociale par certains outils - tel que l'ABSS Espagne-Sénégal - en contexte de renforcement du contrôle de l'émigration « irrégulière ». Le cas italien s'inscrit, quant à lui, en contexte d'absence d'accord bilatéral, suite au refus des autorités sénégalaises de l'utilisation de l'ABSS comme outil de négociation du contrôle migratoire par l'Italie. J'examinerai ensuite en quoi l'absence d'ABSS représente, par conséquent, un incitant à l'organisation de la société civile, dans les cas italien et belge. Dans le cas italien, il s'agit ainsi d'une tradition syndicale, s'inscrivant en substitut de l'implication des États. Dans le cas belge, il s'agit plutôt de l'implication du réseau associatif migrant et de certains leaders comme facilitateurs d'accès à la PST.

Deuxièmement, j'appliquerai la notion d'infrastructure de PST à la présence physique des autorités consulaires espagnoles et de la société civile italienne à Dakar, facilitant et contrôlant l'accès des anciens émigrés et de leurs familles à la PST. J'avance que cette gestion révèle néanmoins une tension entre la compréhension qu'ont les États des modalités d'accès aux pensions de survie, et celle des familles transnationales, guidées par le droit islamique. Pour comprendre les tenants et aboutissants de ces pratiques empreintes d'embûches et de tensions, je comparerai deux cas divergents mais présentant des profils migratoires similaires : celui de l'État espagnol, qui assure, via son réseau consulaire, la gestion des pensions de survie au Sénégal, et celui de la société civile italienne qui prend le relai de l'État italien dans l'administration de ses pensions. Je mettrai en évidence la manière dont les familles de défunts accèdent aux pensions et quelles représentations ils s'en font, tout en se voyant contraints à redéfinir les contours de leur économie morale *post mortem* en contexte de polygamie. De cette façon, j'analyserai d'abord le déroulement et la symbolique caractérisant l'acte de (sur)vie à l'ambassade d'Espagne à Dakar par le biais d'histoires de vies de pensionnés et des proches survivants. Je révélerai que les familles de migrants accèdent souvent à la réversion de pensions d'incapacité de leur proche défunt, après l'accident, parfois mortel, du précaire migrant. J'avancerai que le bureau d'INCA-CGIL à Dakar constitue un espace total de protection sociale pour les familles des migrants, via le soutien au regroupement familial et l'accès aux pensions de vieillesse et de réversibilité. En tension, entre une tradition syndicale et un engagement en substitution des États, le *patronato* lutte pour renforcer son identité et sa

présence. Je situerai ainsi les enjeux du projet de construction d'un nouveau bureau, comme révélateur de ce conflit d'identité.

1. « *Les hommes passent, les institutions demandent* » : Accords Bilatéraux de Sécurité Sociale et pensions de survie

L'ABSS est un instrument international et légal de sécurité sociale et se définit, selon Holzmann, comme la « pièce centrale des accords actuels d'exportabilité entre pays » (2016, p. 8, notre traduction). L'auteur définit également le principe de portabilité comme « la capacité de préserver, maintenir et transférer les droits d'assurance sociale acquis ou en cours de versement, indépendamment de la nationalité et du pays de résidence » (2016, p. 4, notre traduction). Si les ABSS peuvent en principe couvrir différents types de prestations de sécurité sociale - sur base contributive (par exemple, le régime de pension ou les allocations de chômage) ou non contributive (par exemple, les soins de santé, le revenu minimum garanti et les prestations familiales) - ils portent principalement sur les prestations de base contributive, tel que le régime de pension de vieillesse et de survie. Un principe fondamental de l'ABSS est le principe de réciprocité entre les parties signataires, impliquant, selon les termes de l'accord, un traitement égal de la population de chaque État, par exemple envers des citoyens sénégalais résidant en France mais aussi envers des citoyens français résidant au Sénégal. Parmi les autres principes fondamentaux guidant un ABSS, on retrouve : le cumul des périodes de contribution entre les deux pays signataires, l'exportabilité des prestations reprises dans l'accord, la détermination de la loi en vigueur dans le pays où la prestation est reçue et la coopération administrative entre les parties.

Dans le cas du Sénégal, différents ABSS ont été signés : en 1965 avec le Mali (renégocié en 1996), en 1972 avec la Mauritanie (renégocié en 1987), en 1974 avec la France, puis en 1998 avec le Cap-Vert et en 2020 avec l'Espagne. L'accord entre le Sénégal et la France renvoie aux liens postcoloniaux⁹⁵ unissant les deux pays et fait l'objet des trois types de prestations : les

⁹⁵ Dioh (2020) caractérise la création des politiques de sécurité sociale au Sénégal, ainsi que celles de nombreux pays d'Afrique subsaharienne, en tant qu'héritage colonial français. Le régime de sécurité sociale sénégalais a d'ailleurs vu ses débuts en 1958, en période coloniale, par la création de l'Institut de Prévoyance Retraite d'Afrique Occidentale

accidents du travail et maladies professionnelles (incluant la rente de conjoints survivants), les prestations familiales⁹⁶, et l'assurance vieillesse et décès (les pensions de survie). Si certaines clauses comme la couverture santé n'ont pas fait l'objet d'accord, « *la convention franco-sénégalaise a été très généreuse* » remarque néanmoins Mansour (12/12/19, Dakar), fonctionnaire à la Caisse de Sécurité Sociale (CSS) et revenu récemment d'une rencontre dont le but était la négociation d'un nouvel ABSS avec le Brésil. Par la « générosité »⁹⁷ de la convention franco-sénégalaise, Mansour fait référence à la prise en compte de la division des pensions de survie entre les différentes veuves d'un mari polygame. À cet égard, Alpha, un fonctionnaire des institutions de sécurité sociale sénégalaise, m'explique depuis son bureau à Dakar qu'un ABSS implique un « *effort de concessions mutuelles* » entre États et des « *arrangements* » entre des « *réalités sociologiques* » qui divergent souvent sur le plan du mariage, ce qui est généralement le cas dans le cadre d'accords réalisés avec des pays régis par la loi ou la tradition islamique :

(IPRAO), regroupant alors les actuels territoires du Sénégal, du Bénin et du Burkina Faso, représentant tous des anciennes colonies françaises.

⁹⁶ Dans le cadre du projet « MiTSoPro » j'ai également mené un travail sur la gestion des prestations familiales françaises (dites CAF) par les pouvoirs publics sénégalais et l'accès dont en bénéficient les familles transnationales des allocataires. Ceux-ci, généralement des hommes résidant en France dont l'(les) épouse(s) et l'(les) enfant(s) réside(nt) au Sénégal, ont ainsi le droit de récupérer eux-mêmes le montant de l'allocation lors d'un retour au Sénégal (ce qui est souvent le cas lors de fêtes religieuses), ou de rendre l'allocation accessible à une épouse désignée. Au vu de la quantité importante de familles bénéficiaires dans les régions de Matam et Tambacounda (en particulier dans les villes de Bakel et Waoundé) et d'une volonté des pouvoirs locaux de leur octroyer un meilleur accès aux CAF, la CSS sénégalaise a mis en place, à sa propre initiative, des tournées de paiement (en espèces) des prestations jusque dans les villages reculés de ces régions, dépassant ainsi ses obligations prévues dans l'ABSS. Néanmoins, ces tournées ont été malmenées depuis la pandémie de la Covid-19 et ne semblent pas avoir repris. Malgré différentes tentatives (entre 2019 et 2022) menées par moi-même puis par une collègue sénégalaise, la réalisation d'observation participante des tournées n'a pas été possible durant l'enquête.

⁹⁷ J'ai pu néanmoins observer, durant mes recherches sur le terrain, concernant l'accès aux CAF dans la région de Matam, que certains allocataires et leur famille n'y ont pas accès, ou bien dans des termes d'échange qu'ils voient comme inégaux, le montant des allocations françaises étant, en effet, indexé au coût de la vie sénégalaise. À ce sujet, Smith remarque également que les émigrés « ont toujours demandé la renégociation de l'accord bilatéral entre la France et le Sénégal » (2020, p. 300, notre traduction).

« [...] c'est une question pertinente à la fois dans les négociations, lorsque nous posons le cas, il faut dire que lorsque on est aussi avec la Belgique, par exemple, on échange, on s'envoie des projets. Lorsque vous voyez dans le projet du Sénégal 'polygamie, machin', en général, les autres parties nous disent : '[chez] nous, la polygamie n'est pas reconnue par notre législation.' Nous le savons, mais [chez] nous, c'est reconnu dans notre législation, et quand vous dites qu'une convention, c'est un arrangement, ce sont des concessions réciproques. De la même manière dont vous pouvez accepter une réalité sociologique dans notre pays, qui ne vous engage pas, vous ne l'acceptez pas, mais vous constatez le fait que ce phénomène existe dans le pays qui en fait la demande. Et nous aussi, de notre côté, nous pouvons accepter vos pacs, concubinages, qui ne sont pas reconnus dans notre législation. Dans le code de famille sénégalais, il n'existe pas ce qu'on appelle le concubinage, ce qu'on appelle le mariage transsexuel, il n'existe pas le LGBT, il n'existe pas une disposition autre que nos mariages entre un homme et une femme. Et dans vos pays, vous avez d'autres réalités sociales, et dans le cadre d'une convention, par l'effort de concession mutuel, on devrait arriver à s'entendre sur ce qui est le plus objectif, pour moi, sur un accord de sécurité social, de garantir la sécurité sociale des travailleurs migrants, tout le reste, ce sont des arrangements. » (Alpha, 20/02/21, Dakar)

Durant les deux dernières décennies, le Sénégal a montré un intérêt renouvelé pour la négociation et la signature de nouveaux ABSS. Les négociations menées avec l'Italie, le Brésil, les États-Unis, le Maroc, la Tunisie et le Nigéria, ainsi que la signature en 2020 de l'accord avec l'Espagne, mettent en évidence la diversification des relations diplomatiques qu'entretient le Sénégal avec les principaux pays où réside sa population émigrée. De la sorte, un premier échange d'intérêts a été récemment initié entre le Sénégal et la Belgique. Une hypothèse qui expliquerait ce nouvel échange, dans un contexte où la population sénégalaise en Belgique est, on l'a vu dans le chapitre II, démographiquement réduite, est la réorientation de la diplomatie et de la coopération belge en Afrique subsaharienne⁹⁸. Je me focaliserai tout d'abord sur la construction de l'ABSS entre

⁹⁸ Principal partenaire en termes de coopération au développement, la République Démocratique du Congo fait l'objet d'un accord bilatéral avec la Belgique. L'ABSS s'inscrit donc dans une continuité d'échanges postcoloniaux entre les deux pays et vise, comme la plupart des autres accords signés avec des pays du Maghreb (Maroc, Tunisie, Algérie), à prendre en compte la part importante de population immigrée originaire de ces pays et vivant en Belgique. Les récentes visites diplomatiques, effectuées ces dernières années tantôt à Dakar par les autorités belges et tantôt à Bruxelles par les autorités sénégalaises, ainsi que le dégagement de fonds supplémentaires de coopération au développement et de partenariat économique, témoignent donc plutôt d'une volonté de diversification des relations diplomatiques en

l'Espagne et le Sénégal, et sur les tentatives avortées d'accord avec l'Italie, ces deux cas d'Europe du Sud montrant une gestion contrastée de la PST entre États et société civile, mais informant tous les deux de l'utilisation d'ABSS comme mécanismes de levier pour d'autres accords portant sur le contrôle migratoire.

1.1. Négocier le contrôle migratoire par le prisme des accords bilatéraux

Comme on l'a vu à travers cette première contextualisation, l'État sénégalais développe un intérêt particulier pour la négociation d'ABSS avec les principaux pays où résident les Sénégalais de l'extérieur. Néanmoins, et malgré le principe de réciprocité mentionné plus haut, les rapports de forces sous-jacents à la négociation, à la signature et à la mise en place des ABSS sont souvent inégaux, surtout entre pays d'origine et pays de résidence des migrants sénégalais. À cet égard, Smith remarque que :

« [...] même lorsqu'une convention bilatérale existe, la réciprocité ne fonctionne pas bien lorsque les politiques de protection sociale sont jugées insuffisantes dans l'État d'origine ou lorsque le pays de destination donne la priorité à la gestion de la migration de retour plutôt qu'à l'extension de nouveaux droits. » (2020b, p. 302 notre traduction)

L'Espagne et l'Italie se présentent, on l'a vu dans le chapitre II, comme pays récepteurs d'une population numériquement importante de migrants sénégalais. Cependant, dans la perspective du déploiement d'un ABSS, la population espagnole ou italienne résidant au Sénégal est bien plus faible que celle des migrants sénégalais en Espagne ou en Italie. On peut alors se demander quels motifs guident la signature d'ABSS et dans quel contexte ils sont formulés. Dans son analyse des ABSS tissés entre les États Membres de l'UE et des pays tiers, Spiegel (2010, p.76) identifie les principales motivations guidant la mise en place d'ABSS : l'incitation à la mobilité (légale) de travailleurs migrants, les raisons historiques (par exemple, les relations post coloniales), politiques (l'effet de prestige que peut représenter l'ABSS), la stratégie de rapprochement à l'UE, et la coopération au développement. Ces différentes raisons peuvent être regroupées selon

Afrique subsaharienne par les autorités belges que d'une prise en compte démographique de la population sénégalaise en Belgique.

Konstantinidou (2022) en différents ordres : sociodémographiques, économiques, politiques/institutionnels et géographiques/religieux/culturels.

L'auteur voit également une différence entre les motivations guidant le pays d'origine des migrants et celles guidant le pays de destination, ainsi que l'existence d'effets directs et indirects motivant la signature d'un ABSS. Parmi les effets indirects, Konstantinidou identifie la potentielle utilisation de l'accord comme source de *soft power* : l'accord peut alors être mobilisé en tant qu'instrument dans la négociation d'autres politiques publiques avec le pays signataire. Reprenant la typologie proposée par l'auteur, j'avance dans cette section que les ABSS signés entre l'Espagne et le Sénégal et la tentative d'accord entre l'Italie et le Sénégal révèlent différentes motivations de ces pays : sociodémographique (la prévision par l'Espagne de la croissance d'une population sénégalaise immigrée et vieillissante et la volonté des autorités à encourager la mise en place programmes de migration « légale » de travailleurs), économique (l'intérêt qu'a le Sénégal à contribuer à la PST de sa diaspora tout en attirant ses remises et investissement dans le pays d'origine), et politique (le prestige pour le Sénégal de signer un ABSS avec un pays européen). Parmi les raisons politiques, j'ajouterai l'intérêt, pour l'Italie et l'Espagne, d'utiliser l'accord comme instrument de *soft power*, afin de renforcer l'externalisation du contrôle migratoire au Sénégal. À cet égard, Andersson voit dans le développement de certains mécanismes de la politique extérieure espagnole au Sénégal (depuis la crise des *cayucos* de 2006), comme la coopération au développement, des instruments d'externalisation du contrôle migratoire (2014).

La *consejería* (en français, département) du Travail, des Migrations et de la Sécurité Sociale à Dakar, représentation consulaire du Ministère d'Inclusion, de la Sécurité Sociale et des Migrations (à partir d'ici, MISSM), a été créée en 2007 et couvre la juridiction du Sénégal, du Cap-Vert, de la Gambie et de la Guinée-Bissau. C'est la seule représentation de ce type en Afrique Subsaharienne (deux autres *consejerias* existent néanmoins en Afrique du Nord, au Maroc et en Tunisie). À la différence du reste du réseau consulaire espagnol, déployé principalement en Europe et en Amérique, depuis les années 1960 en contexte d'émigration espagnole, les *consejerias* présentes en Afrique sont bien plus récentes et atypiques. Face au basculement rapide du solde migratoire de l'Espagne dans les années 2000, elles visent en effet plus le développement de programmes d'émigration « légale » vers l'Espagne que l'attention portée aux citoyens espagnols résidant en Afrique.

Suite à l'arrivée en 2006 de plus de 30.000 migrants, principalement sénégalais, par voie « irrégulière » aux Îles Canaries, la création de la *consejería* à Dakar reflète ce changement de contexte démographique et la volonté, à la fois diplomatique et sécuritaire, de contrôler les frontières externes espagnoles et de favoriser l'émigration « régulière ». En collaboration avec l'agence de l'UE, de gardes-frontières et de gardes-côtes (FRONTEX), l'Espagne a ainsi participé depuis 2006 à l'opération HERA pour le contrôle de la route migratoire « atlantique » le long des côtes du Sénégal, du Cap-Vert, de la Mauritanie, du Sahara Occidental et des Îles Canaries. Par ailleurs, en contexte de besoin d'embauche élevé et en collaboration avec le milieu de l'entreprise en Espagne, des programmes d'émigration « régulière » d'environ 1500 travailleurs sénégalais ont été mis en place en 2006 dans des domaines comme la pêche et l'agriculture. En conséquence de la crise de 2008, ces programmes ont significativement diminué et l'assistance de la *consejería* s'est alors réorientée vers les espagnols résidant au Sénégal, et surtout vers les Sénégalais bénéficiaires des pensions espagnoles. Depuis 2017, la *consejería* a travaillé pour le développement de l'ABSS Espagne-Sénégal. Du côté espagnol, et selon José, fonctionnaire espagnol interviewé à Dakar (12/12/2019), on peut identifier, parmi les raisons qui ont motivé cet accord bilatéral, la volonté de planification au long terme de la croissance et du vieillissement de la population sénégalaise inscrite à la sécurité sociale. On peut identifier également le souhait qu'a la *consejería* de favoriser le retour volontaire de cette population vieillissante, dans un contexte où beaucoup de pensionnés ont peur de perdre leurs droits à la sécurité sociale s'ils rentrent au Sénégal. Dans cette perspective, le retour des connaissances et capacités acquises en Espagne vers le pays d'origine est aussi un motif qui a mené à la réalisation de l'ABSS.

Le premier tour des négociations de l'ABSS Espagne-Sénégal eut lieu en 2018 à Madrid. En collaboration avec le MISSM et la partie sénégalaise, un travail de coordination des systèmes de sécurité sociale des deux pays a été effectué. L'aspect le plus important a été de faciliter la totalisation des périodes de cotisation. La prestation la plus importante reprise dans l'accord est celle des pensions de vieillesse et de survie. Malgré le projet initial de déléguer, par le principe d'ABSS, la gestion de ces pensions par l'IPRES au Sénégal, l'Espagne a finalement décidé de maintenir la gestion opérée par la *consejería* de l'acte de survie des pensionnés. Cette décision s'explique selon José à des fins de contrôle et de garantie de l'impartialité du procédé, en contexte de faiblesse de l'appareil institutionnel (notes de terrain, Dakar, 2019). Si les principales prestations d'ordre contributives (pension de vieillesse et de survie) sont reprises par l'accord, celles

d'ordre non contributif (pensions d'invalidité, prestations familiales et de santé) n'ont pas été retenues⁹⁹.

L'ABSS fut finalement signé le 22 novembre 2020 (et entra en vigueur le premier mai 2022), en contexte de pleine recrudescence de traversées « irrégulières » des *cayucos* vers les Îles Canaries. Selon FRONTEX, l'année 2020 a ainsi compté 23 029 arrivées « irrégulières » sur la route Ouest Africaine, alors que 2718 arrivées ont été comptabilisées sur l'année 2019 (FRONTEX, 2023). Cette différence conséquente s'explique par le contexte de la pandémie de la Covid-19, qui, malgré les restrictions de mouvements alors en vigueur, a stimulé la migration « irrégulière » dans un contexte de précarisation croissante dans les pays du « Sud global ». La communication officielle ayant entouré la signature de l'ABSS fait ainsi part du souci de l'Espagne de « favoriser l'émigration par des voies sûres », de remplir les engagements pris aux Sommet de la Valette (2015) et durant le Pacte Mondial de Marrakech (2018) « pour les migrations sûres, ordonnées et régulières » – remplissant, tous les deux, les objectifs de gouvernance migratoire formulés par l'Organisation Internationale des Migrations (OIM) - pour « aider à la gestion des flux migratoires réguliers » (Moncloa, 2022). Les presses espagnole et sénégalaise ont relayé le message porté par la Ministre des Affaires Étrangères espagnole, Arancha González Laya, lors de sa visite à Dakar le 22/11/2020 : favoriser l'émigration « légale » et la protection des droits des travailleurs migrants une fois de retour au Sénégal, et appliquer la tolérance zéro à l'émigration « irrégulière » par le renforcement du retour forcé (l'expulsion) vers le Sénégal. On voit donc bien ici comment l'ABSS peut être mobilisé comme ressource dans la négociation de la politique extérieure des États de résidence, au-delà de la protection sociale et à des fins de contrôle migratoire.

Alpha, ayant participé aux négociations concernant l'ABSS avec l'Espagne, est reconnaissant du travail effectué et du résultat final de l'ABSS. Cependant, il remarque que « *la communication* (de

⁹⁹ Ces prestations n'ont pas fait l'objet d'accord pour les raisons suivantes : la pension d'invalidité n'existe pas au Sénégal ; la législation espagnole ne permet pas, à la différence de la France, l'exportabilité de la prestation familiale (par obligation de résidence en Espagne de la famille de l'allocataire) ; et la santé n'est pas en Espagne une compétence de sécurité sociale mais une prestation universelle, gratuite et par conséquent non monétaire, non exportable, et de compétence régionale.

l'ABSS) *a été mal faite au plan politique* », entraînant une confusion généralisée par la société civile entre la signature de l'ABSS et une convention contre la migration irrégulière « clandestine ». Comme les négociations portant sur l'accord sont antérieures à la recrudescence des arrivées irrégulières de 2020, Alpha ne voit pas de lien direct entre l'ABSS et la volonté de renforcement du contrôle migratoire des frontières externes de l'Espagne. Néanmoins, il remarque que :

« [...] *le contexte a accéléré la volonté de l'Espagne de concrétiser cet accord. C'est la même chose avec l'Italie. Et je ne comprends pas pourquoi les négociations avec l'Italie n'évoluent pas vite. Il y a d'autres facteurs pour expliquer que l'Italie n'aime pas trop que son argent sorte. Entre autres parce que... c'est vrai, ce n'est pas vrai, je ne sais pas, mais en tout cas, le phénomène de l'immigration clandestine est peut-être dense au niveau de l'Espagne. Tout le monde sait que c'est la porte d'entrée de l'Europe. On passe par le Sénégal, et [d'] autres [pays], pour y accéder. Peut-être que c'est, entre autres raisons, pour endiguer ce phénomène-là. Du côté espagnol, ils se sont dit : 'ça peut aider, ou ça peut être une brèche'. En tout cas, moi, je confirme en toute objectivité que l'objet de cette visite à laquelle j'ai participé au Ministère des Affaires étrangères, entre les deux ministres, était vraiment la signature d'une convention de sécurité sociale. C'est ça, c'est à quoi je peux attester. Maintenant, au plan politique, je ne suis pas ministre. Entre les ministres, entre les présidents, peut-être qu'il y a eu d'autres discussions. Dans tous les cas, même s'il y a d'autres intérêts, c'est normal. Une convention, ça suit normalement des intérêts, peut-être qu'il y a d'autres objectifs recherchés.* » (20/02/21, Dakar)

Parmi ces « intérêts », la gouvernance migratoire et l'externalisation du contrôle migratoire sont donc des motifs guidant des pays d'Europe du Sud, comme l'Espagne ou l'Italie, dans leurs relations diplomatiques avec des pays africains, comme le Sénégal, à l'origine d'une large population émigrée, souvent « irrégulière ». Alpha voit ainsi dans l'outil de convention bilatérale un moyen potentiel « *pour régler d'autres difficultés entre les deux pays qui dépassent spécifiquement la sécurité sociale* » (idem). La tentative de réalisation d'un ABSS entre le Sénégal et l'Italie, mentionnée par Alpha, est un exemple clé, et cette fois direct, de volonté de mobilisation de l'outil d'accord bilatéral pour « *régler d'autres difficultés* », de l'ordre du contrôle migratoire. À cet égard, Mansour raconte qu' « *avec l'Italie aussi on a un projet qui date de longtemps mais ils ont mis une clause de rapatriement des immigrés clandestins, nous avons refusé. Parce que ça n'a rien à voir avec la sécurité sociale. Et l'Italie... on est en train de déchauffer [calmer] tout*

cela... » (12/12/19, Dakar). De son point de vue syndical, Momar revient sur le déroulement en 2002 des négociations entre l'Italie et le Sénégal :

« Le président Abdoulaye Wade était sur le point de signer cet accord, mais l'Italie avait rajouté une clause pour le refoulement et le rapatriement et Abdoulaye Wade avait dit à l'époque que : 'c'était un autre débat. De quoi on parle ? De droits du travailleur, et vu que votre constitution reconnaît les droits des travailleurs, on parle de ça, puis on parle d'autre chose, parce que les migrants que vous voulez refouler, n'ont pas un statut régulier, ce sont des Sénégalais qui sont venus ici'. L'État italien a refusé d'enlever cette clause, et le Sénégal n'a pas signé et depuis lors, le Sénégal court derrière l'Italie. » (Dakar, 11/01/21)

Malgré les intérêts d'ordre social, économique et politique que le Sénégal pouvait voir dans la tentative d'ABSS Italie-Sénégal, l'État africain a décidé de ne pas se plier aux exigences de l'Italie, malgré les rapports de force inégaux en jeu entre les deux pays au niveau géopolitique. L'État sénégalais, dirigé alors par Wade, « le patriarche », préoccupé, on l'a vu dans le chapitre III, par l'image donnée par le pays envers sa diaspora, n'a pas trouvé de raison d'être dans la proposition faite par l'Italie, délégitimant ainsi la posture de celle-ci. Selon Alpha, les propositions faites par l'Italie étaient « *contre-nature* » et les prestations, proposées uniquement en termes de pension de vieillesse, étaient trop réductrices et ne méritaient pas non plus la signature d'un ABSS. Au vu de la structure d'opportunités politiques opérantes depuis la signature de l'ABSS Sénégal-Espagne, le Sénégal est aujourd'hui dans l'attente d'un nouvel accord avec l'Italie. Alpha observe ainsi, tout comme Mansour, que « [...] *c'est le moment de relancer* [les négociations] *Parce que si on le fait avec l'Espagne, voisin, pour moi il n'y a pas de raison que ça ne marche pas* » (20/02/21, Dakar). Voulant sauvegarder sa légitimité institutionnelle et les droits de sa population à l'étranger, l'État du Sénégal maintient donc son souci d'assurer ce qu'Alpha qualifie de « plus important » dans les échanges entre institutions : la sécurité sociale des travailleurs migrants. Dans une stratégie de renforcement de sa politique d'attention aux SE et de diversification de ses relations consulaires, le Sénégal est donc intéressé à signer de nouveaux ABSS, tout en tenant à garder une certaine éthique dans un contexte où, selon Alpha, « *les hommes passent, les institutions demandent* ». Les institutions de pays émetteurs et récepteurs de migrants s'adaptent donc de manière transnationale aux migrations des « hommes » et « demandent » à ajuster tant leur politique extérieure qu'intérieure. Cet ajustement s'inscrit parfois dans l'ordre de la conditionnalité de la politique

extérieure d'échange entre les États négociant un ABSS. Cette conditionnalité s'exprime de façon directe dans le cas italien et dans le cas espagnol, de façon indirecte. L'ABSS peut par conséquent faire office de *soft power* dans les négociations de politiques ayant trait au contrôle migratoire. Avec du recul, Alpha ouvre des pistes de nouvelles négociations pour le futur : « *j'ai eu la chance d'être sur la convention avec l'Espagne et celui qui viendra après, vivra d'autres expériences. Par exemple avec la Belgique.* » (20/02/21, Dakar).

Dans l'attente, et en contexte d'absence de cadre institutionnel comme l'ABSS, assurer la PST représente des défis supplémentaires pour les migrants et leurs familles transnationales. Parmi ces difficultés, subsiste, on l'a vu plus haut, la crainte de perdre des droits acquis dans le pays de résidence, par un retour au pays d'origine. Pour faire face à ces difficultés, la société civile semble, surtout dans le cas italien, et dans une moindre mesure dans le cas belge, prendre le relai en matière de gestion des prestations, comme la pension de vieillesse et de survie.

1.2. L'absence d'ABSS comme incitant à l'organisation civile

Malgré le souhait énoncé par les autorités sénégalaises de tisser un nouvel ABSS avec la Belgique, cet accord n'existe pas encore. Dans ce contexte, l'accès aux pensions de vieillesse et leur réversibilité aux survivants dépend souvent du degré de prévision qu'ont les migrants de leur PST et celle de leur famille. La population sénégalaise retraitée en Belgique est, à la différence de la population congolaise, bien plus réduite (voir Kouao, 2020), et ne représente pas une réalité démographique incitant, comme dans le cas de l'Espagne ou de l'Italie, l'implication consulaire ou syndicale dans la gestion des pensions. Les bénéficiaires de pension de vieillesse en Belgique rencontrés au cours de la recherche sont rares, ceci dû au caractère jeune de la population en Belgique et à la tendance au retour au Sénégal des pensionnés.

C'est le cas de Souleymane, actif auprès d'ASHUT, l'association de RC décrite dans le chapitre III. Souleymane voyage régulièrement entre Anvers et le Fouta, où je rencontrai également un ancien travailleur bénéficiant d'une pension belge. Souleymane a travaillé 39 ans en Belgique, il touche la pension de vieillesse complète. Pour des citoyens non européens dont les pays n'ont pas tissé d'ABSS avec la Belgique, les pensions belges de vieillesse sur base contributive ne sont pas exportables hors de l'UE (Melin, 2020, 56). Cependant, garder un compte et une résidence en Belgique sont des stratégies que certains retraités utilisent pour conserver leur droit à la pension

belge, tout en circulant au Sénégal. L'accès aux pensions de base non contributive - la Garantie de Revenu aux Personnes Âgées- est cependant plus strict (les citoyens non-européens n'y ont en général pas droit, sauf dans certains cas, après dix ans de résidence en Belgique, ou en cas de naturalisation, ce qui est le cas de nombreux Sénégalais âgés en Belgique) et limite le séjour hors UE à 30 jours maximum. Ce sont les retraites dites « *sociales* » que, selon Souleymane, de nombreux bénéficiaires ayant passé plus de 30 jours au Sénégal doivent rembourser à leur retour en Belgique, à leur mauvaise surprise. Melin remarque ainsi que le Service Fédéral des Pensions vérifie parfois la résidence effective en Belgique du pensionné par l'envoi d'une lettre à renvoyer par le bénéficiaire endéans les 21 jours (2020, 66).

Face à ces difficultés, Souleymane insiste sur l'importance de mobiliser la diaspora sénégalaise en Belgique pour qu'un ABSS soit signé et facilite tant l'exportabilité des pensions au Sénégal, que l'accès aux pensions « *sociales* ». Il explique ainsi que, durant les réunions avec les ressortissants du Fouta en Belgique, ceux-ci « *cherchent leurs avantages* » au Sénégal, mais « *oublent qu'ils vivent en Belgique* » (Souleymane, 13/07/21, en ligne depuis le Fouta), témoignant du « *regard tourné vers l'autre côté* » dont faisait part Aliou dans le chapitre III. Ce qui, à la différence des ressortissants marocains en Belgique bénéficiant d'un ABSS existant entre le Maroc et la Belgique, crée de nombreux problèmes auxquels Souleymane est régulièrement confronté par son implication associative. Il se présente ainsi comme l'« interlocuteur » pour faciliter l'accès depuis le Sénégal aux pensions de survie de veuves d'anciens migrants décédés.

Il s'est occupé personnellement de trois cas, recevant les documents nécessaires (livret de famille, extrait de naissance, certificat de vie et de résidence) ainsi qu'une lettre de demande de retraite et réorientant les veuves vers l'institution belge opérante, à savoir le Service Fédéral des Pensions, sans devoir passer par les autorités consulaires belges. Selon Souleymane, l'accès des veuves aux pensions de réversibilité ne pose en général pas de problème lorsque les conditions sont remplies. Ces pensions constituent alors un apport significatif à l'économie familiale. Il observe que l'accès aux pensions belges représente entre 1200 et 1600 euros maximum, dans le cas d'une veuve d'un ancien mineur de charbon ayant bénéficié d'un régime de retraite différentiel¹⁰⁰. Dans le cas de mariages polygames, une seule épouse est reconnue par les autorités belges comme bénéficiaire de la pension de survie, c'est le cas de la belle-sœur de Souleymane, deuxième épouse

¹⁰⁰ On verra, à ce sujet et au cours de ce chapitre, que les anciens travailleurs ayant exercé un métier vu comme dangereux par les autorités des pays de résidence bénéficient de régimes de pensions différentiels.

de son frère défunt. Celle-ci partageait la somme avec sa coépouse, jusqu'à son décès. « *Si tu as quatre épouses, c'est beaucoup plus compliqué !* », s'exclame Souleymane, faisant part des conflits familiaux entourant régulièrement l'accès aux pensions de survie¹⁰¹. Par la sensibilisation et la médiation apportées à la gestion des demandes de pensions qu'il appuie volontairement, Souleymane se positionne comme acteur de la société civile s'engageant pour la PST *post mortem* des ressortissants du Fouta en Belgique et leurs familles au Sénégal, bien au-delà de la gestion du RC qui l'incombe via ASHUT.

Également en contexte d'absence d'ABSS, le cas italien présente, via la figure syndicale d'INCA-CGIL, un autre type d'engagement de la société civile pour l'accès à la PST des anciens migrants sénégalais en Italie et de leurs familles. L'INCA (Institut National Confédéral d'Assistance) est une branche syndicale de la CGIL (Confédération Générale Italienne du Travail). Il s'agit d'un *patronato*, une institution unique en son genre « dont la fonction est d'assister et de défendre gratuitement les personnes dans le domaine de la sécurité sociale » (INCA, 2023, notre traduction), visant historiquement à défendre les droits des travailleurs émigrés italiens dans le monde. Au vu de l'histoire particulière de la diaspora italienne, mais aussi du syndicalisme italien, la figure du *patronato* (dont la CGIL est l'une des principales) s'est construite depuis la période de post-guerre 1940-1945, en tant qu'« *institution centrale dans le champ de la protection sociale et des politiques migratoires, dans le pays d'origine et à l'étranger* » (Caldarini, 2020, p. 272, notre traduction). Les *patronati* représentent en effet un type unique d'infrastructure de PST. Il s'agit d'institutions à but non lucratif reliées à des syndicats, auxquels l'affiliation n'est pas requise pour bénéficier de leurs services. Financés partiellement par la sécurité sociale italienne et octroyant dans certains pays des services généralement assurés par le réseau consulaire, les *patronati* constituent donc une institution centrale mais atypique en son genre : ils « estompent la distinction entre le public et le privé » et ont été reconnus officiellement déjà en 1947 comme « organes privés d'intérêt public » (Caldarini, 2020, p. 283, notre traduction). Les *patronati* opèrent ainsi sous une

¹⁰¹ La prochaine section abordera ainsi la tension opérante entre la gestion traditionnelle des familles de défunts, guidée généralement par le droit musulman et la gestion administrative des pensions, dictée par le cadre juridique espagnol ou italien.

« double autorité » : celle du Ministère Italien du Travail et des Politiques Sociales et celle du syndicat auquel ils appartiennent (dans le cas d'INCA, la CGIL). On verra dans la section suivante comment cette « double autorité » et la figure si particulière du *patronato* s'expriment dans le contexte sénégalais, entre idéologie syndicale et travail « para » consulaire pour la gestion des pensions de survie.

Présents, en Italie et de par le monde, les *patronati* ont développé un très vaste réseau de bureaux dans les principaux pays récepteurs d'émigration italienne (principalement en Europe et sur le continent américain), mais aussi, et plus récemment, dans les principaux pays d'origine des travailleurs immigrés en Italie. C'est le cas des bureaux situés en Afrique (au Sénégal, au Maroc et en Tunisie) créés au cours des années 2000. Dans ces bureaux, les *patronati* sensibilisent et facilitent l'accès à différents types de prestations sociale, non seulement pour la diaspora italienne, mais aussi pour des ressortissants de pays tiers ayant un lien avec la sécurité sociale italienne. Les pensions de vieillesse, de survie, et d'incapacité représentent les prestations les plus octroyées par les *patronati*. Caldarini (idem) remarque cependant qu'à leur origine (dans les années 1940) les *patronati* se chargeaient principalement d'aider les travailleurs en activité (accident de travail, maladie professionnelle, chômage, etc.). Au vu de ces développements, un premier glissement historique s'est donc opéré depuis l'origine des *patronati* comme pourvoyeurs de protection sociale à une main d'œuvre italienne émigrée et jeune, vers un service destiné principalement à une population retraitée et âgée. Je suggère également qu'un deuxième glissement s'est ensuite opéré par la récente extension géographique de la présence des *patronati*, dans les pays d'origine des travailleurs immigrés en Italie. Leur création récente vise en effet plus à soutenir les droits des anciens travailleurs ayant migré en Italie et de leurs familles, que ceux des émigrés italiens en Afrique. Momar explique ainsi, dans le contexte de la présence d'INCA au Sénégal et de l'absence d'ABSS avec l'Italie, comment le *patronato* a décidé d'étendre son public bénéficiaire au travailleur immigré sénégalais et à sa famille :

« [INCA] est le syndicat majeur en Italie, qui a suivi les migrants italiens dans les pays d'accueil. Pour les éveiller, les instruire sur leurs droits, sur la réglementation du travail des pays d'accueil de ces migrants italiens, et en même temps, en poussant le gouvernement italien à stipuler des accords. Donc 1948-2000, l'Italie décide que la CGIL se rende compte que l'Italie est devenue une terre d'immigrés. Et s'ils veulent être objectifs et toujours dans leur dynamique de protéger les droits des travailleurs, ils ont du pain sur la planche, parce qu'il y a beaucoup de travailleurs ici,

étrangers, dont les pays d'origine n'ont stipulé aucun accord. Et c'est ainsi qu'ils ont décidé d'ouvrir trois bureaux en Afrique, un au Maroc, un en Tunisie et un à Dakar, en 2000, qui couvre toute la sous-région. [...] vu l'absence d'accord [bilatéral de sécurité sociale], et qu'INCA, traditionnellement a assisté les migrants italiens en Europe, il est juste que quand ils [INCA] demandent la tutelle des droits que nourrissent les migrants, l'État ne peut pas dire 'Non, on ne le fait pas parce qu'il n'y a pas d'accord', ce n'est pas juste. Donc la CGIL qui est un grand syndicat, a insisté pour financer ça. Donc l'État ne pouvait pas dire 'non, parce qu'il n'y a pas d'accord', parce que même s'il n'y en a pas, les migrants nourrissent des droits. Qu'est-ce qu'on doit faire d'eux ? Il n'y a pas la réversibilité, on mange leur argent, ça n'aurait pas été logique. Et c'est pour cela qu'INCA a eu cette délégation de pouvoir assister les migrants, pour qu'ils aient leurs droits en Italie. » (Momar, Dakar, 11/01/21)

Au vu de l'ampleur de l'émigration italienne et de la tradition syndicale du *patronato*, INCA-CGIL s'est constitué depuis 1948 comme acteur incontournable de la PST du travailleur émigré italien. Dans sa vision universelle du travailleur comme dépositaire de droits, quel que soit sa nationalité ou son origine, et suite au basculement démographique des années 2000 en Italie, le *patronato* a décidé de prendre sous sa « tutelle » non seulement le travailleur émigré italien, mais aussi le travailleur immigré en Italie, dans ce cas, sénégalais, en contexte d'absence d'ABSS pour éviter que leur droit, leur argent soit « mangé »¹⁰², c'est-à-dire gaspillé à leur insu. Par le passé, INCA-CGIL s'est déjà érigé comme incitant à la création d'ABSS avec les pays récepteurs d'émigrés italiens. Aujourd'hui, INCA-CGIL, par son pouvoir de tutelle des travailleurs migrants, se substitue à l'État italien, assurant certaines de ses obligations consulaires, mais aussi à l'État sénégalais :

« [...] qui devrait suivre ses migrants et aller vers les pays d'accueil et chercher à stipuler des accords bilatéraux en matière de prévention sociale [...] si les accords étaient en vigueur, ce serait l'INS, qui est l'institut italien, qui aurait collaboré directement avec l'IPRES ici, ce serait État-État, comme c'est pour le moment avec la France et le Sénégal, il y a des accords qui ont été stipulés,

¹⁰² En wolof, dépenser de l'argent se dit généralement « *lekk xalis bi* », ce qui se traduit littéralement par « manger l'argent ». Cette expression est couramment utilisée au Sénégal et en migration pour faire référence à l'envoi de remises et à la gestion des dépenses familiales, désignant, par l'usage de la blague, le fait que leur(s) épouse(s) « mange(nt) » tout l'argent qu'ils envoient au ménage transnational.

des accords traditionnels qui datent. Et quand un Sénégalais a sa pension en France, sa retraite, il ne s'adresse à aucune stature privée ou syndicat mais directement aux autorités » (idem).

Malgré les tentatives évoquées plus haut, l'absence d'ABSS entre l'Italie et le Sénégal pousse non seulement la société civile à assurer, par défaut, un rôle qui incomberait en principe « État à État » mais limite aussi l'accès à la PST pour les travailleurs et leurs familles, les incitant à préférer l'économie informelle plutôt qu'un travail déclaré et soumis à l'imposition. Carla, travaillant pour l'INCA, remarque ainsi que « *l'absence de l'accord bilatéral, c'est une invitation au travail en noir* ». Il faut en effet 20 ans de contributions pour bénéficier d'une pension italienne et beaucoup de demandeurs des services du *patronato* se retrouvent exclus de l'éligibilité à une pension « *même s'ils ont cotisé beaucoup* » (Carla, 15/12/20, Dakar). Selon elle, les ABSS permettront ainsi l'accès à « *quelque chose* » pour les personnes ayant cotisé moins de 20 ans et l'exportation de la « *pension sociale* » (idem), défi auquel font aussi face les bénéficiaires de pensions belges, tel que décrit plus haut.

Confrontés à la migration de leurs travailleurs, « *les hommes passent* » comme dit Mansour, et « *les institutions demandent* » à tisser des ABSS afin de redéfinir les contours de leurs régimes de PST et favoriser l'immigration « légale » de travail tout en luttant contre l'immigration « illégale ». On l'a vu plus haut, cette demande est bien souvent conditionnelle et gage de *soft power* lorsque ce sont les États européens qui incitent des pays africains à la signature d'ABSS. Cependant, la demande vient aussi souvent de la part de la société civile, tel que développé dans cette section via les cas belge et italien. Le cas belge met en évidence la place de leaders associatifs dans la sensibilisation et la gestion des pensions de survie. Bien que représentant différents types d'engagements pour la PST *post mortem*, les cas espagnol et italien feront maintenant l'objet d'une attention plus détaillée. Ceci au vu des deux espaces administratifs clés qu'ils représentent sur le territoire sénégalais à Dakar et des moyens mis en place pour recevoir les familles de défunts y faisant acte de survie.

2. Accéder aux pensions de survie au Sénégal

2.1. Faire acte de (sur)vie face aux autorités espagnoles à Dakar

Dans un souci de protection sociale transnationale de l'ancien travailleur sénégalais émigré en Espagne et de sa famille, mais aussi d'incitation au retour dans le pays d'origine, l'ambassade d'Espagne à Dakar procède, chaque début d'année, à l'émission de certificats de vie - la *fe de vida y estado* (littéralement la « foi de vie et d'état ») - auprès des bénéficiaires de pensions de retraite, d'invalidité et de survie. Il s'agit de 50 prestations de retraite, 300 prestations de survie et 400 prestations d'incapacité de travail (suite à des accidents) qui sont exportées au Sénégal. En Espagne, il s'agit d'environ 500 pensions de retraite et de 200 prestations de survie payées à des ressortissants sénégalais. L'accès aux pensions de survie et d'incapacité de travail par les familles d'anciens émigrés se fait donc principalement depuis le pays d'origine. Au total, il s'agit de transferts de l'ordre de plusieurs millions d'euros par ans. Ces chiffres, évoqués par José, un fonctionnaire de l'ambassade, en 2019, font l'objet d'une croissance annuelle de 10%, ce qui est source de préoccupations pour celui-ci, en ce qui concerne la gestion future des prestations. Au vu du volume des 64 000 ressortissants sénégalais titulaires d'un permis de séjour en Espagne (8000 ayant acquis la nationalité), parmi lesquels 30 000 contribuant à la sécurité sociale, José précise que les migrants sénégalais en Espagne ont eux-mêmes *produit* les droits de sécurité sociale (entretien, 13/12/19, Dakar). L'accès à la PST *post mortem* représente donc un droit activé, de son vivant, par le travail de l'émigré et ses contributions à la sécurité sociale espagnole.

Selon le Ministère des Affaires Étrangères Espagnol (MAEE), faire « foi de (sur)vie » implique le fait de se présenter personnellement (ou par procuration, par exemple en cas d'impossibilité médicale attestée) auprès des autorités consulaires. Cet acte est défini par les autorités espagnoles de la sorte : « La présence de la personne prouve qu'elle est en vie. La preuve de vie est requise pour la perception d'une pension versée par la sécurité sociale espagnole » (Gobierno de España, 2023, notre traduction). Il faut donc que le bénéficiaire de la pension *prouve* qu'il est en vie, au risque de ne plus être éligible à la pension.

Entre janvier et février 2021, j'ai pu suivre 24 rendez-vous de bénéficiaires de pensions venus faire acte de (sur)vie auprès de l'ambassade d'Espagne à Dakar. Parmi eux, quatre retraités bénéficiant, de leur vivant, de leur pension, et 26 survivants (cinq veuves, treize orphelins et huit orphelines)

bénéficiant par réversion de la pension *post mortem* de leur proche défunt. Je commencerai par examiner la place que prennent les pensions de vieillesse afin d'analyser ensuite comment s'ouvre un droit pour les familles survivantes après la mort du pensionné.

2.1.1. « *Comme ça ils savent que Ablaye est vivant... tous les jours !* » : *La gestion des pensions de vieillesse*

Les anciens émigrés sénégalais, bénéficiaires de pensions de retraite au Sénégal, sont des ex travailleurs ayant généralement bénéficié en Espagne et au cours des années 1980-1990, de contrats de travail dans les secteurs de la pêche ou de l'agriculture. Parmi eux, Kantara, rencontré dans la salle d'attente de l'ambassade d'Espagne à Dakar, alors qu'il attendait son tour pour faire acte de vie. Vêtu d'un « boubou » blanc, il m'adresse la parole avec aisance en espagnol, utilisant des expressions propres au parlé informel et blagueur castillan. Je vais reprendre ici mes notes de terrain afin de retracer la rencontre et la biographie du pensionné.

Kantara a 60 ans. Il est arrivé dans les années 1980 à La Palmas (Îles Canaries) comme pêcheur et a travaillé par la suite au port de Cadiz (Andalousie), mais aussi au port de Lorient, en France. Il a commencé à travailler au chargement des bateaux, portant des sacs pesant jusqu'à 30 kilos. En France, il pêchait notamment l'espadon, le bar, le thon, le *bonito* (thon blanc) et les anchois. Par saison de pêche, qui variait d'une semaine à neuf mois, Kantara pouvait gagner de 15 000 à 20 000 euros, et avait ensuite droit à 40 jours de repos. « *Les Sénégalais sont professionnels de la pêche* », remarque-t-il. Il raconte qu'il gagnait jusqu'à 5 000 euros par semaine en France, puis les salaires ont subitement chuté à 600-700 euros.

Kantara a la carte d'identité espagnole et est résident à Lorient, en France. Parlant de sa pension, il dit qu'« *avec 1 000 euros au Sénégal, tu es comme le roi d'Espagne !* », mais qu'en Espagne les frais de logement sont très chers. Au Sénégal, il prend en charge sa famille à Joal-Fadiout : deux femmes et quatre enfants. Il a pu agrandir sa maison et faire construire des chambres qu'il met en location. Il m'explique qu'il n'a pas fait venir sa femme en Europe : « *si ta femme vient, elle dépense ton argent, là-bas elle achète beaucoup* ». On parle des arrivées en *cayucos*, les premières datent de 2003, et depuis, « *tous viennent* »... Kantara voulait pouvoir bénéficier de la portabilité de sa pension espagnole et de sa pension française, afin de toucher une seule et même pension, mais on lui a dit que ce n'était pas possible.

Il reçoit sa pension française à la poste sénégalaise, en présentant un coupon électronique qu'il me montrera. Avant, il devait attendre de recevoir un courrier de France. Le montant qu'il reçoit est de 191 000 CFA (environ 290 euros). « *Il faut faire 20 ans pour avoir une bonne pension* » précise-t-il. Il a passé huit ans en France, de 2010 à 2018, année où il est revenu au Sénégal. Kantara est né dans un petit village du Sine-Saloum. Une de ses filles vit en Allemagne avec un homme qui travaille dans une fabrique automobile. Lui, est parti de Joal-Fadiout le matin à cinq heures pour arriver à temps au rendez-vous à l'ambassade. Concernant la documentation, la difficulté est pour lui de trouver un rendez-vous pour obtenir le passeport de son fils afin qu'il puisse partir en Espagne travailler dans l'entreprise de son ex employeur, en voyageant sans prendre les *cayucos*. Kantara insiste : « *je suis espagnol, je connais mes droits pour que mes enfants ne meurent pas en mer avec les requins.* »

Notes de terrain 28/01/21, Dakar

La pêche est une des activités économiques principales du Sénégal, dont le monopole est accaparé aujourd'hui par des grandes entreprises européennes et asiatiques. Cette activité représente néanmoins un métier traditionnel et artisanal au Sénégal, particulièrement auprès de l'ethnie lébou. Kantara qualifie ainsi les Sénégalais de « *professionnels de la pêche* » valorisés et recrutés durant les années 1980 par des entreprises espagnoles, depuis les ports sénégalais ou celui de Las Palmas, aux Canaries. Les saisons de pêche mentionnées par Kantara, souvent longues et harassantes, ciblaient alors un précaire migrant prêt à endurer les conditions de travail éprouvantes propres à ce métier. Dallah, un autre pensionné qualifie ainsi son ancien métier de pêcheur : « *en mer, on ne dort ni de jour ni de nuit, c'est dur !* » (08/02/21, Dakar). Dallah a 65 ans et touche sa retraite depuis peu, s'exclamant en riant : « *tu vas travailler jusqu'à ce que tu t'effondres !* » (idem).

Les conditions de travail harassantes exercées par le précaire migrant en Espagne le rendent bien souvent sujet à des accidents de travail, parfois mortels – la *très* mauvaise mort – ou bien à une mort lente, lorsque le travailleur « s'effondre » comme l'avertit Dallah. Le volume des pensions d'incapacité de travail et de pensions de survie administré par l'ambassade d'Espagne (indiqué plus haut) témoigne ainsi de la manière dont l'accès à la pension du travailleur migrant précaire se réalise plus après l'accident ou la mort de celui-ci qu'après l'accomplissement d'une carrière et en guise de repos de fin de vie. José explique à son tour que, selon les causes de décès du travailleur (maladie, maladie liée au travail, accident, accident lié au travail) et leur date (durant

la période de contribution du travailleur, ou par après), les régimes de pensions et leurs critères varient. Dans le cas d'un accident de travail, il n'est pas nécessaire d'avoir cumulé un nombre d'années au préalable, la pension d'incapacité de travail est donc, par conséquent, le type de prestation pour lequel les bénéficiaires sont en général les plus éligibles (notes de terrains, 27/01/21, Dakar). Le type de mort du précaire migrant sénégalais influence donc le type de prestation à laquelle ses héritiers ont droit, dans le pays d'origine. La dangerosité du contexte de travail de l'émigré - « corps-machine » (Chaïb, 2000) - l'expose, on l'a vu dans le chapitre IV, à l'accident et à la *très* mauvaise mort, tout en définissant l'accès à un régime ou un autre de protection sociale *post mortem* pour ses proches. Les Régimes Spéciaux des Travailleurs de la Mer et des Travailleurs des Mines de Charbon présentent des conditions de travail jugées dangereuses par les autorités espagnoles et bénéficient par conséquent d'un régime de pension anticipé et plus élevé que celui d'autres professions. Dans le cas des travailleurs de la mer, leur régime de pension fait l'objet d'une institution propre, l'Institut Social de la Marine (ISM), alors que, en général, la plupart des pensions dépendent de la représentation régionale de l'Institut National de Sécurité Sociale (INSS) auprès des Communautés Autonomes espagnoles.

Kantara voit dans sa pension espagnole une aubaine face au pouvoir d'achat au Sénégal, qui lui permet de maintenir pour sa famille polygame et ses quatre enfants, un niveau de vie « *comme le roi d'Espagne* ». Il s'approprie là une expression utilisée communément dans le Royaume. Ablaye, un autre retraité, également ancien pêcheur, utilisera à ma surprise la même expression, mais avec un avis contraire à celui de Kantara : « *ce n'est pas la vie d'un roi, mais voilà, tu manges bien* ». Lui demandant combien de femmes et d'enfants il a, il s'exclame : « *je n'ai pas assez pour tant de femmes !* », pointant ainsi le fait qu'il doit déjà subvenir aux besoins de cinq enfants et de son neveu : « *une personne qui touche sa pension doit se charger de soutenir cinq ou six personnes : si aujourd'hui je touche ma pension, demain je n'ai plus rien* » (Ablaye, 28/01/21, Dakar). Accéder à une pension, c'est donc bien souvent assurer les dépenses et la protection sociale de toute une famille, le travail de l'immigré contribuant à la subsistance de l'unité familiale bien après son travail, et souvent également après sa mort.

Ablaye, retraité naturalisé espagnol, circule entre Las Palmas et Rufisque, en périphérie dakaroise, profitant des avantages que lui offrent les soins de santé gratuits en Espagne : « *ici pour aller voir un médecin, tu dois payer beaucoup d'argent... je me paie un vol, je vais voir un médecin, et c'est bon* » (idem). Sa santé est donc aujourd'hui vectrice de mobilités alors qu'avant, il avait

peur de perdre ses droits s'il quittait le pays. Selon José, beaucoup de retraités sénégalais préfèrent en effet continuer à résider en Espagne pour bénéficier de l'accès aux soins de santé, tout en voyageant régulièrement au Sénégal. « *Il faut circuler* » remarque ainsi Dallah : « *je fais des allers-retours, je suis installé un peu ici et un peu là-bas* » (09/02/21, Dakar). Par contre, lorsque la fin de vie ou la maladie chronique s'annoncent, la plupart des immigrés sénégalais essayent de revenir au pays d'origine pour s'assurer de leur bonne mort. Finalement, Kantara, retraité et nationalisé espagnol, essaie de perpétuer son expérience de travail en Espagne en cherchant à envoyer son fils auprès de son ancien employeur, par voie légale, se distinguant ainsi des départs menés par voie irrégulière depuis les années 2000. Le projet migratoire familial et ses réseaux d'insertion au travail continuent ainsi après le retour de l'ancien émigré, et on le verra dans la section suivante, également après sa mort.

Dallah, accède, lui, depuis quatre ans à la pension, qu'il considère comme limitée au vu de ses besoins, reconnaissant néanmoins que tout ce qu'il a, « *c'est grâce à l'Espagne* ». Discutant avec Maria, chargée de la réception des documents pour l'émission du certificat de vie à l'ambassade, elle remarque que le système de sécurité social espagnol s'est construit grâce aux travailleurs immigrés. Dallah est satisfait du travail fait par l'ambassade pour l'exportation des pensions, « *sinon il faut [aller] les chercher en Espagne* » remarque-t-il (09/02/21, Dakar). Arona, lui aussi ancien pêcheur retraité, se plaint, quant à lui, des difficultés engendrées depuis la crise sanitaire pour faire légaliser ses documents d'imposition auprès du consulat : « *faire entrer les papiers [au consulat] c'est très difficile* » (10/02/21, Dakar). Il raconte ainsi qu'il faut attendre à l'extérieur de longues heures et payer un « *facilitateur* » l'équivalent de 50 000 à 60 000 CFA (environ 75 à 90 euros) pour « faciliter » l'obtention d'un rendez-vous. « *Il faut payer de l'argent aux facilitateurs qui ne font rien, mais ils sont comme ça [dit-il en faisant un geste d'union de ses deux index pour indiquer qu'ils sont de mèche] avec ceux qui sont à l'intérieur [de l'ambassade]* » (idem). Arona met ainsi en évidence l'opportunité économique que représente pour certains « facilitateurs » les longs temps d'attente, depuis la pandémie, pour accéder au consulat d'Espagne, suggérant également l'existence de pratiques de corruption. Il souhaite que l'ambassade puisse elle-même s'occuper des légalisations ou bien qu'elle puisse lui trouver un rendez-vous au consulat. Arona insiste, en tendant son téléphone à Maria pour qu'un ami à lui la convainque. Elle décline disant que l'ambassade ne peut pas valider les documents reçus sans la légalisation correspondante. « *C'est ça le choc culturel* » remarque Arona.

Recevant finalement une copie de son acte de vie, il demande, interloqué, à Maria « *c'est ça la vie ?* » s'étonnant que le document qu'il tient en main fasse vraiment foi de sa vie. Elle lui répond que la sécurité sociale doit « prouver » qu'il est vivant, c'est-à-dire qu'elle est garante de l'éligibilité du bénéficiaire à la pension par l'émission de l'acte de (sur)vie. Prenant congé de Maria, il dit : « *à l'année prochaine, j'espère que je serai de retour* » (10/02/21, Dakar). Après son rendez-vous, Dallah prendra également congé des lieux de la sorte : « *à l'année prochaine donc ! si Dieu le veut* » (09/02/21, Dakar). Maria le saluera à son tour d'un geste affectueux de la main indiquant qu'il doit prendre soin de lui pour la revoir. À leur âge avancé, les retraités sénégalais faisant acte de vie à l'ambassade font donc face à une exigence administrative annuelle dont ils relativisent la continuité par leur foi, remettant en question la légitimité du document administratif comme garant de leur vie et leur accès à la pension. Ablaye, plus ironique, voit le pourquoi de l'acte de vie de la sorte « *comme ça ils savent que Ablaye est vivant... tous les jours !* [rires] *tu dois signer* » il répètera plus tard, insistant : « *je suis vivant tous les jours !* » (28/01/21, Dakar).

2.1.2. *Les pensions de survie*

Les pensions de survie sont des pensions de réversion de la pension du défunt. Elles se répartissent entre pensions de veufs (dans le cas de la migration sénégalaise, il s'agit principalement de veuves) et d'orphelins. Légalement, la veuve a droit à 52% du montant de la pension contributive du défunt et les orphelins 20%. Ces pourcentages représentent, selon José, des montants de l'ordre de 800 à 1200 euros par mois pour la veuve et de 200 euros par mois par orphelin. Les orphelins majeurs sont éligibles à la pension jusqu'à l'âge de 21 ans (26 ans s'ils sont encore en parcours d'étude), mais s'ils travaillent et gagnent plus que le salaire minimal espagnol (environ 1000 euros en 2021) la pension est retirée. En plus de la pension, une aide, en cas de décès (*auxilio por defunción*), destinée au soutien de frais des funérailles¹⁰³, peut être demandée auprès du Ministère d'Inclusion,

¹⁰³ Palop-García (2020) observe que cette assistance consulaire offerte aux Espagnols résidant à l'étranger inclut un soutien pour l'enterrement ou l'incinération dans le pays où la personne décède, mais pas pour un rapatriement. Cependant, le réseau consulaire espagnol offre un soutien de type logistique pour le rapatriement de dépouilles, par exemple concernant le suivi du contact avec les autorités correspondantes et l'octroi d'informations pratiques relatives à la procédure à mener.

Sécurité Sociale et Migrations (MESSM) - et via sa représentation consulaire -, équivalant à 45 euros en 2023. Selon José, ce montant calculé à l'époque en *pesetas*, l'ancienne monnaie espagnole, équivalait à environ 900-1000 euros et n'aurait pas été actualisé depuis lors.

Pour introduire une demande de pension de survie à Dakar, il faut présenter les documents suivants à l'ambassade : le certificat de décès, le certificat de mariage (pour les veuves), l'extrait de naissance (pour les orphelins), et la carte d'identité. L'ensemble de ces documents doit être traduit en espagnol via un traducteur assermenté et légalisés ensuite au consulat d'Espagne. Un numéro de compte en banque au Sénégal est également demandé. Finalement, il faut accréditer la survie du pensionné chaque année. Le reste des démarches avec l'Institut National de Sécurité Sociale, correspondant et gestionnaire de la pension, est réalisé par l'ambassade, qui s'occupe de suivre la perception de la pension et d'actualiser les données correspondantes. Les pensions sont illimitées dans le temps, sauf : en cas de décès du bénéficiaire, lorsque l'orphelin atteint sa majorité (ou ses 21 ans) et dans le cas où le/la veuf/ve décide de se remarier. Cette dernière condition, est, selon José, néanmoins difficile à contrôler au Sénégal dans un contexte traditionnel où le mariage religieux n'est que rarement déclaré à l'état civil. La pratique du lévirat est ainsi souvent cachée aux autorités consulaires. On verra, plus bas et dans le cas italien, la manière dont certaines bénéficiaires de pensions de survie se retrouvent courtisées par de nouveaux prétendants désirant bénéficier des ressources de la pension, par un mariage religieux.


Si la maîtrise de l'espagnol par les retraités facilitait sur le terrain les dialogues décrits plus haut, communiquer avec les veuves et les orphelins a présenté plusieurs difficultés décrites dans le chapitre méthodologique (II). Ces difficultés, cumulées à l'espace-temps réduit de la rencontre en salle d'attente, m'ont fait opter pour la tenue de brèves reconstitutions biographiques de l'histoire familiale des pensionnés et de leur expérience de l'accès à la pension. J'ai ainsi procédé systématiquement au relevé de données reprises dans la représentation cartographique ci-dessous et analysées plus bas. Les variables sélectionnées sont : le type de pension, la composition familiale du pensionnée, son lieu de vie, le lieu de migration du défunt, son travail, le nombre d'années en migration et la date de son décès, le genre de mort, le lieu de rapatriement du corps, le secteur d'activité générant la pension et finalement, les difficultés d'accès à celle-ci. Je n'ai néanmoins pas souvent eu l'ensemble des informations demandées, soit par manque de temps, de compréhension


(j'ai cependant parfois bénéficié de l'aide d'interprétariat d'un fonctionnaire de l'ambassade, parlant wolof) ou bien par pudeur ou méconnaissance de la part des participants.

Sur les 26 survivants rencontrés, 18 cas (quatre veuves et quatorze orphelin.es) m'ont permis de réunir les informations nécessaires pour réaliser la représentation cartographique ci-dessous, représentant certains flux de pension de survie entre l'Espagne et le Sénégal.

Flux des pensions de survie entre l'Espagne et le Sénégal

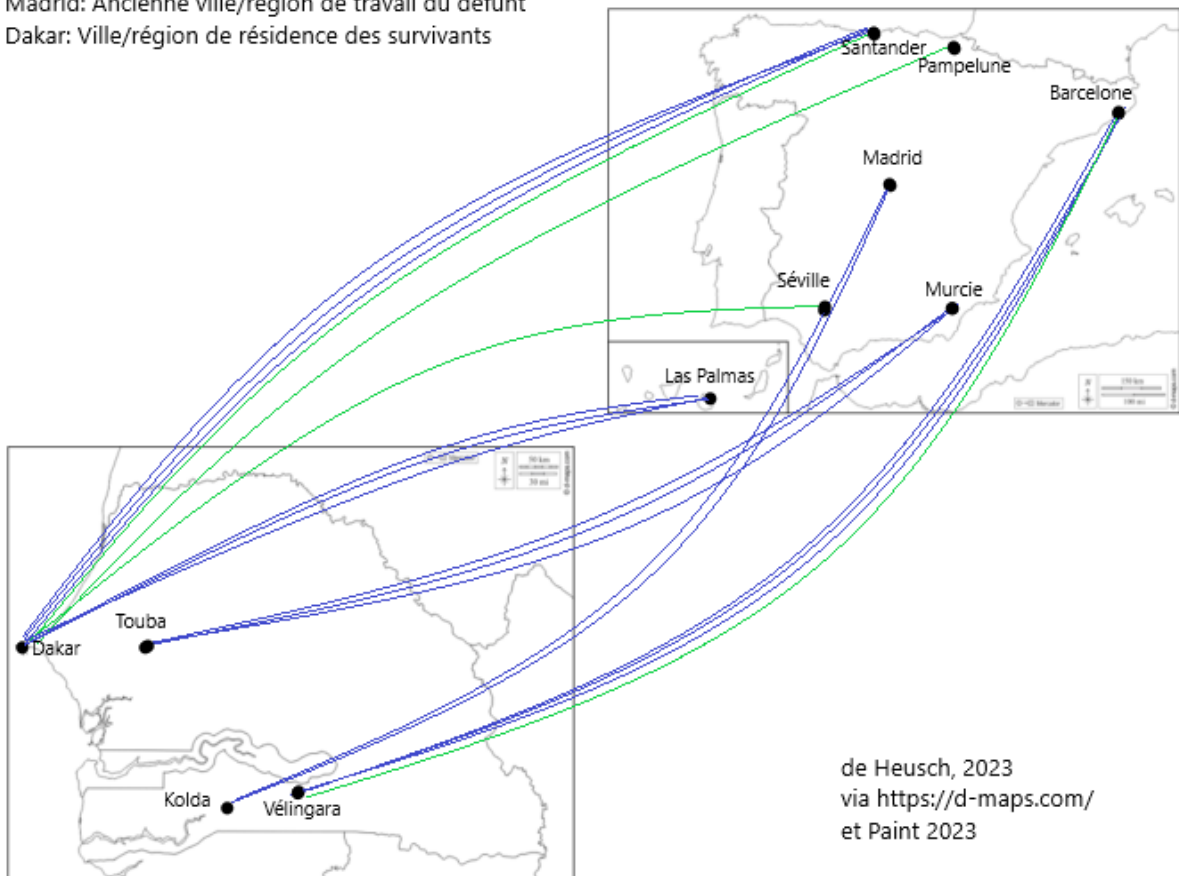
Légende:

 : Pension d'orphelin.e.

 : Pension de veuf.ve

Madrid: Ancienne ville/région de travail du défunt

Dakar: Ville/région de résidence des survivants



de Heusch, 2023
via <https://d-maps.com/>
et Paint 2023

Sur base des données récoltées, la première observation est que les cas suivis représentent principalement des bénéficiaires de pension d'orphelinat, puis par ordre dégressif, de retraite et de veuvage. Cette répartition s'explique par le fait que les rendez-vous auxquels j'ai pu assister concentraient, à la décision de l'ambassade, principalement des pensions d'orphelins, alors que la majorité des rendez-vous de pensions de veuves étaient planifiés à une date ultérieure (à laquelle je n'ai pas pu accéder, au vu des contraintes sanitaires). S'agissant souvent d'orphelins mineurs, ceux-ci étaient accompagnés soit par leur mère (dont le rendez-vous personnel était parfois programmé ultérieurement) soit par un oncle.

Deuxièmement, la composition familiale est, dans un peu moins de la moitié des cas, polygame et inclut plusieurs enfants. La répartition d'une pension de survie en contexte de polygamie présente des défis multiples entre la conception islamique de l'héritage et la conception occidentale du ménage monogame, qui, on le verra dans la section suivante avec le cas italien, ne permet pas le partage légal d'une pension dans un ménage polygame. Le cas espagnol présente néanmoins la particularité d'appliquer la répartition équitable de la pension entre toutes les veuves, sur base des certificats de mariage. Cette pratique est un acquis reconnu en justice depuis que José, alors avocat dans l'administration espagnole, obtint auprès du Tribunal Suprême Espagnol que la loi civile des pensionnés soit appliquée pour une répartition égale du montant de la pension de survie entre toutes les épouses. La loi sénégalaise est donc reconnue, malgré le conflit de valeurs et de lois que cela implique dans la gestion des prestations de survie réalisée par l'ambassade d'Espagne à Dakar.

Troisièmement, le lieu de vie du pensionné (correspondant souvent avec l'origine du migrant, sauf dans le cas de la construction d'une maison à Touba durant le projet migratoire) est généralement situé à Dakar où en périphérie de la ville. Ensuite, c'est le Sud du Sénégal qui représente le deuxième contingent de lieux de résidence. Un des défunts est d'origine gambienne, la Gambie étant enclavée entre le centre et le Sud du Sénégal (pour se rendre du Sud du pays à Dakar par voie terrestre, il faut passer par la Gambie). Il faut préciser aussi, qu'en plus de la gestion de dossiers de pensions de ressortissants sénégalais, l'ambassade d'Espagne à Dakar s'occupe également de la réversion des pensions de ressortissants gambiens¹⁰⁴ en effectuant, à sa propre initiative, une mission mobile de vérification de la *fe de vida* également à Banjul, capitale de la

¹⁰⁴ La population gambienne en Espagne est estimée à environ 23 253 individus (INE, 2022), dont, selon José, 12 000 individus contribuent à la sécurité sociale (notes de terrains, 2021, Dakar).

Gambie. José envisage aussi de permettre aux personnes provenant du Sud du Sénégal de pouvoir se présenter à la mission mobile à Banjul (située à 150 kilomètres), pour leur éviter le déplacement jusqu'à Dakar (située à 455 kilomètres). À l'initiative de José, la représentation consulaire espagnole reçoit donc, dans le pays d'origine, les familles survivantes d'anciens travailleurs immigrés et se déplace également en Gambie. Ainsi, l'administration espagnole redéfinit les mobilités transnationales des familles « survivantes » dans la sous-région sénégalaise pour l'accès au droit de réversion. L'administration de l'ancien État de résidence du défunt se déplace donc mais s'adapte également au contexte familial local en partageant la pension entre coépouses. L'autorité consulaire assure néanmoins un rôle de sensibilisation dans l'économie morale des familles bénéficiaires de pensions, où, on le verra plus bas, une pension fait parfois l'objet de convoitise par des tiers.

Quatrièmement, l'ancien lieu de résidence du travailleur immigré est généralement Las Palmas, mais aussi la Catalogne et Madrid, reflétant les routes migratoires et les opportunités de travail présentes dans ces régions, entre pêche et horticulture. Cependant, les informations concernant le lieu de résidence et le travail alors exercé dans le pays d'immigration par le défunt étaient souvent ignorées par les participants. Mame Diarra, veuve d'un ancien travailleur émigré, accompagnée de ses deux filles, m'explique ainsi pourquoi elle n'a jamais été au courant du lieu et des conditions de travail de son défunt mari : « *souvent, les hommes ne veulent pas dire quel est leur travail* » (10/02/21, Dakar). Je lui demande pourquoi, elle rigole sans plus d'explication. Khalifa, réceptionniste à l'ambassade et traduisant nos échanges rigole également et m'explique la situation en me donnant l'adage suivant en wolof « *jigen bu mu xam ñata ngay fey yekku, ndax su ko xame dey yoko soxla* » (« ta femme ne doit pas savoir combien tu gagnes sinon elle peut en demander plus »). Il explique qu'elle devrait « *avoir pitié pour son mari* », en précisant que même si une femme a des revenus, il n'est pas attendu qu'elle contribue à l'économie familiale (10/02/21, Dakar). Dans l'attente de remises depuis le pays d'immigration, la famille du travailleur migrant dans le pays d'origine n'a donc souvent pas accès aux informations relevant du lieu, du type et des conditions de travail de leur proche parti en migration. On verra plus tard comment, dans le cas italien, cette situation explique souvent la méconnaissance qu'ont les familles de migrants de la possibilité d'accès à la réversion des pensions.

Cinquièmement, nombreux sont les cas de rapatriement du corps du défunt travailleur dans le pays d'origine, tantôt à Touba et ses environs, tantôt dans la région de Ségambie et au village

d'origine. Un cas de personne de confession catholique a fait l'objet d'un enterrement en Espagne, à défaut de fonds suffisants pour le rapatriement. La cause de mort était rarement précisée par les participants, ou inconnue, mais renvoie souvent, tel qu'on l'a vu à travers des échanges avec les retraités, à des accidents (notamment de travail). Bien que le décès du proche soit vecteur de l'ouverture du droit à la réversibilité pour sa famille, ce sont en général plutôt les conditions *pre mortem* et le basculement *post mortem* de la gestion de l'économie morale familiale qui ont été les aspects les plus développés par les bénéficiaires de pensions.

Sixièmement, l'accès à la pension est représenté par les bénéficiaires tantôt comme un « droit », tantôt comme un « salaire » ou encore comme un « héritage ». Cet « héritage », on le verra dans le cas italien, rentre parfois en tension avec la conception traditionnelle de celui-ci, guidée par le droit islamique. Concernant les secteurs d'activités que couvrent la pension de survie, on peut identifier principalement la scolarité et les études supérieures des orphelins (leur pension étant parfois mise en épargne sur un compte spécifique à leur destination lorsqu'il atteignent la majorité), la subsistance alimentaire de la famille, la construction et l'entretien d'une maison, les dépenses coutumières liées aux fêtes religieuses (boubous, dons, etc.) et certains projets de micro-entreprenariat (petit commerce, vente de produits maison, etc.). Aïssatou, bénéficiaire d'une pension de survie, utilise ainsi sa pension pour couvrir les frais des études de ses quatre enfants, tout en espérant construire une maison. Bien qu'elle le voie encore comme limité, le montant de la pension perçue par Aïssatou est bien supérieur aux remises qu'elle recevait lorsque son mari travaillait en Espagne. Elle raconte : « *il envoyait alors 15 000 CFA [environ 23 euros] ou 20 000 CFA [30 euros] lorsqu'il était sous contrat. Si tu travailles trois à cinq mois, tu peux rester un an sans travailler.* » (02/02/21, Dakar). Il ne pouvait pas réunir assez d'argent pour construire une maison. Les multiples secteurs de dépenses décrits sont donc difficilement soutenables durant la vie du migrant, mais deviennent malgré tout possibles après son décès, redéfinissant ainsi les contours de l'économie familiale.

José prend néanmoins soin de parler aux veuves lorsqu'elles ouvrent leurs droits à la pension de survie, les sensibilisant au fait que le droit est à elle et à leurs enfants, car il observe souvent comment certains hommes arrivent à l'ambassade accompagnant les veuves et voulant gérer leur dossier et leur argent à leur place. Il essaie ainsi de garantir que l'argent aille aux bénéficiaires légaux de la pension et d'influencer l'économie morale *post mortem* de l'utilisation de la prestation transnationale, dans un contexte où la famille élargie, et en particulier les hommes

(les frères du défunts), s'impliquent souvent dans la gestion des ressources de la pension. De son côté, Aïssatou explique qu'elle a décidé de ne pas se remarier afin d'éviter les convoitises de nouveaux prétendants sur sa pension de survie : « *je suis toujours veuve, je ne veux plus avoir de mari... si les hommes entendent ça, que le mari est décédé, ils veulent faire les malins* [et demander la veuve en mariage] ». Elle a été mariée pendant 28 ans. « *On sait déjà que ton mari est mort... on veut te marier juste pour ça : le premier mois il [le nouveau mari] te demande 200 000 CFA [environ 300 euros]* » (idem).

Enfin, les difficultés rencontrées pour l'accès aux pensions sont généralement d'ordre économique, administratif et logistique. Ouvrir un droit et accéder à une pension pesant dans l'économie familiale est aussi un investissement coûteux et parfois long. Réunir les documents nécessaires depuis les administrations locales du lieu de vie des survivants, la documentation espagnole (le certificat de décès) et faire traduire et légaliser les documents à Dakar représentent un effort et un coût difficile à assumer pour une famille au Sénégal, qui doit parfois faire un emprunt pour assurer ces frais. Aïssatou raconte qu'elle a dû dépenser au total 500 000 CFA (environ 760 euros) pour déposer l'ensemble de ses documents et ceux de ses enfants à l'ambassade. Pour elle, ça a été difficile de réunir une telle somme : « *j'ai dû faire un prêt... j'étais très fatiguée* », raconte Aïssatou (idem). Assurer les transports depuis les régions rurales et reculées du Sénégal représente aussi toute une logistique et des coûts, impliquant aussi la nécessité de loger à Dakar avant le rendez-vous. Je rencontrais ainsi un jeune homme ayant effectué plus de vingt heures de voyage depuis Bakel (à 660 kilomètres de Dakar), endormi sur les banquettes de la salle d'attente de l'ambassade.

Accéder à une pension de survie implique donc des défis économiques, administratifs, logistiques et culturels. Il s'agit d'un investissement qui a des coûts mais aussi un impact sur le long terme pour les bénéficiaires des pensions, permettant aux familles de défunts de redessiner leur économie *post mortem*. Le poids que représente une pension espagnole dans le pouvoir d'achat sénégalais génère des négociations au sein des familles, et entraîne parfois, on le verra dans le cas italien, des conflits liés à la remise en cause de leur économie morale. Si l'accès à la pension génère de nouvelles mobilités (pour se rendre à Dakar, ou encore pour continuer la trajectoire migratoire familiale), il provoque aussi l'intérêt de nouvelles demandes d'alliances ou l'intervention de frères du défunt, se présentant comme figures traditionnelles légitimes de la gestion de l'économie *post*

mortem de la famille du défunt. Cette intervention est cependant vue d'un mauvais œil par les fonctionnaires de l'ambassade et risque, dans le cas d'un nouveau mariage, de mettre fin au droit à la pension de la veuve.

Afin de compléter et de mettre en contraste les observations réalisées dans le cas espagnol, je vais maintenant me pencher sur la particularité du cas italien. À la différence du cas espagnol, il s'agit d'une gestion syndicale de la protection sociale transnationale. La comparaison entre les deux cas apparaîtra en conclusion de ce chapitre.

2.2. La gestion syndicale italienne entre Dakar et Touba

2.2.1. Osciller entre tradition syndicale et publique dans la gestion de la PST au Sénégal

Afin de mettre en œuvre son service de protection sociale transnationale auprès des travailleurs et de leurs familles, la figure du *patronato* oscille entre tradition syndicale privée et entité publique. Parmi les engagements multiples déployés par INCA-CGIL au Sénégal, son projet récent de mise en place d'un bureau dans la ville sainte de Touba - hébergeant de nombreux ex travailleurs en Italie et leurs familles - met particulièrement en évidence l'oscillation entre des identités à la fois complémentaires et conflictuelles, entre le public et le privé.

En me rendant à la mairie de Touba en décembre 2020, j'apprends par un des fonctionnaires la tenue d'un évènement organisé par une « organisation italienne ». Je me renseigne sur internet. Heureusement, je trouve l'invitation à la réunion, qui a lieu deux jours après, un vendredi, et découvre le travail de sensibilisation effectué en ligne par INCA-CGIL Sénégal. Je suis d'abord étonné par l'heure annoncée de l'évènement : quinze heures, un vendredi après-midi, jour saint, n'attirerait à priori que peu de monde. Je vais reprendre maintenant mes notes de terrain afin de revenir sur l'évènement.

Il fait 36 degrés, j'arrive sur place, sept hommes sont déjà présents, d'autres arrivent au fur et à mesure, se saluant : « *salaam aleykum* », d'autres disent « *ciao* », ou répondent à leur téléphone : « *prego* ». Je discute avec un homme, Abdoulaziz, assis à mes côtés et lui explique mon travail. Pour lui, l'État sénégalais doit faire « *un effort* » pour le rapatriement des dépouilles. À Mantava, en Lombardie, il a participé à la création d'une association pour le rapatriement. Concernant les pensions, les émigrés ont des difficultés à y accéder alors qu'ils ont vécu souvent vingt ou trente ans en Italie. La plupart ne savent pas qu'ils peuvent y accéder depuis Dakar. Il y a aussi, selon lui, des cas d'escrocs se rendant à Touba auprès de familles pour leur « *faciliter* » les démarches. Abdoulaziz a vécu vingt ans en Italie, y est résident, et vit actuellement en France. Il fait des allers-retours à Touba et me demande s'il peut venir travailler en Belgique en étant résidant italien, il est en cours de démarches pour obtenir la nationalité.

Une heure après, environ septante personnes sont présentes à la réunion, qui n'a toujours pas commencé, dont quatre femmes seulement, probablement veuves. Les participants sont, en grande majorité, des hommes, âgés, vêtus de boubous et de petits chapeaux ronds caractéristiques et portant des écharpes. Environ la moitié porte un masque chirurgical, mais, parmi eux, seulement quelques-uns le portent complètement sur le nez et la bouche. Du matériel son et vidéo est installé, plusieurs climatiseurs allumés et les chaises qui président sont remplacées par des fauteuils. Demandant à Abdoulaziz le montant général des pensions italiennes, il m'informe qu'il s'agit de 800 à 1 100 euros minimum par mois. Pour y accéder, il faut depuis 1993 et chaque année « *contrôler* » au risque d'être rayé des listes de bénéficiaires. Des sachets d'eau sont distribués dans la salle ainsi, que, plus tard, des cafés. Un adjoint au maire, rencontré précédemment, arrive, me salue et s'installe. La coordinatrice d'INCA fait son entrée avec deux collaborateurs, tous venus de Dakar. Il s'agit d'une dame de petite taille, aux cheveux noirs, au regard et à la voix donnant à voir qu'elle est sûre d'elle. L'adjoint au maire ouvre la réunion par un discours en wolof, suivi d'une prière effectuée par un marabout que tous exécutent les paumes des mains levées. La coordinatrice commence en saluant « *salaam aleykum mbokki Senegal* » (paix au peuple du Sénégal) puis continue en français.

Elle fait référence aux 100 000 Sénégalais présents en Italie, qui ont « *choisit la CGIL et INCA* ». INCA compte cinq millions de membres dans le monde. « *Combien de travailleurs extra-communautaires donnent [cotisent] sept milliards d'euros chaque année ?* » interroge-t-elle. « *13% de la population active : les immigrés, dont seulement 0,2% accèdent aux pensions !* » s'exclame-t-elle. Les problèmes rencontrés sont principalement l'absence d'ABSS entre l'Italie et le Sénégal et le manque de communication : les concernés ne savent pas qu'ils peuvent obtenir leurs droits, ainsi que leurs familles, lorsque le contribuable décède. « *Il y a des droits qui sont là, INCA est là pour vous aider, et c'est gratuit* ». Ils travaillent aussi sur le regroupement familial, aidant et formant à la « *migration* ».

responsable ». Elle remercie la mairie de Touba et conclut sur la volonté de créer un bureau à Touba, face au constat que les familles concernées n'accèdent pas à leurs droits.

La suite des interventions se fait en wolof, alors que six caméras de TV locales (Darou Mousti TV, etc.) filment l'évènement, avec leurs lumières aveuglantes, le public enregistrant aussi la séance via des téléphones. Je capterai seulement quelques bribes concernant les problèmes des « *moodu-moodu* » dont Touba est le « *centre* » et le projet d'ouverture du centre INCA Touba, « *un geste humanitaire à saluer* », ainsi que la description des démarches par Diop, chargé chez INCA de la réception des documents en tendant d'abord le formulaire de déclaration de vie en français et en italien à présenter chaque année, et puis les documents requis dans le cas des pensions de veuvage.

Les intervenants reçoivent ensuite les questions du public dont le chef officier d'État civil qui se défendra disant « *je ne suis pas le seul* » ... Est abordé plus tard le cas d'une demande en justice réalisée par des citoyens pakistanais et bangladais auprès de la Cour Européenne de Justice concernant un refus d'accès aux allocations familiales italiennes, les concernés ayant finalement obtenu gain de cause. Un collaborateur distribue des flyers d'INCA, il reçoit ensuite au fur et à mesure des intéressés, dont une dame qui va présenter sa carte d'identité, qu'il prendra en photo. Plus tard, un vieil homme explique son accident de travail survenu à l'époque. Puis un autre homme prend la parole en italien, s'obstinant à parler dans cette langue alors que les autres lui disent : « *parle wolof!* » Jusque qu'à ce qu'il demande « *lui no parla italiano ?* ». Je me rends compte qu'il s'adresse en fait à moi-même ! Il se fait finalement interrompre, car, selon mon voisin, il disait des « *conneries* ». Une question porte sur un cas de décès suite aux aggravations d'un accident de travail et l'autopsie effectuée par un médecin légiste... La coordinatrice apporte son mot de la fin : « *Il n'y a pas de solution individuelle mais une solution globale* ». « *Nous sommes la société civile, nous sommes les associations, c'est une lutte, nous sommes là pour vous accompagner, activez-vous, nous allons vous accompagner.* »

Notes de Terrain, Touba, 4/12/20



Réunion de présentation d'INCA à la mairie de Touba. Photographie prise par l'auteur, Touba, 2020.

L'évènement suivi met en évidence différents éléments dont le principal est la volonté du *patronato* de défendre les droits du travailleur jusque dans son pays d'origine et jusqu'au centre moral de l'émigration mouride en Italie : Touba. Créer un bureau à Touba, c'est négocier avec les autorités locales, si peu représentées soient-elles (voir le chapitre IV), mais aussi respecter les codes religieux et moraux du territoire saint. Carla, représentante d'INCA ayant participé à l'évènement, revient sur la particularité de la tenue de l'évènement à Touba et à la mairie : « *Un État dans l'État. Oui, mais qu'est-ce que ça veut dire ? Pour nous, ce n'était pas Touba, c'était une autre ville. Nous on est derrière les immigrés, les immigrés ils viennent de là, on doit aller là-bas. Moi, pour une femme, ce n'était pas facile, je te le jure.* » (15/12/20, Dakar).

Faisant part de sa position difficile, non seulement comme étrangère mais surtout comme femme auprès de l'administration de la ville sainte, Carla met en évidence le caractère universel de l'engagement transnational d'INCA pour les droits des travailleurs, que ce soit à Touba, en Italie,

ou ailleurs. « *Être derrière les immigrés* » implique donc de les « suivre » jusque dans leurs pays et régions d'origine, sensibiliser et créer des structures pouvant faciliter leur accès à la protection sociale. Revenant sur la dimension de genre, et la présence d'un nombre limité de femmes à l'évènement, Carla précise sa volonté de suivre et informer les bénéficiaires éligibles, dont les veuves de travailleurs, jusque dans leurs foyers : « *Nous, en fait, notre cible, c'était la femme qui était à la maison, tu comprends ? Ce n'était pas le maire. La femme à la maison qui cuisinait, qui nous écoute* » (idem).

D'un côté, l'évènement affirme l'identité du *patronato* comme structure privée, employant un langage issu des luttes syndicales et s'identifiant « *aux associations, à la société civile* ». L'engagement du *patronato* jusqu'à Touba témoigne ainsi d'une volonté militante, tout en comptant sur une structure et des budgets publics. D'un autre côté, Carla remarque l'importance de transformer le *patronato* en « *État* », c'est-à-dire de s'unir à des structures publiques comme la mairie de Touba, pour faciliter son travail :

« [...] *on pourrait même prendre en location un petit bureau [à Touba], mais je ne veux pas. Je voulais que la mairie me donne un bureau, à la mairie.* »

F : Pourquoi, quelle différence il y a ?

C : « *On doit devenir État, ça doit être quelque chose de public. Un service public. C'est ça, moi je veux donner un service public, ma structure, ce n'est pas une structure publique, je n'ai pas l'épaisseur du consulat, ni d'une mairie. Mais mon interlocuteur, ça doit être quelque chose de public.* » (Carla, 15/12/20, Dakar)

« Devenir État » s'avère donc, selon Carla, un moyen plutôt qu'une fin, un moyen pour rendre le service du *patronato* le plus public et accessible possible. C'est pourquoi elle souhaite, comme déjà réalisé dans le cas tunisien, qu'INCA puisse avoir un bureau à la mairie de la ville où est représenté le *patronato*, au sein même de l'administration d'état civil des régions d'origine des immigrés. INCA porte donc une identité légale de structure privée, syndicale, s'affirmant « *association* » et « *société civile* ». Le *patronato* est à la fois mandaté par l'autorité publique italienne pour la gestion de nombreuses branches de la sécurité sociale, y compris à l'étranger, aspirant à « devenir État » en proposant ses services au côté de l'administration locale comme moyen de gagner en

« épaisseur » pour faciliter la PST des travailleurs et de leurs familles jusque dans leur pays d'origine. Si INCA cherche à « devenir État », c'est aussi à défaut d'une implication des autorités consulaires italiennes, dans un contexte où leurs obligations sont en fait très limitées. À cet égard, Caldarini observe que les consulats ont pour seule fonction générique :

« [...] de veiller à la protection des travailleurs italiens, notamment en matière de conditions de vie, de travail et de sécurité sociale. Leur rôle est donc d'assurer le lien entre les citoyens à l'étranger et les institutions de sécurité sociale italiennes et de donner des informations aux citoyens. Cependant, ils n'ont pas pour mission spécifique d'aider les ressortissants résidant à l'étranger à accéder aux prestations du pays d'origine ou du pays d'accueil et leur mission d'information consiste principalement à offrir des informations sur les paiements de pension à l'étranger ou sur la déclaration de revenus des retraités, mais pas (ou rarement) sur les prestations de chômage ou autres prestations de protection sociale. Dans l'ensemble, il est courant que les consulats redirigent les citoyens vers les *Patronati*. » (2020, p. 280 notre traduction)

Malgré son mandat pour la gestion des prestations à l'étranger, Diop, un des collaborateurs d'INCA, critique les autorités consulaires italiennes au Sénégal comme faisant défaut à leur rôle de collaboration avec le *patronato*, si limité soit-il. Diop se montre donc insatisfait de la collaboration, mettant en avant le caractère substitutif de la présence d'INCA au Sénégal :

« Alors la CGIL, le syndicat, a eu une idée d'ouvrir ici un bureau, mais si le bureau ici n'était pas là, toutes ces pratiques, c'est l'ambassade qui devrait les faire. Et l'ambassade actuellement n'est pas en train de collaborer. Avec l'ambassadeur, l'exigence qu'on est en train de formuler pour le regroupement familial... ils ont mis un quota pour les rendez-vous. Si INCA n'était pas présent au Sénégal, c'est l'ambassadeur qui allait tout faire. Il y a deux ans, avec le projet FORMA pour le regroupement familial, chaque semaine ils octroyaient quinze rendez-vous et nous ont les donnaient aux bénéficiaires de la formation. Il y a actuellement un nouvel ambassadeur et un nouveau consul. Ils nous refusent les rendez-vous. Les gens vont à l'ambassade ils leur disent d'aller chez INCA. Et nous quand on leur demande un service, même pas un service, on leur demande des choses qu'ils devraient faire eux, ils nous les refusent. Et eux chaque fois ils nous appellent, ils nous envoient des gens. »

F : Si vous n'étiez pas là...

D : « *C'est eux qui devraient faire tout ce travail... Tout ça c'est eux qui devraient le faire.* »

F : Cette gestion un peu lente, c'est dans la pratique beaucoup moins de personnes bénéficiaires.

D : « *C'est une politique qui a été faite exprès pour éviter que ces gens ne bénéficient pas de leur pension, ou bien je ne sais pas ce qu'il y a derrière tout ça... Mais la dame qui était là-bas elle l'a reconnu, elle a dit : 'nous on est content qu'INCA soit présent au Sénégal parce que sans ce bureau, c'est nous qui devrions tout faire'. Il n'y a pas de collaboration. Maintenant si tous les Sénégalais s'organisaient, écrivaient des mails, signaient des pétitions, je crois que ça pourrait bouger.* »
(Diop, 16/03/21, Dakar)

Malgré et au-delà de son mandat par les autorités italiennes, l'ampleur du travail réalisé par le *patronato* et sa position syndicale rendent sa relation avec les autorités consulaires italiennes au Sénégal tendue, au point où certains collaborateurs appellent à la mobilisation des bénéficiaires contre la lourdeur administrative dont l'ambassade est qualifiée. Si les *patronati* agissent souvent en substitut des autorités italiennes, la pérennité de cette implication est néanmoins questionnable dans un contexte actuel de baisse de financement de la structure, mais aussi de réduction des services consulaires (Caldarini, 2020, 290). Par conséquent, l'infrastructure diasporique que représentent les *patronati* et le réseau consulaire italien tend donc à s'affaiblir structurellement, posant un réel questionnement sur l'avenir de la protection sociale transnationale italienne.

2.2.2. Le bureau de Dakar : une infrastructure de PST totale des familles de migrants

Le bureau d'INCA situé à Dakar, contribue on le verra dans cette section, à la prise en charge de la sensibilisation, de l'exportabilité, et de la réversibilité des prestations du travailleur migrant. Le *patronato* suit le régime de contribution du travailleur lors de son actif et ses potentiels maladies ou accidents de travail, l'accompagne, lui et ses proches, dans leurs demandes de regroupement familial et ou de naturalisation, exporte la pension du travailleur à son retour au Sénégal et la transfère à ses proches une fois celui-ci décédé. Dans cette gestion, INCA s'inscrit donc comme acteur prenant en charge la PST totale du travailleur migrant et de sa famille, c'est-à-dire au cours de ses différentes étapes de vie et après sa mort. Diop, travaillant chez INCA Sénégal, recommande même, en cas de rapatriement de corps au Sénégal, que le consulat italien annexe systématiquement une carte de visite d'INCA sur le laissez-passer mortuaire, orientant ainsi les proches du défunt vers le *patronato* comme figure centrale de la PST *post mortem* des familles du travailleur défunt.



Entrée du bureau d'INCA à Dakar. Photographie prise par l'auteur, 2021, Dakar.

Le bureau d'INCA est situé dans un quartier résidentiel de Dakar. Depuis l'extérieur, une pancarte, en français, liste les services offerts : « contrôle des versements des cotisations pour votre retraite en Italie ou à l'étranger », « assistance aux retraités », « protection maladies professionnelles et accidents de travail, révision taux d'invalidité », « assistance aux veuves et aux héritiers du défunt travailleur pour l'obtention de la retraite », « retraites complémentaires », « assistance aux activités consulaires et aux demandes de nationalité italienne », « permis de séjour et de regroupement familial ». Afin de saisir les matérialités de l'infrastructure de PST totale qu'exerce INCA au Sénégal, je vais maintenant reprendre mes notes de terrain :

En entrant dans la salle d'attente, plusieurs sièges sont disposés avec, sur certains, des feuilles de papier marquant des sièges condamnés par les mesures sanitaires. Sur les murs, des affiches d'INCA intitulées « *i diretti siamo noi* » (les droits, c'est nous). En face, des sièges, un guichet où l'un des travailleurs reçoit les demandes des bénéficiaires, pendant qu'un autre est occupé à un second bureau. Derrière les bureaux, un drapeau de la CGIL.

Diop est chargé de la gestion des pensions, il reçoit les bénéficiaires ainsi que les appels et messages WhatsApp via l'application installée sur son ordinateur. Il me reçoit chaleureusement. On parle de la rencontre à Touba, de mes activités, je lui présente mon projet. Il me raconte qu'il avait, à l'époque, le projet de fonder la Fédération des Associations (sénégalaises) du Nord de l'Italie (à travers l'union des villes de Monrovia, Brescia, et Milan). Lui et ses compagnons avaient obtenu des chiffres du consulat concernant le nombre de rapatriements de corps par an dans le Nord de l'Italie (40) et avaient présenté un projet de régime de cotisation de l'ordre de cinq euros par mois, incluant des offres de pompes funèbres ; mais le projet n'a pas abouti. Diop m'offre un café, « *italien ?* » dans une petite cafetière de style « italien » en aluminium. Il a vécu en Italie pendant des années, travaillait chez Barilla, puis chez Shell. Il s'est ensuite syndicalisé, se préoccupant de l'égalité des salaires et se questionnant : « *pourquoi mon collègue plus âgé était moins bien payé que moi ?* ». Il vivait confortablement, mais est rentré il y a peu au Sénégal pour protéger son fils du racisme croissant à l'école. Il me montre la salle de réunion, où sont préparés les candidats au regroupement familial. Ils y reçoivent une petite formation, dont une initiation à l'italien. La salle a été inaugurée par INCA Florence lors d'une de ses visites à Dakar, qui l'a baptisée salle « *Diop, Samb, Dyene* » « *Uccisi da violenze racista* » (assassinés par la violence raciste) en hommage aux victimes sénégalaises des meurtres de 2011 et 2018 à Florence. Diop me parle des caravanes menées par l'ONG Nexus de la CGIL au Lac Rose, en périphérie de Dakar, l'une aura lieu

samedi. Là les travailleurs migrants de la sous-région sont nombreux (entre autres, guinéens et sierra léonais).

Un bénéficiaire vient se renseigner pour l'accès à sa pension. Il est sympathique, on discute pendant que Diop consulte son dossier via la base de données italienne. Il a travaillé pendant 17 ans dans l'industrie automobile et de l'aluminium, jusqu'à avoir été victime d'un accident de travail. Il a perçu des indemnités par « *arrangement* » : 19 000 euros plus 120 euros par mois, pendant dix ans. Il est de retour au Sénégal depuis cinq ans mais a appris l'existence d'INCA récemment, en recevant par WhatsApp depuis l'Italie la vidéo de l'évènement de sensibilisation mené à Touba. Il me saluera d'ailleurs en disant « *je vous ai vu* » et me montre un extrait vidéo de la rencontre où j'apparais. Diop réalise les calculs de ses droits à la pension : « *on va vérifier ça* ». S'il a commencé à travailler avant 1996, il lui faut 20 ans de cotisations, soit 1140 semaines. S'il a travaillé après 1996, c'est 15 ans, soit 780 semaines. « *On prend la calculatrice* » dit Diop pour faire le total des semaines. Au total l'homme a cumulé 789 semaines et commencé à travailler en 1997, il entre donc tout juste dans les conditions requises. Le descriptif est imprimé depuis le système et remis à l'homme, ainsi que l'inscription de la demande de pension effectuée auprès d'INCA. Il doit attendre 2023 pour introduire sa demande de pension, et pourra, à ses 67 ans, en 2024, toucher les allocations. « *Baax na* » (c'est bon) dit-il en soupirant de soulagement... « *heureusement que j'ai vu votre vidéo* » me dit-il, « *ça aurait pu ne pas passer...* ». Diop me montre un cas de dossier refusé par manque de quatre semaines (1136 sur 1140). Carla me dira d'ailleurs que beaucoup de demandes sont refusées pour cette raison. « *Le plus compliqué, ce sont les jugements d'hérédité* ». Diop reçoit cette semaine beaucoup de certificats d'acte de vie. Les enfants bénéficiaires de pensions de survie perçoivent 20% de la pension jusqu'à leur majorité, sauf s'ils sont étudiants (extension jusqu'à 25 ans). Les problèmes récurrents dans les dossiers sont les adresses. Il me parle aussi d'un cas d'une veuve surtaxée sur l'année actuelle, elle est passée de 4000 euros de pension sur l'année à 2000 euros. Diop plaide donc pour une variation des données de la pension. Il n'y a pas de discrimination de nationalité pour l'accès aux pensions. Le montant minimum est de 686 euros pour la pension contributive. Plus les indemnités de décès : 600 euros fois 15 ans en un seul paiement.

Notes de terrain, 15/12/2020, Dakar.

On peut observer parmi les travailleurs d'INCA plusieurs trajectoires migratoires en Italie, mais aussi des trajectoires associatives, militantes et syndicales qui se trouvent reformulées par leur travail à Dakar. C'est le cas de Diop, ancien travailleur de l'industrie alimentaire et pétrolière, qui s'est approprié de nombreux codes « italiens » (par exemple la consommation de café « à

l'italienne ») l'usage de la langue, tout en s'investissant dans son pays d'origine. Diop s'est en effet investi dans le projet avorté de fédération d'associations sénégalaises pour le RC, visant à réunir les nombreuses associations de RC du Nord de l'Italie. Voulant protéger son fils du racisme croissant en Italie, Diop décida de revenir vivre au Sénégal, tout en s'impliquant comme travailleur social chez INCA auprès d'anciens émigrés et de candidats à la migration. Momar a eu lui aussi une expérience migratoire et de syndicalisme « de rue » lorsqu'il rejoignait, dans le Sud de l'Italie, les travailleurs migrants candidats au travail agricole. Momar les accompagnait à quatre heures du matin, pour constater des conditions de travail harassantes et rémunérées 20 euros par jour, pour des journées allant jusqu'à quinze heures de travail. Par la présence de slogans revendicatifs (par exemple, « les droits c'est nous »), de symboles syndicalistes et de la plaque d'hommage aux victimes des assassinats de Florence, le bureau d'INCA à Dakar se positionne comme référent associatif agissant pour et avec le travailleur, vu comme sujet de droits souvent négligés.

La vignette ethnographique informe ensuite de la multiplicité de formes que prend la protection sociale administrée par INCA auprès des bénéficiaires au Sénégal. Depuis sa tâche traditionnelle de protection du travailleur émigré, INCA assure un suivi des cas de maladies professionnelles et d'accidents du travail. C'est le cas de l'homme rencontré, bénéficiaire d'une pension de vieillesse. L'« arrangement » qu'il a obtenu suite à son accident témoigne de l'existence de pratiques de contournements, par certains employeurs en Italie, de leurs obligations en termes de protection sociale du travailleur émigré sénégalais. L'homme est néanmoins éligible pour une pension de vieillesse et récemment au courant de ses droits grâce à la sensibilisation effectuée par INCA auprès de la mairie de Touba et des anciens travailleurs émigrés en Italie. L'évènement a en effet été filmé et diffusé au niveau translocal et transnational et a eu un impact sur le nombre de nouvelles demandes reçues au bureau de Dakar. Ma présence à l'évènement de Touba a été rendue visible au point d'être reconnu, à ma surprise, par le demandeur de pension.

Le calcul de « vérification » de l'éligibilité du droit à la pension se fait directement par INCA, qui a un accès aux bases de données de la sécurité sociale italienne. Selon Caldarini (2020, p.82), INCA exerce donc une compétence légale pour un large ensemble de tâches administratives¹⁰⁵. La gestion des pensions, dont environ 16% sont payées à l'étranger, est la

¹⁰⁵ À savoir, la délivrance de certificats de vies, la vérification de paiements, des contributions d'assurance sociale (*social insurance*), la demande de pensions sous accords internationaux, le calcul du cumul de périodes de

branche de sécurité sociale pour laquelle les *patronati* sont les plus financés par l'État italien (idem, 283).

INCA n'est pas seulement actif auprès des (anciens) travailleurs, quelle que soit leur nationalité (incluant aussi les travailleurs immigrés de la sous-région d'Afrique de l'Ouest), mais représente également une infrastructure de PST clé pour les familles des (anciens) travailleurs. Les demandes de regroupement familial, de permis de séjour et de nationalité italienne sont toutes des tâches qu'INCA réalise depuis Dakar, préparant légalement mais aussi moralement les femmes et les enfants en demande de regroupement avec leurs proches en Italie. Ainsi INCA transmet depuis Dakar et via un travail de sensibilisation, les règles, normes et valeurs italiennes propres au séjour et à la famille.

J'assiste ainsi, un jour, à une initiation à l'italien chez INCA, donnée en wolof, puis à la session d'éducation civile concernant les principes du séjour : « *Ingresso e soggiorno dei cittadini stranieri in Italia* ». Momar est le formateur, il explique aux dames présentes dans la salle, accompagnées de quelques enfants, tous candidats au regroupement familial : « *En Italie on ne reconnaît pas la polygamie* », « *ah bon, ils ne la reconnaissent pas ?* » s'étonne l'une des femmes présentes. « *Non, mais ils reconnaissent les enfants* » précise Momar, insistant sur les droits de l'enfance. « *La vie de l'émigré est une vie de privation par le travail et de frustration, par le fait d'être loin de la famille. Il faut défaire le mythe* » insiste-t-il. Il décrit le fonctionnement des permis de séjour, le code fiscal italien permettant la réversibilité de la pension et finalement, l'origine et l'organisation de la CGIL. Momar explique aussi brièvement la place qu'a pris l'émigration dans l'Histoire italienne : « *l'Italie est une terre d'émigration* », précise-t-il. Il explique qu'INCA au Sénégal est aussi compétent pour la sous-région, à savoir la Mauritanie, le Cap-Vert, la Guinée (Conakry), la Guinée-Bissau, et le Mali. En Italie, le renouvellement des permis de séjour se fait, lui aussi, chez INCA. Momar expose ensuite les principes de la constitution italienne : « *droits et devoirs* ». Et l'article premier : « *L'Italie est une république démocratique fondée sur le travail* ». Il précise, « *je suis un soldat de la république, mes enfants ont leurs droits comme ceux des italiens* » (notes de terrain, 06/01/21, Dakar). Prenant le relai de l'État italien dans la tenue des formations obligatoires aux demandes de regroupement familial, le *patronato* participe ainsi à l'économie morale de la gestion migratoire de l'immigration des familles de travailleurs, tout en insistant,

contributions entre différents pays, l'exportation de prestations de sécurité sociale, la demande de pension de survie, la remise en question des décisions prises par l'institution de gestion des pensions, et d'éventuels différends en justice.

depuis sa position syndicale, sur l'importance des droits du travailleur comme pivot du projet migratoire.

Une fois leur proche décédé, les familles d'anciens travailleurs peuvent faire la demande d'accès aux pensions de survie. On peut donc qualifier INCA, et plus généralement la figure du *patronato*, comme acteur total de protection sociale du travailleur (migrant) et de sa famille, depuis l'exercice de son travail, le renouvellement de son permis de séjour, le regroupement familial, l'accès à sa pension, jusqu'à la réversibilité de celle-ci, à son décès. Selon Diop, sur dix personnes se rendant au bureau d'INCA, trois d'entre elles viennent pour les pensions de survie, deux pour les pensions de retraite, deux pour la légalisation de documents et trois pour la traduction de documents. INCA propose en effet des services gratuits de traduction qui sont reconnus auprès des autorités italiennes. En 2020, INCA s'occupait au Sénégal d'un total 350 pensions, dont une soixantaine seulement sont reçues par des anciens travailleurs pensionnés de retour au pays d'origine. Accéder à une pension au Sénégal, c'est donc bien souvent y accéder après la mort d'un proche ayant émigré et travaillé en Italie. Comme dans le cas espagnol, l'exportabilité de la prestation sociale est par conséquent principalement *post mortem*.

2.2.3. *Accéder, se représenter et partager la pension de survie en contexte de polygamie*

On l'a vu dans le cas espagnol, accéder à une pension de survie signifie remplir un certain nombre de conditions, dont le calcul des périodes de cotisations du défunt et certaines matérialités administratives. Je présenterai ici, depuis le cas italien, comment ces matérialités et leur renouvellement posent souvent problème, empêchant un accès effectif à la pension. Je développerai ici, depuis la particularité du cas italien, comment ces matérialités ou leur absence renvoient à des représentations qu'ont les bénéficiaires de la pension, entre droit, don divin ou héritage, entraînant souvent des négociations, voire même des conflits en contexte de famille traditionnelle et polygame.

Pour solliciter une pension de survie, il faut présenter un ensemble de documents¹⁰⁶. Une fois tous ces documents réunis et le survivant considéré comme éligible à la pension, la condition de l'accès mensuel à celle-ci dépend de l'émission annuelle du certificat de vie du survivant. Tout comme dans le cas espagnol, il faut *prouver*, faire acte de survie auprès de l'administration du pays pourvoyeur de prestations, via ses représentations à l'étranger. Dans le cas italien et comme l'observe Caldarini, c'est généralement une structure privée, la City Bank, qui est mandatée pour émettre chaque année par mail un certificat de vie à signer par les bénéficiaires de pension et à renvoyer à la banque, avant d'être authentifié par les autorités consulaires italiennes, un officier municipal ou un notaire (2020, p. 283). Au Sénégal, INCA prenait l'initiative de se rendre à la banque, d'envoyer les certificats de vie aux bénéficiaires, de les recevoir signés, puis de les amener à l'ambassade italienne pour authentification. Cependant, suite à une réticence de l'ambassade dans cette gestion, les certificats de vie sont actuellement administrés par les autorités locales, reçus par INCA, puis amenés par le syndicat au MAESE pour l'authentification des signatures et finalement traduits avant l'envoi en Italie. Toute cette gestion, impliquant généralement des coûts administratifs élevés, est prise en charge gratuitement par INCA. L'implication d'INCA répond à une préoccupation de la structure syndicale d'offrir un accès effectif des bénéficiaires de pensions à leur droit, dans un contexte où beaucoup de pensions se perdent entre les différents documents, à recevoir et à renvoyer, parfois en zone rurale, loin de Dakar.

« Avant, les certificats arrivaient à domicile et c'était à eux [aux bénéficiaires], de nous les amener ici. On s'est rendu compte qu'il y avait beaucoup de retards, des blocages parce qu'ils n'avaient pas de boîte postale, il n'y avait pas de lieu civique, il y avait des rues vastes sans numéro et les lettres se perdaient comme ça. Et l'INPS [Istituto Nazionale della Previdenza Sociale], après un certain temps, ils déclarent que la personne est décédée et bloquent la pension. Pendant six mois, il n'y a pas de probabilité qu'elle soit décédée et ils éliminent la pension. Il y a des dames [...], après un an elles nous téléphonent. Elles ne perçoivent plus la pension. Elles disent : 'ah, c'est le destin ; c'est

¹⁰⁶ À savoir, le jugement d'hérédité (certificat de non opposition ni appel), le certificat de décès du travailleur, la copie littérale d'acte de mariage de l'épouse, le certificat de non divorce, non remariage et non séparation des corps, le certificat de non-imposition (dans le cas où la veuve n'a pas d'enfant), la copie littérale d'acte de naissance des enfants mineurs, le certificat de vie (collectif ou individuel), la photocopie de la pièce d'identité de l'épouse, l'ouverture d'un compte en banque avec relevé d'identification bancaire et une boîte postale.

arrivé comme ça, c'est fini donc, comme ça' [...] elles le prennent avec philosophie, c'est un don de dieu, c'est dieu qui me l'avait donné, il me l'a repris, comme ça, c'est fini. » (Diop, 16/03/21, Dakar)

Pour continuer à recevoir la pension, il faut rappeler chaque année aux autorités italiennes la survie du pensionné, à défaut d'être déclaré par celles-ci comme décédé et de ne plus recevoir la pension. Il s'agit d'une tâche difficile à réaliser dans un contexte local où les adresses postales sont souvent approximatives et le rapport à l'administration est généralement distant, surtout s'il s'agit d'un pays et d'une langue tiers comme l'italien ou l'espagnol. Le contenu des documents, formulé en italien dans un langage administratif complexe, est, de plus, difficile à comprendre pour les familles d'émigrés, issus souvent de milieux paysans et analphabètes. C'est alors à la venue occasionnelle d'un proche sachant lire l'italien que les courriers sont ouverts et traduits aux destinataires, parfois bien après la date requise pour introduire ensuite les démarches auprès de l'administration. Si les bénéficiaires de pensions de survie font référence au divin pour expliquer l'accès ou la fin de l'accès à celles-ci, c'est aussi parce que selon Momar, « *on ignore qu'on est porteur de droits* » :

« On pense toujours à demain, pas à après-demain [...] Il y a beaucoup de Sénégalais qui vivent en Italie, qui n'ont pas un niveau d'instruction qui leur permette de s'intéresser disons, aux droits, aux droits sociaux [...] Tu n'as pas l'impression que l'État fait quelque chose pour toi et tu n'as pas l'impression de donner quelque chose à l'État. Quand tu rentres dans la boutique, tu payes la TVA, les gens l'ignore. Et quand on ignore ça, on ignore qu'on est porteur de droits. On est porteur de droits chez soi, de droits ailleurs. Tu as vu, quand je suis sur la première constitution de l'Italie, je dis aux femmes : 'si l'Italie était une religion, sa constitution serait sa bible'. » (Momar, 11/01/21, Dakar)

Le rapport à l'État d'origine du migrant sénégalais, déjà décrit dans le chapitre III, configure donc le rapport à l'État de destination et l'absence généralisée d'attente de droits. Même en cas de connaissance des droits éligibles auprès d'une institution locale comme la CSS, certains participants comme Badara – travaillant dans une ONG, connaissant les codes de l'administration et s'occupant de la gestion du dossier de pension de survie pour sa tante – qualifie avec ironie la sécurité sociale locale en tant qu' « *insécurité sociale* », faisant part de la lourdeur des dossiers à monter pour recevoir une somme qu'il voit comme modique (09/01/21, Dakar). Dans ce contexte, Castel (2003) pose ainsi la question « qu'est-ce qu'être protégé ? », identifiant paradoxalement le

renforcement de l'« insécurité sociale » sous-jacent à la construction de l'État de droit et au développement de la protection sociale. L'auteur propose ainsi que :

« [...] c'est l'économie de protections elle-même qui produit une frustration sécuritaire dont l'existence est consubstantielle aux sociétés qui se construisent autour de la recherche de la sécurité. Et ceci doublement. En premier lieu parce que les programmes protecteurs ne peuvent jamais être pleinement accomplis et produisent déception et même ressentiment. Mais aussi parce que leur réussite, même relative, en maîtrisant certains risques, en fait émerger de nouveaux. » (Castel, 2003, p. 3)

Dans un contexte « *d'insécurité sociale* », les familles de migrants s'organisent à travers d'autres réseaux de protection sociale, « par le bas » : la participation aux associations (tontines, daahiras, etc.), le micro entreprenariat, et surtout, les remises envoyées par les proches en migration. La capacité de ces réseaux et stratégies à répondre ou non aux besoins familiaux s'explique souvent par le prisme du religieux. Lorsque les veuves de défunts migrants apprennent des années plus tard leur droit à la pension de réversion, elles sont souvent désarçonnées, mobilisant l'explication divine. Ce désarçonnement se retrouve amplifié en contexte de polygamie, où la représentation du droit individuel à la pension rentre en conflit avec la représentation par le droit islamique du partage collectif de l'« héritage » du défunt.

C'est le cas de Fatoumata, veuve de son défunt mari ayant travaillé comme routier en Italie. Fatoumata, rencontrée à Dakar dans sa boutique de boubous, est bénéficiaire d'une pension de survie depuis 2008. Elle considère sa pension comme un « salaire », un « sauvetage » et une « récompense de Dieu » lui permettant de payer les études de ses trois enfants et d'avoir lancé son business, en faisant des allers-retours au Mali pour acheter des tissus à moindre coût. Ces activités n'étaient pas envisageables du vivant de son défunt mari mais ont été réalisées grâce à l'accès à la pension de survie. À travers son expérience, elle remarque que l'accès à la pension a eu tant des côtés positifs que négatifs.

Alors qu'il voulait organiser sa venue par regroupement familial, son mari l'a épousée comme deuxième femme et déclarée comme seule épouse légitime aux autorités italiennes. Néanmoins, la maladie de son mari a fait postposer le projet, jusqu'au jour où Fatoumata apprit le décès de celui-ci, le treize janvier 2001, sans avoir eu connaissance de sa maladie et de son hospitalisation. Son corps a été rapatrié et enterré au cimetière situé près de la Grande Mosquée de

Touba grâce au soutien de son ancien patron, qui a également contribué significativement aux frais des funérailles. Plusieurs années après, un cousin du défunt informa Fatoumata des démarches à réaliser pour la demande de pension : « *il faut que tu signes ces papiers* » (12/01/21, Dakar). Elle doutait cependant de l'intérêt de la procédure, se sentant mal à l'aise et ne comprenant pas dans quoi elle s'engageait en signant. Deux ans passèrent, durant lesquels Fatoumata n'eut pas de nouvelles de la demande, s'impliquant dans des « *petits boulots, pour ne pas rester à pleurer sur mon sort* » (idem). Un jour, elle reçut, à sa grande surprise, un appel lui demandant de se rendre au Sud du pays, à Sédhiou, à la banque où elle était affiliée. Environ 7 600 000 francs CFA (l'équivalent de 11 600 euros) d'arriérés de la pension l'attendaient là-bas. Fatoumata raconte l'évènement :

« Elle [l'employée de la banque] m'a dit que c'est le pays de la pension, c'est le paiement qui vient d'Italie. Bon, j'ai dit : 'Ah mais c'est dû à quoi ? Et c'est pour qui ?' Elle m'a dit : 'c'est pour toi'. Donc eux, ils ne pouvaient pas non plus m'expliquer. Donc moi j'ai pris [l'argent], mais je l'ai pris à ma grande surprise. Donc, j'ai eu l'argent. Mais tu sais, le problème des immigrés, [avec] la famille qui est au pays, c'était une discussion pendant des heures, ça c'est un problème. Je voudrais que tu creuses un peu, parce que c'est un point très sensible, parce que vraiment, malheureusement, ça aggrave [la situation]. Ils ne comprennent pas leur système de vie [de la famille au pays d'origine], et pourtant, c'est notre vie [...] quand ton mari est décédé, l'allocation familiale, la pension, tout le monde est là, assis à attendre, pour cette pension-là. Comment tu veux faire avec ? C'est un problème. C'est un problème... La femme ne sait même pas si l'argent lui est propre ou pas, si elle doit diviser avec les autres femmes, ça c'est un problème vraiment, qui dans ma tête, n'arrive pas à être résolu. » (12/01/21, Dakar)

La découverte soudaine de sa légitimité administrative à accéder aux arriérés de la pension de survie a provoqué une réticence chez Fatoumata, dubitative de sa légitimité familiale à recevoir la pension pour elle seule alors que son ex-coépouse n'y avait pas droit (celle-ci n'ayant pas été déclarée aux autorités italiennes), les autorités italiennes ne reconnaissant, à la différence des autorités espagnoles, qu'une seule épouse légitime. Déseparée, elle se rendit dans la famille de son défunt mari avec la somme, la partageant avec celle-ci ainsi qu'avec sa coépouse. Comme la relation qu'elle entretient avec elles est bonne et que Fatoumata a décidé, à sa propre initiative, de partager les arriérés de la pension, il n'y a pas eu de conflit majeur. Ce qui est néanmoins souvent

le cas, comme remarque Carla : *« parfois, c'est la guerre, parce que quand il y a plusieurs femmes, c'est qui va toucher [la pension] ? tu comprends ? Donc ce n'est vraiment pas facile. Il y a les équilibres dans les familles. »* (Dakar, 15/12/20). Ces « équilibres » et leur économie morale sont en effet souvent remis en question lorsque la famille d'un défunt migrant apprend l'existence de la pension de survie et sa valeur dans le pouvoir d'achat local. Selon Badara, une pension d'environ 500 euros peut en effet faire vivre une famille de dix à vingt personnes en région rurale. L'arrivée d'une pension de survie et son pouvoir économique chamboulent par conséquent l'économie familiale et les relations qu'ont les coépouses entre elles. C'est pourquoi Fatoumata soutient que les immigrés sont déconnectés des réalités de leurs familles restées au pays d'origine, pointant du doigt le manque de prévision de leur part dans le partage de leurs droits. Momar explique, quant à lui, la place du superstitieux, poussant les maris à ne communiquer que partiellement à leur épouses l'existence d'une future pension de réversion :

« Ils sont très superstitieux. Par exemple, il y a des femmes qui me disent : 'mon mari, il m'a parlé de ça, il me disait que s'il meurt, il y a des droits en Italie, il y a de l'argent en Italie pour ma famille'. Mais mon mari ne m'a pas tout expliqué. C'est parce que le mari, souvent, a deux ou trois femmes et il sait que de son vivant, s'il dit une chose de ce genre et [que] les deux autres viennent à savoir, que seule celle qui est déclarée sera la seule titulaire de la pension, qu'elle doit partager avec des autres [...]. Des fois, quelqu'un qui est au courant garde l'information pour lui-même. Un peu par superstition et d'une autre part, par la foi. Moi je suis venu en Italie, je vais retourner au Sénégal, je ne vais pas mourir ici, donc ce n'est pas la peine de partager cette information. »
(11/01/21, Dakar)

Badara, observe, lui, que, généralement, si les émigrés sont discrets et vagues sur leur salaire et leurs conditions de travail, de leur vivant, c'est en fait pour se protéger des demandes régulières qu'ils reçoivent du pays d'origine pour l'envoi de remises :

« Moi, si je suis là-bas et que je ne veux pas que l'on me submerge de charges, je peux un petit peu minimiser ma situation là-bas, mon travail, dire que je gagne pas assez, pour limiter les charges [...] Mais si tu declares tes revenus bruts à ta famille, les gens ils vont calculer avec la perception d'ici. 1500 euros c'est un million de CFA, c'est énorme. C'est tous ces éléments-là. C'est pourquoi

ceux qui sont là-bas ne veulent pas dire tous ces éléments clairement. Même si c'est [à] leur épouse.
» (09/01/21, Dakar).

Badara explique aussi la place du droit islamique (la *sharia*) dans le partage de l'héritage d'un défunt, la pension étant alors considérée comme « revenu supplémentaire » du défunt à partager dans la famille. Bien que le montant soit alors partagé entre l'ensemble des héritiers, les hommes obtiennent le double de la part des femmes : « *on dit que l'homme a plus de responsabilité, donc il a le double de la femme* » explique-t-il (idem).

Tirillée entre le droit administratif la reconnaissant comme unique épouse légale et la *sharia*, la poussant par tradition à partager la somme avec sa famille étendue, Fatoumata lutte toujours. Elle raconte ainsi comment elle se rendit un jour chez INCA, pour interroger l'ex coordinatrice : « *Je suis venue pour savoir, l'argent là, c'est de l'argent que l'on doit diviser ou bien c'est de l'argent privé ?* [L'ex coordinatrice] : « *sur la voie légitime, c'est toi qui es reconnue. Donc à diviser ou pas, c'est quelque chose qui te revient, mais c'est toi qui es sur les papiers, c'est tes enfants qui sont sur les papiers* » (Fatoumata, 12/01/21, Dakar). Face à aux potentielles tensions parmi les coépouses concernant le partage de la pension, d'autres collaborateurs d'INCA présentent d'abord la représentation italienne du droit, puis, à la demande des bénéficiaires désarçonnées, suggèrent un partage équitable de la pension entre coépouses. Diop explique ainsi que, dans le cas où la première épouse, légitime administrativement, se présente sans parler de ses coépouses, il avertit de l'importance de trouver un équilibre entre les conceptions du droit en tension :

« [...] *La dernière fois, je parlais à la première épouse. [Elle disait :] 'Non, non, ce n'est pas grave les autres épouses n'ont pas de certificat de mariage, même si...' Ce sont des épouses, hein ! Elles ont aussi des enfants. 'Alors si vous vous mettez d'accord en famille, que toi tu as le certificat de mariage, pour gagner du temps on va faire la demande à ton nom, ça peut se faire.'* Même si le mari est décédé, elle me fait un jugement de mariage, un certificat, un jugement d'institution établie. Ils vont déclarer qu'un mariage a été célébré en 2010 mais enregistré en 2021 après le décès du mari, c'est bien possible. Et ça va prendre beaucoup plus de temps, parce qu'il faut des timbres, [prouvant] qu'ils étaient mariés, et beaucoup de choses, le temps que le document sorte, etc. Mais [il y a] des fois où il y a des gens qui le font sciemment. Qui s'occupent directement des autres épouses. Ils excluent les enfants des autres épouses, parce qu'on dit que la pension revient à la

première épouse, et la partie des enfants, on la donne aux deux enfants les plus petits. Si la première épouse a des enfants qui ne sont pas les plus petits, elle fait tout à son nom, elle le fait à l'insu des autres épouses. » (16/03/21, Dakar).

Cette médiation que propose Diop permet ainsi de concilier les deux registres du droit administratif et du droit islamique et d'éviter des cas de figure où des parents du défunt et ses épouses doivent procéder à une médiation auprès d'INCA entre les coépouses, et au pire, à un recours en justice. Par ailleurs, si les veuves sont les principales destinataires et gestionnaires des demandes et du suivi des pensions de survie, jusqu'à deux enfants mineurs (ou bien, en cas d'études, jusqu'à leurs 26 ans) en sont également légalement bénéficiaires dans un rapport de proportion de 60% pour la veuve / 40% pour les orphelins. À travers son expérience précédente de migration en Italie et sa connaissance des réalités familiales transnationales, Diop guide les bénéficiaires des pensions de survie pour éviter les conflits entre coépouses et conseille parfois celles-ci sur la manière d'utiliser le montant des pensions :

« Bon quelques fois, les conseils que je leur donne, surtout [pour] une dame qui prend la pension après quatre ou cinq ans, je lui dis : 'comment tu l'utilises ?' Je l'appelle et lui dit : 'alors ta pension, ça va être liquidé à la fin du mois. Tu auras des arriérés de temps. Si tu as une maison, c'est bon, si tu n'en as pas, penses d'abord à acheter une maison [...] Si tu as une maison, penses à faire une transformation, tu vas habiter une partie, et louer l'autre partie. Avec l'argent de la location, si tu trouves des idées tu vas vivre avec cet argent, et la pension qui va arriver... Au bout de deux-trois ans tu vas faire un autre étage ou t'acheter une autre maison. Il y a une dame qui a deux enfants, je lui dis, si tu es bien organisée, dans dix ans tu auras une maison pour chaque enfant. Parce que les années de pension, c'est vraiment une bonne somme, mais tout dépend de l'organisation. Actuellement les pensions sont bloquées, on a des problèmes je ne sais pas à quel niveau, mais chaque jour ils t'appellent. Ça veut dire qu'il n'avait rien épargné. Chaque jour, ils t'appellent. » (17/03/21, Dakar).

Acteur de sensibilisation aux droits des travailleurs et de leurs familles, INCA « suit » les émigrés jusque dans les régions d'origine comme Touba et effectue un suivi administratif et légal des dossiers de pensions, de regroupement familial et de demandes de naturalisation. On l'a vu ici, INCA se présente, dans la pratique, comme médiateur entre les différentes conceptions du droit à

la pension opérant au Sénégal, en contexte de polygamie. Relai et médiateur entre le pays de travail de l'(ancien, ou même défunt) émigré et le pays de résidence de sa famille, INCA est donc confronté à l'économie morale structurant les échanges administratifs mais aussi aux arrangements et conflits entre familles transnationales. Considérant le poids économique que représentent dans l'économie locale une pension italienne et ses arriérés, mais aussi les sollicitations multiples qu'engendrent, pour le survivant, la gestion de la pension, INCA recommande aussi la planification de l'économie morale *post mortem* des familles de défunts. Une pension peut ainsi permettre l'achat d'une maison ou sa rénovation et la possibilité de faire fructifier le capital perçu, payer des études supérieures aux enfants héritiers et dans le cas de Fatoumata, lancer un projet de micro-entrepreneuriat. Si ces investissements sont souvent difficilement réalisables du vivant du migrant - partagé entre sa situation précaire et les dépenses journalières et coutumières de sa famille au pays d'origine – ils se retrouvent ainsi parfois possibles par le biais de la pension de survie, des années après sa mort.

3. Conclusions

À travers l'ethnographie de l'accès aux pensions de survie dans le pays d'origine du migrant, ce dernier chapitre a permis de comprendre comment celles-ci amènent à la redéfinition de l'économie morale des familles de défunts, tout en leur assurant une protection sociale transnationale *post mortem*, bien après la mort du migrant. La PST de la famille du défunt ne s'arrête en effet pas une fois que le corps est rapatrié dans le pays d'origine.

La première section a permis de comprendre comment les États de résidence et d'origine des migrants s'adaptent et négocient face aux mouvements migratoires, tissant des ABSS pour faciliter l'accès à la PST aux migrants dans les deux pays. Cette négociation implique souvent, on l'a vu dans les cas espagnol et italien, des rapports de force et une instrumentalisation de la PST à des fins de contrôle migratoire, inscrivant l'ABSS comme outil de *soft power* dans l'économie morale des relations entre États. La protection sociale s'avère ainsi être un outil de diplomatie internationale. Dans les cas belge et italien, l'absence d'ABSS est néanmoins un incitant à la mobilisation de la société civile, prenant le relais, à défaut de cadres institutionnels existants, pour assurer l'accès à la PST aux migrants et à leurs familles.

La deuxième section a démontré, via l'analyse des cas espagnol et italien, comment l'accès aux pensions de survie par les familles de défunts migrants se matérialise jusque dans le pays d'origine et ses régions reculées. L'État-providence du pays de résidence du défunt se déplace donc mais s'adapte aussi au contexte du pays d'origine, permettant l'accès à la PST des retraités et des familles de migrants. Les conditions de travail vécues et les contributions sociales effectuées (ou non) par le migrant en Europe, définissent en effet la façon dont l'ancien travailleur peut bénéficier (ou non) d'une pension de retraite (la continuation de sa protection sociale) et/ou, à son décès, faire bénéficier sa famille d'une pension de survie (l'ouverture d'un droit). Dans les deux cas, l'accès aux pensions implique le fait de se présenter annuellement aux représentations consulaires et syndicales de l'État-providence européen via un acte administratif et performatif clé : l'acte de (sur)vie. Ouvrir un droit de PST et en garantir la pérennité par l'acte de (sur)vie s'exprime de différentes manières dans les cas espagnol et italien, présentant néanmoins des histoires migratoires similaires, ayant contribué au développement de services consulaires d'assistance aux émigrés (et dans certains pays africains, aux anciens immigrés).

Dans le cas espagnol, c'est l'autorité consulaire qui se déplace jusqu'à Dakar et Banjul, permettant un accès « classique » au droit à la réversibilité de la pension et impliquant des démarches administratives complexes et coûteuses pour les familles des défunts. Dans le cas italien, la tradition syndicale d'INCA se démarque par la prise en charge totale des démarches et frais d'ouverture du droit par le *patronato*, s'érigeant en infrastructure de protection sociale *totale* au cours des différentes étapes de migration, de vie et de mort du travailleur émigré. Malgré sa tradition syndicale, INCA bénéficie de moyens paraétatiques lui permettant de « devenir État » et d'accéder aux familles de migrants dépositaires de droits jusqu'à Touba, la ville sainte.

Dans les deux cas, l'accès à une pension de survie redéfinit les contours de l'économie morale et de la PST *post mortem* de la famille du migrant. Engagé dans des emplois souvent dangereux, le précaire migrant fait face au risque constant de l'accident, voire de la *très* mauvaise mort, les familles de migrants accédant souvent à la réversion de pensions d'incapacité de leur proche défunt ou à des régimes de pensions différentiels. La pension représente, par conséquent, l'accès à des ressources qui n'étaient souvent pas envisageables du vivant du migrant, générant alors de nouveaux parcours de vie, d'étude, de micro-entrepreneuriat et voire même de mobilité parmi la famille du défunt. Cependant, ces ressources sont souvent disputées et convoitées par les familles des défunts qui, surtout en contexte de polygamie, se retrouvent à devoir redéfinir leur

l'économie morale *post mortem*. En l'absence d'ABSS, le droit à la pension est éligible auprès d'une seule épouse, dans le cas italien, entrant alors en conflit avec le droit islamique et la conception traditionnelle de l'héritage. Voyant leur pension comme un « don du ciel », les veuves bénéficiaires sont néanmoins souvent désemparées face aux pressions et aux conflits de valeurs qu'elles affrontent en accédant aux ressources de la pension. Les autorités espagnoles et le *patronato* entrent alors en jeu dans l'économie morale thanatique transnationale des familles de migrants pour sensibiliser et conseiller les pensionnées face à ce conflit de valeur, permettant légalement dans le cas espagnol la répartition des pensions entre coépouses et suggérant, dans le cas italien, soit la répartition informelle, soit l'utilisation des ressources dans des secteurs d'activités clés. Dans les deux cas, le chapitre a démontré que, pour les États-providence européens, contribuer à la PST *post mortem* des familles de migrants implique également le fait de s'engager dans l'économie morale du pays d'origine et la gestion du contrôle migratoire.

CONCLUSIONS GÉNÉRALES

Cette thèse de doctorat a cheminé, par le biais de l'ethnographie multi-située, au sein de plusieurs villes de Belgique, d'Espagne et du Sénégal. Ces trois pays font partie d'un même espace transnational où circulent les migrants sénégalais, et où s'instituent certaines pratiques comme la gestion du rapatriement des corps et l'administration des pensions de survie. Partant de l'objectif d'explorer la diversité des formes d'engagement transnational autour de la mort de migrants sénégalais en Europe, la thèse s'est construite autour de la question suivante : comment les vivants s'organisent-ils et négocient-ils face à la mort de migrants sénégalais en Europe ?

La recherche s'est penchée sur la manière dont les vivants se mobilisent *pour* et *par* les morts en migration, et comment ceux-ci mobilisent les vivants, à leur tour, et bien après leur décès. Il s'agissait donc de comprendre ce que les morts font faire aux vivants – s'organiser, se mobiliser, administrer - mais aussi ce que les vivants font via les morts – négocier, s'afficher en leur nom, en leur prêtant des vies multiples (politique, militante, artistique). « Les morts ne sont pas morts » soutenait en effet et déjà en 1947, le poète sénégalais Birago Diop. La thèse s'est ouverte sur ce poème et sur la manière dont les morts se retrouvent parmi la foule des vivants, surtout lorsqu'ils ont subi une *très* mauvaise mort. Elles sont alors réparées, réappropriées, contrôlées et disputées et par les vivants.

Appliquer les notions d'économie morale et de légitimité au champ de la mort en migration a permis de capter l'implication de différents acteurs qui, via la gestion du rituel et de l'économie des funérailles, négocient leur propre légitimité, dépassant parfois leur rôle attendu par les autres acteurs impliqués. Se mobiliser *pour* les morts représente ainsi une opportunité de se mobiliser *par* les morts, la frontière entre le statut de mort-individu et celui de mort-emblème étant facilement franchie par les vivants. J'ai ainsi démontré que les morts, lorsqu'elles sont mauvaises - et surtout lorsqu'elles sont *très* mauvaises - catalysent l'engagement, voire le désengagement des vivants. L'économie morale permet ainsi de comprendre comment les morts sont mobilisés par les vivants, et comment ceux-ci mobilisent à leur tour, et indirectement, les vivants. La particularité de l'économie morale thanatique transnationale est, à la différence d'autres aspects du social, que les funérailles, leur planification, et les implications *post mortem* de la migration érigent la mort en

une étape charnière. Durant cette étape, les vivants doivent se positionner, par obligation morale envers les morts « au loin », mais surtout envers les vivants. La mort est ainsi la dernière étape possible pour que les vivants respectent ou réajustent les termes de l'économie morale de leurs relations. Avoir abordé la notion d'économie morale sous l'angle thanatique a donc permis de faire évoluer celle-ci en identifiant la manière dont la mort représente, par son caractère liminaire et sacré, une pierre angulaire des relations morales entre les vivants. L'angle transnational a, quant à lui, permis de mettre en lumière comment la mort en migration vient raviver l'économie morale des vivants, tant dans le pays d'origine, que dans le pays de résidence des migrants.

Avoir fait dialoguer le champ de la protection sociale transnationale avec celui de la mort en migration, a permis de comprendre comment la mort représente la dernière étape de protection sociale, rituelle et morale. Face à une « insécurité sociale » de son vivant, l'émigré et ses différentes communautés d'appartenance (l'État, l'ethnie, la religion, l'associatif, la famille) veulent répondre, au minimum, à une préoccupation clé : la bonne mort de l'émigré. L'étude du rapatriement des dépouilles, via le prisme de la protection sociale, a permis de mettre en lumière l'interaction de pratiques, mais aussi de politiques, souvent discrétionnaires, mises en place pour octroyer à l'émigré une bonne mort. Cependant, nous avons vu que ces pratiques et politiques font l'objet de négociations multiples et continues. C'est là que l'économie morale a permis d'approfondir le champ de la PST, soulignant l'importance de déchiffrer, derrière l'existence des infrastructures associatives, consulaires et marchandes, la place des normes, valeurs et émotions que ces différentes infrastructures défendent et se disputent via la mort en migration.

L'application de l'économie morale aux *diasporas policies* a révélé un intérêt particulier : celui de dépasser les approches rationnelles et instrumentalistes afin de voir comment, derrière le devoir d'assistance qu'ont les autorités consulaires envers leurs émigrés, ce sont les relations États-diaspora qui sont en jeu. Ce fut le cas du rapatriement des morts, mais aussi de celui, bien plus médiatisé, du rapatriement des vivants durant la pandémie de la Covid-19. Face à la crise sanitaire, les États ont ainsi été amenés, à leur initiative, ou face aux pressions exercées par la diaspora, à réajuster leur politique extérieure. La crise financière et économique de 2008 et la crise sanitaire et économique de 2020 représentent autant de situations qui obligent les États et leur diaspora à se réinventer et à redéfinir la protection sociale transnationale, souvent par le biais de mesures et de mobilisations extraordinaires. Finalement, l'application de l'économie morale au champ de la PST a permis de révéler comment des actions telles que la mise en place d'un accord bilatéral de sécurité

sociale, ont un impact qui dépasse largement la protection sociale. Les relations diplomatiques, mais aussi le contrôle migratoire, sont des enjeux clés qui sont ainsi négociés par le biais de la protection sociale transnationale.

Face à la mort des migrants sénégalais en Europe, la société civile, les États, le secteur marchand et les familles de migrants s'engagent entre solidarité, mobilisation, administration et appropriation. Ces acteurs se réunissent, se solidarisent et mobilisent différentes infrastructures, parfois de manière conflictuelle, afin d'assurer l'obligation collective que constitue l'organisation des funérailles du migrant.

Tout d'abord, la société civile se solidarise par le biais des « caisses des morts » et des collectes spontanées. Elle se mobilise en menant des campagnes militantes, et en créant de nouveaux collectifs, autour de la mort en migration. La solidarité présente néanmoins certaines limites, comme dans le cas de défunts vus comme déviants par la société sénégalaise, et par conséquent, non bénéficiaires de la solidarité. De la sorte, la société civile s'approprie aussi les ressources morales que constituent les morts, et administre des mécanismes de gestion de ceux-ci, se dotant de personnalité juridique, ou au contraire, et dans la ville sainte de Touba, en mettant en avant la légitimité des autorités religieuses dans cette gestion.

Ensuite, les familles de migrants sont celles qui vont faire appel à la solidarité, et parfois à la mobilisation, pour la gestion des funérailles de leur proche. Elles ont recours aux autres acteurs afin de bénéficier de leurs ressources communicatives, économiques, administratives et logistiques, pour répondre au besoin de rapatrier leur proche vers son pays d'origine. Elles sont donc tributaires du soutien du réseau associatif et des autorités consulaires, tout en remettant en question la manière dont ceux-ci s'approprient à leur tour les défunts. Ce sont les familles qui se mobilisent physiquement à travers le territoire transnational - comme accompagnants du corps depuis l'Europe, puis comme récepteurs de la dépouille au Sénégal - et finalement, après la mort du migrant, pour accéder aux pensions de survie, en menant de multiples démarches auprès des autorités consulaires du pays de résidence.

De son côté, l'État est, par essence, l'acteur qui administre la mort en migration. L'État sénégalais autorise le départ des corps depuis l'Europe par les laissez-passer mortuaires. Il administre leur arrivée et leur enterrement dans le pays d'origine. Il sélectionne, à sa discrétion et par le biais de la protection consulaire, les demandes de financement de rapatriements. Il se

mobilise également, à sa propre initiative, autour de certains cas qui risquent de remettre en question son image, s'appropriant ces cas à des fins politiques. Lorsque certaines morts de migrants ont des impacts dans les villes d'Europe, les États de résidence s'approprient ces morts à leur tour. Ces États s'adaptent en administrant jusque dans le pays d'origine du migrant les pensions de survie auprès des familles transnationales.

Finalement, le secteur privé est celui qui offre et administre le service du rapatriement des corps, s'appropriant les ressources économiques que constitue cette filière marchande. Par le biais des compagnies d'assurance, des pompes funèbres et du fret aérien, il fait la liaison logistique dans l'espace international, répondant aux exigences administratives et sanitaires. C'est lui qui mobilise un savoir-faire dont l'offre, la qualité et la légitimité sont constamment réévaluées par les autres acteurs. Afin de garder ou d'étendre sa clientèle, il innove en proposant de nouveaux services et mobilise une image d'empathie, une compréhension ethnique ou religieuse du service.

M'étant concentré sur la gestion urbaine du rapatriement des dépouilles, mon analyse a révélé, au-delà des implications identitaires et rituelles, la constitution d'une économie morale thanatique transnationale. Cette économie implique l'activation de différentes infrastructures de protection sociale pour répondre aux coûts et à la logistique qu'implique le rapatriement des corps. Elle implique aussi des obligations morales, et parfois légales (via la protection consulaire et les règlements des « caisses des morts »), par une sorte de contrat symbolique. Toute une trame de relations entre migrants, société civile, familles et autorités consulaires est en jeu. J'ai ainsi démontré que ces différents acteurs négocient entre eux les modalités de l'économie morale thanatique transnationale, tantôt en collaboration, tantôt en conflit, leurs positions respectives évoluant au cours du temps. Par le biais de la gestion de la mort en migration, et face à l'émergence de nouveaux acteurs urbains dans cette gestion, c'est en fait la reformulation des autorités « traditionnelles », fondées sur l'appartenance villageoise ou ethnique, qui prend forme. La gestion de la mort s'adapte au contexte de migration et fait l'objet de recomposition des hiérarchies instituées depuis le pays d'origine.

Si la mort en migration s'affiche en tant que mauvaise, ou selon certains participants, en tant que « double mort », j'ai identifié comment certaines morts dérangent et mobilisent plus que d'autres : les *très* mauvaises morts. Mourir loin des siens et dans des conditions tragiques représente ainsi une situation catastrophique, catalysant l'économie morale des relations entre État

d'origine, autorités de villes de résidence des migrants, familles des défunts et société civile. A travers l'analyse de plusieurs cas emblématiques, j'ai mis en lumière l'existence d'une « typologie de morts » (par accident, assassinat, ou épidémie) qui oriente l'action des autorités consulaires, de la diaspora, mais aussi du réseau militant dans le pays d'immigration. La médiatisation de ces morts fait se positionner et parfois, s'opposer les vivants, remettant en question les équilibres fragiles de la « communauté émotionnelle » à laquelle appartenaient les défunts. L'État-nation, et la société civile (en particulier, la diaspora) sont les « communautés », souvent imaginées, qui se retrouvent, par l'auto-perception de leur rôle en tant que telles, obligées de se mobiliser, intervenant parfois de façon spectaculaire pour orienter, définir, voire empêcher les funérailles des victimes. Face à la *très* mauvaise mort, ces « communautés » entrent alors souvent en conflit entre elles et avec les familles des victimes, oscillant entre ériger le défunt en mort-emblème ou conserver son statut de mort-individu.

J'ai aussi examiné de près un maillon clé de la gestion du rapatriement des corps dans le pays d'origine : le rôle du fret aérien et des grands cimetières urbains récepteurs de dépouilles. En cas de rapatriement, le secteur privé et les administrations publiques s'adaptent, et s'efforcent, face à l'attente des familles endeuillées, de réhumaniser la dépouille, considérée légalement comme une marchandise durant son transport. Le secteur privé et les administrations publiques et religieuses se mobilisent, souvent au-delà de leurs compétences légales et avec des moyens limités, pour assurer l'économie morale islamique de la bonne mort. Ces acteurs répondent ainsi à l'attention qui est octroyée, au Sénégal, aux funérailles : le corps ne peut pas attendre, il mobilise et presse les vivants à la bonne réalisation des funérailles. Je me suis aussi attelé à révéler la particularité de la gestion mouride de la mort en migration. Depuis l'adage « j'irai à Touba mort ou vif », j'ai identifié les représentations et les pratiques mourides agissant autour du rapatriement des émigrés dans la ville sainte de Touba. J'ai ainsi mis en lumière comment la gestion de la mort des fidèles en migration constitue un moyen pour la confrérie de renforcer son autorité morale et son orthodoxie, tout en s'appropriant des outils de l'État civil. Tant les administrations publiques que religieuses se sont ajustées aux implications sanitaires de la pandémie et à la réaffirmation de l'État dans la gestion de la mort.

Finalement, j'ai révélé la manière dont les familles des migrants accèdent à la protection sociale, bien après la mort du défunt et via les pensions de survie. J'ai démontré que l'évolution démographique de la migration sénégalaise en Europe du Sud amène les autorités consulaires et syndicales des pays d'émigration à administrer, au-delà de leurs frontières, l'accès à la protection sociale transnationale des familles des défunts, tout en renégociant les relations diplomatiques - dont le contrôle migratoire - avec le pays d'origine des migrants. Semé d'embûches pour les familles survivantes, l'accès aux pensions implique le fait de prouver par son propre corps, un acte administratif et performatif, le droit à la pension : l'acte de survie. Faire acte de survie, c'est aussi se présenter aux autorités du pays de résidence du défunt, dont le développement des services consulaires s'est étendu à la protection sociale transnationale *post mortem* des immigrés et leurs familles. Ouvrir un droit auprès des autorités consulaires et syndicales et en assurer la continuité s'exprime néanmoins de différentes manières, entre le cas espagnol et le cas italien. Les conditions de travail, du vivant du migrant, définissent son droit à la pension et à celle de ses survivants. L'accès aux pensions (de survie) étant négocié jusque dans le pays d'origine du défunt, le *Welfare State* se déplace, mais s'adapte aussi au contexte local, influençant à son tour l'économie morale des familles transnationales. Finalement, l'accès aux pensions représente une opportunité économique qui n'était souvent pas envisageable du vivant du migrant, tout en impliquant une reformulation des relations entre les familles transnationales, certains conflits portant sur l'accès aux ressources économiques que constitue la pension.

Au cours de la recherche effectuée, de nouvelles interrogations sont apparues. Celles-ci représentent autant de pistes pour de futures recherches et développements conceptuels. Tout d'abord, le caractère évolutif de la migration sénégalaise et la diversification de ses destinations et profils posent des questions quant au futur de la gestion de la mort « au loin ». La croissance de la migration sénégalaise vers des pays de résidence lointains du pays d'origine, comme l'Argentine, ou encore le Japon, implique une complexification des enjeux économiques, logistiques mais aussi rituels propres à la gestion du rapatriement des dépouilles. Réunir l'argent nécessaire pour rapatrier un corps depuis ces longitudes représente un défi majeur qui demande du temps, parfois difficile à faire coïncider avec le temps rituel islamique et le temps administratif et sanitaire. La population sénégalaise présente dans les « nouvelles » destinations migratoires est encore jeune et démographiquement réduite, mais elle est amenée à croître et à vieillir, comme c'est le cas

aujourd'hui en Espagne, ce qui amène à s'interroger sur les modes de gestion de la mort au (*très*) « loin ». Les stratégies évolutives des autorités consulaires en la matière sont ainsi une piste à approfondir, par exemple à travers le relai des offres d'assurances privées envisagées par celles-ci. Dans de nombreux pays d'Amérique Latine et d'Asie, où aucune représentation consulaire sénégalaise n'existe, comment obtenir un laissez passer mortuaire ? Suivre comment l'État sénégalais s'adapte au cours du temps et face à l'évolution de son émigration - telles qu'en témoignent les négociations d'ABSS avec le Brésil - est une piste intéressante à suivre.

La mort en contexte de migration, et plus généralement en contexte de crise, représente une autre piste d'analyse : la pandémie de la Covid-19 a démontré comment la mauvaise mort et l'impossibilité de l'adieu peuvent subitement se généraliser à toute la population, immigrée et locale. La pandémie a également remis en question tant le « droit » au rapatriement des corps dans le pays d'origine, que le « droit » à l'enterrement des minorités religieuses en pays de résidence. À moyen et long terme, on peut ainsi se demander si les pratiques funéraires vont évoluer, le rapatriement des corps commençant même à être remis en question par certains entrepreneurs de pompes funèbres qui s'approprient des discours d'ordre écologique. Quels seront, dans le futur, les effets des multiples crises, empêchant ou rendant de plus en plus onéreuses la pratique du rapatriement et la gestion de la mort « au loin » ? Comment les familles des défunts et le secteur privé s'adapteront-ils à l'outil numérique appliqué au champ funéraire ? Les crises semblent ainsi révéler des temporalités non seulement destructives, mais aussi constructives, en termes économique, politique, social et rituel. De l'exception, émergent aussi sur le long terme de nouvelles normes et opportunités économiques.

Un des acteurs les plus attentif aux opportunités émergentes dans le champ de la mort en migration est le secteur marchand. Une autre piste à approfondir est celle de l'implication de l'entreprenariat « ethnique ». Octroyer un service funéraire correspondant aux normes et valeurs des familles et communautés endeuillées contribue aujourd'hui à la multiplication des courtiers d'assurances de rapatriement se présentant comme garants du respect de l'économie morale thanatique transnationale. En Belgique, dans le contexte de la migration subsaharienne aux confessions et pratiques funéraires diverses, de nouveaux entrepreneurs extérieurs aux communautés religieuses ou ethniques des clients visés semblent dégager des stratégies marchandes pour se distinguer du secteur concurrentiel et très lucratif que représentent les pompes funèbres. Ces nouveaux entrepreneurs se spécialisent ainsi dans la prise en charge de la mort des

migrants subsahariens, et proposent un produit affiché comme « africain » depuis la désignation d'une identité intracontinentale (l'Afrique subsaharienne). La série TV « la bonne terre » distribuée largement par Netflix (El Arbi et Fallah, 2022) constitue également un exemple artistique des débats portant sur le futur de la gestion de la mort « au loin » des belges d'origine marocaine. Si la fiction dépasse la réalité, elle a le potentiel de sensibiliser le grand public aux débats portant sur le « droit » à l'enterrement et le « droit » au rapatriement. Se pencher sur les nouvelles représentations artistiques en la matière constitue aussi une voie pour le développement de futures recherches.

Une dernière piste à approfondir est celle de la mort des migrants sénégalais en rupture de l'économie morale thanatique transnationale. Le cas de Mbaye Wade représente une situation emblématique de désolidarisation autour de la *très* mauvaise mort des personnes qualifiées comme exclues de la société sénégalaise : les personnes LGBTQIA+, et en particulier, les homosexuels. En contexte de discrimination sociale envers cette « communauté », les demandes d'asile en Belgique ont augmenté ces dernières années, laissant apercevoir la constitution d'un groupe d'individus dont la bonne mort au pays d'origine est compromise par le poids de l'autorité morale traditionnelle. Comment des migrants sénégalais homosexuels, et plus généralement des demandeurs d'asile et réfugiés, se représentent-ils et organisent-ils leur bonne mort ? Comment, tel que suggéré par Anteby Yemini (2018), certains États d'origine refusent-ils le retour de ressortissants représentés comme traîtres à l'État-nation ? Un autre cas pouvant contribuer à la compréhension de la rupture de l'économie morale thanatique transnationale est celui des migrants en situation de rue et de dépendance aux drogues dures (héroïne, crack, etc.), évoluant dans les grandes villes d'Europe, en marge de la protection sociale du pays d'origine, du pays de résidence et de la société civile. Comment ces migrants se représentent-ils leur mort et sa gestion en l'absence de ressources pour permettre le rapatriement de leur corps dans le pays d'origine ? Comment leurs funérailles seront-elles prises en charge au niveau local par les pouvoirs publics ?

Cette thèse s'est ouverte avec le cas emblématique de la mort de Mame Mbaye à Madrid. Mame Mbaye est arrivé par les *cayucos* en Espagne. Il était vendeur ambulant et marginalisé légalement par les pouvoirs publics, mais son implication sociale parmi le Syndicat des *Manteros* de Madrid ainsi que sa *très* mauvaise mort l'ont érigé en référence, en emblème. Sa famille, à Dakar, se félicita du support offert par le SMM (par le biais de la vente des T-Shirts à l'effigie du défunt) et valida les « vies » artistiques et militantes octroyées au défunt : « *vous savez que Mame Mbaye est à vous, Mame Mbaye est à tous* » (Pape, 17/08/21, Madrid, notre traduction). Mame Mbaye, mais aussi Mor Sylla, Mor Diop, Samb Modou, Idi Diène, Marie-Thérèse Coly et Mbaye Wade et les autres défunts ont endossé une vie académique dans cette thèse. J'espère ainsi avoir pu leur rendre hommage et montrer comment, malgré leur *très* mauvaise mort et les conflits de représentation que leurs décès ont entraînés, ils continuent aujourd'hui à rassembler les vivants.

Puissent-ils reposer en paix.

Annexes

1. Abréviations

ABSS : Accord Bilatéral de Sécurité Sociale

ASBB : Association des Sénégalais et Sympathisants de Belgique

ASBL : Association Sans But Lucratif

ASHUT : Association Humanitaire

ATM : And Taxawuu Mbolo

CGIL : Confédération Générale Italienne du Travail

CRC : Collectif pour le Rapatriement des Corps

CSS : Caisse de Sécurité Sociale

DAD : Diappo ak Diappalante

DMK : Daahira Moukhadimatoul Khidma

FJE : Fedde Jokkere Endam

INCA : Institut National Confédéral d'Assistance

IPRES : Institut de Prévoyance Retraite du Sénégal

MAESE : Ministère des Affaires étrangères et des Sénégalais de l'Extérieur

MISSM : Ministère de l'Inclusion, de la Sécurité Sociale et des Migrations

PST : Protection Sociale Transnationale

RC : Rapatriement des Corps

SE : Sénégalais de l'Extérieur

SECABEL : Association des Sénégalais Catholiques de Belgique

2. Lexique

2.1. Termes en espagnol

Cayucos : en espagnol, embarcations de fortune utilisées par les passeurs

Manta : drap utilisé par le manteros pour présenter et déplacer leur marchandise

Manteros (ou en italien, *cumpra venta*) : vendeurs ambulants pratiquant la vente du *Top Manta*

Top Manta : originellement, la vente ambulante de hits musicaux, aujourd'hui la vente ambulante de vêtements, lunettes, montres et accessoires sur la voie publique

2.2. Termes en arabe

Baraka : don ou grâce de dieu, et populairement synonyme de bénédiction voire de chance

Sahid : le martyr

Dar al Islam : terre d'Islam

Dar al-Kufr : terre de « mécréance »

Khalife : commandant des croyants

Qirât : fruit du caroubier. Utilisé dans le Coran comme unité de mesure spirituelle des bonnes actions

Sheikh : marabout

2.3. Termes en wolof

Attaya : thé vert à la menthe bouilli longuement

Baye Fall : disciple de Cheikh Ibrahima Fall

Ceeb bu jën : riz aux poisson et aux légumes, plat « national » du Sénégal

Daahira : cercle religieux mouride

Jambaar : brève, valeureux

Jaxal : acte de « jeter » l'argent dans un panier destiné aux endeuillées

Jébgalu : acte d'allégeance

Kafe Tuuba : café épicé au poivre noir de guinée

Kër Seriñ Touba : une pièce, un appartement ou une maison où les mourides se rassemblent. C'est l'infrastructure spirituelle, éthique, sociale et économique du mouridisme.

Mbalax : musique populaire sénégalaise

Moodu-moodu : les migrants wolofs et mourides d'origine rurale et plus généralement, les migrants internationaux sénégalais, sans distinction ethnique ou géographique.

Seriñ : équivalent en wolof de *sheikh*, et de marabout en français

Sikar : chants collectifs soufis

Taalibe : enfants suivant l'école coranique

Teraanga : l'hospitalité sénégalaise

Xel : l'esprit, l'action réfléchie

Xël : la marche rapide

Yal na la Yàlla jappale : que Dieu te viennes en aide

3. Liste des participants à la recherche

Pseudonyme	Sexe	Tranche d'âge	Lieu entretien	Profession	Migration	Confession	Origine
Abdoulaye	Homme	45-55	Grenade	courtier	depuis 1990		
Ablaye	Homme	60-70	Dakar	pensionné	Espagne		
Abouna	Homme	40-50	Diass	manager		musulman	
Adama	Homme	50-60	Bruxelles	fonctionnaire	oui	tijane	Matam
Ahmed	Homme	40-50	Bruxelles	ingénieur	depuis 2002	mouride	Louga
Aissatou	Femme	40-50	Dakar	pensionné			
Aliou	Homme	40-50	Namur		oui	tijane	Matam
Alpha	Homme	50-60	Dakar	fonctionnaire			
Aly	Homme	40-50	Valence	échaffaudeur	depuis 2003	tijane	Louga
Amadou	Homme	30-40	Madrid		depuis 2005		
Angélica	Femme	40-50	Barcelone				
Arona	Homme	68	Dakar	pensionné	Espagne		
Assane	Homme	35-45	En ligne		depuis 2003		
Awa	Femme	40-50	Liège	fonctionnaire	oui	tijane	Thiès
Aziz	Homme	60-70	Touba			mouride	
Babacar	Homme	40-50	Bruxelles	imam	depuis 2002	mouride	
Bachir	Homme	40-50	Dakar	fonctionnaire		musulman	
Badara	Homme	35-45	Dakar				
Bamba	Homme	35-45	Bruxelles	artiste	oui	mouride	
Boubacar	Homme	30-40	Barcelone	couturier	oui	musulman	
Carla	Femme	40-50	Dakar	rep.syndical			
Cheikh	Homme	40-50	Dakar	fonctionnaire			
Chérif	Homme	40-50	Dakar	chauffeur		musulman	
Creto	Homme	20-30	Madrid	artiste			Colombie
Dallah	Homme	65	Dakar	pensionné	Espagne, France		
Daouda	Homme	40-50	Liège	médecin	depuis 1994	mouride	Dakar
Demba	Homme	50-60	Barcelone				
Diarra	Femme	30-40	Bruxelles	fonctionnaire			
Diop	Homme	40-50	Dakar	rep. syndical	Italie		
Djibril	Homme	50-60	Barcelone	assistant social	oui		Sédhiou
El Hadji	Homme	60-70	En ligne	pensionné	Bruxelles	musulman	
Fatima	Femme	40-50	Anvers		oui		
Fatou	Femme	40-50	Liège	entrepreneur	depuis 1996		
Ibou	Homme	40-50	Tarragone	gardien	oui	Tijane	Mbour
Ibrahim	Homme		En ligne	croque mort	Orléans	musulman	
Ibrahima	Homme	40-50	En ligne	fonctionnaire	depuis 2018	mouride	

Idrissa	Homme	50-60	Bruxelles	entrepreneur	depuis 1990	mouride	
Ismaila	Homme	40-50	Bruxelles	fonctionnaire			
José	Homme	40-50	Dakar	fonctionnaire			
Joseph	Homme	40-50	Bruxelles	courtier	depuis 1995	catholique	Ziguinchor
Kantara	Homme	60	Dakar	pensionné	Espagne, France		
Karim	Homme	60-70	Bruxelles	fonctionnaire	depuis 1982		Dakar
Khalifa	Homme	20-30	Dakar	réceptionniste			
Khalil	Homme	45-55	Dakar	fonctionnaire			Ziguinchor
Khalil	Homme	30-40	Touba	commerçant	Johanesburg	mouride	Louga
Malick	Homme	40-50	Anvers	nettoyeur	oui		
Mamadou	Homme	35-45	Liège	magasinier	oui	mouride	
Mame Diarra	Femme	40-50	Dakar	pensionnée			
Mansour	Homme	40-50	Dakar	fonctionnaire			
Maria	Femme	40-50	Dakar	fonctionnaire			
Marie	Femme	40-50	Bruxelles	courtière	depuis 1996	catholique	Thiès
Marilda	Femme	30-40	Barcelone	avocate			
Mbaye	Homme	40-50	Dakar	fonctionnaire			
Modou	Homme	50-60	Touba	fonctionnaire	Barcelone	mouride	
Momar	Homme	40-50	Dakar	rep. syndical	Italie		
Mouhamed	Homme	30-40	Anvers	horeca	depuis 2018	mouride	Ziguinchor
Moussa	Homme	35-45	Dakar	fonctionnaire			
Mustafa	Homme	40-50	Barcelone	mécanicien	oui	mouride	
Oumar	Homme	30-40	Dakar	entrepreneur	oui	musulman	
Ousmane	Homme	40-50	Dakar	fonctionnaire			
Pape	Homme	35-45	Madrid	politicien	oui		
Saliou	Homme	40-50	Dakar	fonctionnaire		musulman	
Samba	Homme	45-55	Dakar	fonctionnaire	France		
Sanghot	Homme	30-40	Barcelone			tijane	
Seydina	Homme	50-60	Touba			mouride	
Seydou	Homme	60-70	Dakar	pensionné	France	mouride	
Sidi	Homme	30-40	Touba	clergé		mouride	
Souleymane	Homme	60-70	En ligne	pensionné	depuis 1980	tijane	Matam
Thierno	Homme	60-70	Touba	fonctionnaire			

Note : Ce tableau inclut les pseudonymes des participants apparaissant dans le texte, principalement via des verbatim issus d'entretiens, mais aussi via des récits d'observation participante. Certains entretiens jugés secondaires à l'analyse n'ont pas été repris dans le manuscrit, mais ils ont servi à la compréhension générale de la thématique abordée. Leurs pseudonymes n'apparaissent donc pas dans ce tableau.

Bibliographie et références

- Abdu Ameenah, B. (2005). *Funeral Rites in Islam* (International Islamic Publishing House).
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer : Sovereign power and bare life*. Stanford University Press.
- Agamben, G. (2003). *Homo Sacer II, 1 : État d'exception*. Le seuil.
- Aggoun, A. (2006a). Le Martyr en Islam. Considérations générales. *Etudes sur la mort*, 130(2), 55-60.
- Aggoun, A. (2006b). *Les musulmans face à la mort en France*. Vuibert.
- Ahaddour, C., & Broeckaert, B. (2017). Muslim burial practices and Belgian legislation and regulations : A comparative literature review. *Mortality*, 22(4), 356-373.
<https://doi.org/10.1080/13576275.2016.1263943>
- Albornoz Vásquez, M. E. (2008). L. Boltanski, E. Claverie, N. Offenstadt, S. Van Damme (dir.), *Affaires, scandales et grandes causes. De Sócrates à Pinochet*, Paris, Stock, 2007, 461 p.
Nuevo Mundo Mundos Nuevos. <https://journals.openedition.org/nuevomundo/37332>
- Allam, Z., Jones, D., Biyik, C., Allam, Z., & Raisah Takun, Y. (2021). Rewriting city narratives and spirit : Post-pandemic urban recovery mechanisms in the shadow of the global 'black lives matter' movement. *Research in Globalization*, 3, 100064.
<https://doi.org/10.1016/j.resglo.2021.100064>
- Allen, S., & Barker, D. L. (2018). *Sexual Divisions and Society : Process and Change*. Routledge.
- Amelina, A., Bilecen, B., Barglowski, K., & Faist, T. (2012). Ties That Protect? The Significance of Transnationality for the Distribution of Informal Social Protection in Migrant Networks. *Ties That Protect? The Significance of Transnationality for the Distribution of Informal Social Protection in Migrant Networks*, 6.

file:///X:/My%20Downloads/SFB_882_WP_0006_Amelina_Bilecen_Barglowski_Faist.pdf

American Anthropological Association. (1971). *Principles of Professional Responsibilities*.

AAA. <http://www.aaanet.org/stmts/ethstmnt.htm>

Anckar, C. (2008). On the Applicability of the Most Similar Systems Design and the Most Different Systems Design in Comparative Research. *Int. J. Social Research Methodology*, 389-401. <https://doi.org/10.1080/13645570701401552>

Andersson, R. (2014). *Illegality, Inc. : Clandestine Migration and the Business of Bordering Europe*.

ANSD (Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie). (2002). *Recensement Général de la Population et de l'Habitat*. <http://anads.ansd.sn/index.php/catalog/9>

ANSD (Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie). (2022). www.ansd.sn

Anta Babou, C. (2021). *The Muridiyya on the Move : Islam, Migration, and Place Making*. Ohio University Press.

Anteby-Yemini, L. (2018). Mourir en migration. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 144, Article 144. <https://doi.org/10.4000/remmm.11997>

Apffel-Marglin, F., & Marglin, S. A. (Éds.). (1996). *Decolonizing Knowledge : From Development to Dialogue*. Oxford University Press.

<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198288848.001.0001>

Appadurai, A. (2000). *Globalization and Area Studies : The Future of a False Opposition*. Centre for Asian Studies Amsterdam.

Ariès, P. (1975). *Essai sur l'histoire de la mort en Occident. Du Moyen Âge à nos jours*. Points-Seuil.

- Augé, M. (1992). *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la : Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Le Seuil.
- Avato, J., Koettl, J., & Sabates-Wheeler, R. (2010). Social Security Regimes, Global Estimates, and Good Practices : The Status of Social Protection for International Migrants. *World Development*, 38(4), 455-466. <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2009.10.003>
- Baldassar, L., Kilkey, M., Merla, L., & Wilding, R. (2014). Transnational Families. In *The Wiley Blackwell Companion to the Sociology of Families* (p. 155-175). John Wiley & Sons, Ltd. <https://doi.org/10.1002/9781118374085.ch8>
- Balkan, O. (2015). Burial and Belonging. *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 15(1), 120-134. <https://doi.org/10.1111/sena.12119>
- Balkan, O. (2016). *Death on the move : Burial, repatriation, and the politics of belonging among Muslims in Germany*. University of Pennsylvania.
- Balkan, O., & Masarwa, Y. (2022). The Transnational Afterlives of European Muslims. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 42(1), 221-236. <https://doi.org/10.1215/1089201X-9698255>
- Banerjee, B., Misrahi-Barak, J., & Lacroix, T. (2023). Introduction : Thanatic Ethics : The Circulation of Bodies in Migratory Spaces. *Interventions*.
- Baquero, A., & Muñoz, M. (2012, janvier 5). *La muerte de un senegalés desata un conflicto de convivencia en el Besòs*. <https://www.elperiodico.com/es/barcelona/20120105/muerte-senegales-desata-conflicto-convivencia-1304082>
- Barrau, A. (1992). *Socio-économie de la mort. De la prévoyance aux fleurs du cimetière*. L'Harmattan. https://www.editions-harmattan.fr/index_harmattan.asp?navig=catalogue&obj=livre&razSqlClone=1&no=5672

- Basch, L., Schiller, N. G., & Blanc, C. S. (2005). *Nations Unbound : Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. Routledge.
- Bastide, R. (1968). Religions africaines et structures de civilisation. *Presence Africaine*, 66(2), 98-111.
- Bava, S. (2002). *Routes migratoires et itinéraires religieux : Des pratiques religieuses des migrants sénégalais mourides entre Marseille et Touba* [These de doctorat, Paris, EHESS]. <https://www.theses.fr/2002EHES0095>
- Bava, S. (2003). De la « baraka aux affaires » : Ethos économique-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides. *Revue européenne des migrations internationales*, 19(2), Article 2. <https://doi.org/10.4000/remi.454>
- Bava, S. (2017a). *Routes Migratoires et itinéraires religieux. Des sénégalais mourides entre Touba et Marseille*. Panafrika.
- Bava, S. (2017b). *Routes migratoires et itinéraires religieux. Des Sénégalais mourides entre Touba et Marseille*. Panafrika/Silex/Nouvelles du Sud.
- Bava, S., & Guèye, C. (2001). *Le grand magal de Touba : Exil prophétique, migration et pèlerinage au sein du mouridisme—Sophie BAVA, Cheikh GUEYE, 2001*. 48(3), 421-438.
- Becker, E. (1973). *The denial of death*. The Free Press.
- Becker, G. S. (1985). Human Capital, Effort, and the Sexual Division of Labor. *Journal of Labor Economics*, 3(1, Part 2), S33-S58. <https://doi.org/10.1086/298075>
- Belga. (2020, septembre 27). Meurtre de Mbaye Wade à Liège : Deux personnes inculpées, l'une d'assassinat, l'autre de meurtre. *rtbfe (online)*. <https://www.rtb.be/article/meurtre-de-mbaye-wade-a-liege-deux-personnes-inculpees-l-une-d-assassinat-l-autre-de-meurtre-10594418>

- Beneria, L. (1979). Reproduction, production and the sexual division of labour. *Cambridge Journal of Economics*, 3(3), 203-225. <https://doi.org/10.1093/oxfordjournals.cje.a035421>
- Bermudez, N. (2014). De homenajes y socializaciones de una muerte (o de cómo evitar la muerte social). Una etnografía en torno a muertos en contextos de violencia urbana (Córdoba, Argentina). In C. Rodrigues, F. H. Lopes, & R. A. Menezes (Éds.), *Sentidos da morte e do morrer na Ibero-America* (p. 449-475).
- Berthod, M. A. (2006). Expérience Migratoire et Identité Dans La Mort Transnationale : Les Défunts Portoricains Rapatriés de New York. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 31(61), 145-168. <https://doi.org/10.1080/08263663.2006.10816893>
- Blair, E. (2007). La teatralización del exceso : Un análisis de las muertes violentas en Colombia. In J. A. Flores Martos & R. G. Gonzales (Éds.), *Etnografías de la muerte y las culturas en América latina, 2007* (p. 209-234). Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2572677>
- Bloch, M., & Parry, J. (1982). *Death and the regeneration of life*. Cambridge University Press.
- Bluteau, J. M. (2019). Legitimising digital anthropology through immersive cohabitation : Becoming an observing participant in a blended digital landscape. *Ethnography*, 22(2), 267-285. <https://doi.org/10.1177/1466138119881165>
- Boltanski, L., & Chiapello, E. (1999). *Le Nouvel Esprit du Capitalisme*. Gallimard.
- Boltanski, L., & Claverie, E. (2007). Du monde social en tant que scène d'un procès. In L. Boltanski, E. Claverie, N. Offenstadt, & S. Van Damme (Éds.), *Affaires, scandales et grandes causes : De Socrate à Pinochet* (p. 395-452). Stock. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01025309>
- Boltanski, L., Claverie, E., Offenstadt, N., & Van Damme, S. (Éds.). (2007). *Affaires, scandales et grandes causes : De Socrate à Pinochet*. Stock.

- Boltanski, L., & Thévenot, L. (1987). Les Economies de la grandeur. *Numéro spécial des Cahiers du centre d'études de l'emploi, Presses Universitaires de France, 31*, 362.
- Bommes, M., & Geddes, A. (Éds.). (2000). *Immigration and Welfare : Challenging the Borders of the Welfare State*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203464526>
- Bonhomme, J. (2008). Les morts ne sont pas morts. In M. Cros & J. Bonhomme (Éds.), *Déjouer la mort en Afrique. Or, orphelins, fantômes, trophées et fétiches* (p. 159-168). L'Harmattan. <https://shs.hal.science/halshs-00801514>
- Boquet, D. (2013). Le concept de communauté émotionnelle selon B. H. Rosenwein. *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA, Hors-série n° 5*, Article Hors-série n° 5. <https://doi.org/10.4000/cem.12535>
- Bourdieu, P. (2015). *Sociologie générale vol. 1 : Cours au Collège de France 1981-1983*. Média Diffusion.
- Bourne, R., S. (1916). Transnational America. *The Atlantic Monthly, July*, 86-97.
- Boyer-Gardner, D., & Vivas, M. (2014). *Déplacer les morts : Voyages, funérailles, manipulations, exhumations et réinhumations de corps au Moyen Âge* (Vol. 2). Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine; Ausonius.
- Brahmi, M. (2005). *Les rites funéraires en Islam*. Tawhid.
- Branquinho Pequeno, A. (1983). LES MORTS VOYAGENT AUSSI... : Le « dernier retour » de l'immigré portugais. *Esprit (1940-)*, 83 (11), 153-156.
- Bredeloup, S. (2007). *La Diam 'spora du fleuve Sénégal. Sociologie des migrations africaines*. Presses Universitaires du Mirail.
- Brézillon, M. (1968). La dénomination des objets de pierre taillée. Matériaux pour un vocabulaire des préhistoriens de langue française. *Gallia Préhistoire*, 4(1). https://www.persee.fr/doc/galip_0072-0100_1968_sup_4_1

- Bryceson, D. F., & Vuorela, U. (2002). Transnational Families in the Twenty-first Century. In *The Transnational Family*. Routledge.
- Burstyn, V. (1999). *The Rites of Men : Manhood, Politics, and the Culture of Sport*. University of Toronto Press.
- Butler, J. (2014). *Qu'est ce qu'une vie bonne?* Payot.
- Cachón Rodríguez, L., & Aysa Lastra, M. (2013). Inmigración y emigración tras cinco años de Gran Recesión en España. *Anuario de relaciones laborales en España*, 4, 265-267.
- Caeymaex, F., Wenger, C., de Heusch, F., & Lafleur, J.-M. (2023). « Ethics ready? » Governing research through informed consent procedures. *International Journal of Qualitative Methods*, 22(1), 1-11.
- Caldarini, C. (2020). Diaspora Policies, Consular Services and Social Protection for Italian Citizens Abroad. In J.-M. Lafleur & D. Vintila (Éds.), *Migration and Social Protection in Europe and Beyond (Volume 2) Comparing Consular Services and Diaspora Policies* (p. 273-288). Springer.
- Carling, J. (2008). The human dynamics of migrant transnationalism. *Ethnic and Racial Studies*, 31(8), 1452-1477. <https://doi.org/10.1080/01419870701719097>
- Carnevale, D. (2017). Sépulture et rapatriement des corps des étrangers dans le royaume des Deux-Siciles (1816-1860). *Diasporas. Circulations, migrations, histoire*, 30, Article 30. <https://doi.org/10.4000/diasporas.843>
- Castel, R. (2003). *L'Insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé ? : Qu'est-ce qu'être protégé ?* Editions du Seuil et La République des Idées.
- Castles, S. (2002). Migration and Community Formation under Conditions of Globalization. *The International Migration Review*, 36(4), 1143-1168.

- Catani, M. (1986). Les migrants et leurs descendants entre devenir individuel et allégeance chthonienne. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 81, 281-298.
- Cátedra, M. (1992). *This World, Other Worlds : Sickness, Suicide, Death, and the Afterlife Among the Vaqueiros de Alzada of Spain*. University of Chicago Press.
- Chaïb, Y. (2000). *L'émigré et la mort : La mort musulmane en France*. Edisud.
- Chemás Rendón, M. (2016). *La Sunu village y el circuito de la chatarra. Marginalidad y supervivencia urbana. Aproximaciones etnográficas a los chatarreros senegaleses en Barcelona* [Mémoire de Master, Université de Barcelone].
<http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/106087>
- Cissé, D. (2013). South-South Migration and Sino-African Small Traders : A Comparative Study of Chinese in Senegal and Africans in China. *African Review of Economics and Finance*, 5(1), Article 1.
- Cleuziou, J. (2023). Editorial : Death and Migration: Perspectives from the Post-Soviet Space. *Revue Européenne Des Migrations Internationales*, vol. 39-n°1, Article 39-n°1.
- Copans, J. (1980). *Les marabouts de l'arachide : La confrérie mouride et les paysans du Sénégal*. Paris, L'Harmattan.
- Corriere Della Serra. (2021, novembre 1). Un giardino nel nome di Mor Diop e Samb Modou. *Corriere Della Sera*. <https://www.quinewsfirenze.it/firenze-maragliano-giardino-intitolato-mor-diop-samb-modou.htm>
- Coulon, C. (1999). The grand magal in Touba : a religious festival of the mouride brotherhood of senegal. *African Affairs*, 98(391), 195-210.
<https://doi.org/10.1093/oxfordjournals.afraf.a008007>

- Crespo, R. (2006). Participación y asociacionismo senegalés. De la visibilidad a la conexión transcontinental. In M. Jabardo Velasco (Éd.), *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino* (p. 132-142.).
- Cuzol, V. (2018). Mort et migration. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 144, Article 144. <https://doi.org/10.4000/remmm.11949>
- Da Matta, R. (1997). *A casa & a rua : Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rocco.
- Da Silva Catela, L. (1998). Sin cuerpo, sin tumba. Memorias sobre una muerte inconclusa. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 20, 87-104.
- Das, V., & Poole, D. (2004). Anthropology in the Margins of the State. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, 30(1), 140-144.
- De Clerck, H. M.-L. (2015). Europe is no longer the only ‘El Dorado’ for sub-Saharan Africans : The case of contemporary Senegalese migration to Turkey. *Migration and Development*, 4(2), 272-290. <https://doi.org/10.1080/21632324.2015.1022086>
- de Alencar Chaves, C. (2000). *A marcha nacional dos sem-terra*. Relume-Dumará.
- de Haas, H. (2007). Remittances, Migration and Social Development – A Conceptual Review of the Literature. *Social Policy and Development Programme. United Nations Research Institute for Social Development*. Paper Number 34.
- de Heusch, F. (2021). Empowerment Through the Arts : Rap Music and Clothing Design by Street Vendor Activists in Barcelona. *AmeriQuests*, 16(1), Article 1. <https://ejournals.library.vanderbilt.edu/index.php/ameriquests/article/view/4876>
- de Heusch, F. (2023). « Mor n’est pas mort » : Mobilisations politiques autour des morts violentes de migrants sénégalais en Espagne. In C. Kobelinsky & L. Rachédi (Éds.), *Traces et mobilités posthumes. Rêver les futurs des défunts en contextes migratoires*.

- de Heusch, F., & Lacroix, T. (2023). Negotiating moral authority for body repatriation : The case of Senegalese migration. *Interventions*, 1-21.
- de Heusch, F., Wenger, C., & Lafleur, J.-M. (2022). États et diasporas face à la mort en migration : Une analyse comparée des cas sénégalais et tunisien avant et pendant la pandémie de la Covid-19. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 38(1 et 2), 37-62.
- Délano Alonso, A. (2014). The diffusion of diaspora engagement policies : A Latin American agenda. *Political Geography*, 41, 90-100. <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2013.11.007>
- Délano Alonso, A. (2018). *From Here and There : Diaspora Policies, Integration, and Social Rights Beyond Borders*. Oxford University Press.
- Délano Alonso, A., & Gamlen, A. (2014). Comparing and theorizing state–diaspora relations. *Political Geography*, 41, 43-53. <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2014.05.005>
- Delclós, C. (2018). Social needs of informal street vendors in Barcelona. *Barcelona Societat*, 22, 1-11.
- Demart, S. (2008). Le « combat pour l'intégration » des églises issues du Réveil congolais (RDC). *Revue européenne des migrations internationales*, 24(3), Article 3. <https://doi.org/10.4000/remi.4840>
- Demart, S. (2013). Congolese Migration to Belgium and Postcolonial Perspectives. *African Diaspora*, 6(1), 1-20. <https://doi.org/10.1163/18725457-12341239>
- Demba Fall, P. (2016). *Des Francenabe aux Mdou-Modou*. L'Harmattan-Sénégal. <https://www.laboutiqueafricavivre.com/livres/53236-des-francenabe-aux-mdou-modou-9782343107967.html>

Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Galimard.

https://books.google.be/books/about/Par_del%C3%A0_nature_et_culture.html?id=D71wCgAAQBAJ&redir_esc=y

de Souza Lima, A. C. (2010). Poder tutelar y formación del Estado en Brasil : Notas a partir de la creación del Servicio de Protección a los Indios y Localización de Trabajadores Nacionales. *Desacatos*, 33, 53-66.

Deville, C., Fecher-Bourgeois, F., & Poncelet, M. (2018, juillet 11). *Les mutuelles de santé subventionnées comme instruments de la Couverture Maladie Universelle au Sénégal*. 5e Rencontres des Etudes Africaines en France (REAF).

<https://orbi.uliege.be/handle/2268/226717>

Diallo, A. (2018). Politique de l'inanimé : Un dispositif informel d'identification des « corps sans vie et sans papiers » au Maroc. *Politique africaine*, 152(4), 141-163.

Dioh, A. (2020). Access to Social Protection by Immigrants, Emigrants and Resident Nationals in Senegal. In J.-M. Lafleur & D. Vintila (Éds.), *Migration and Social Protection in Europe and Beyond (Volume 3). A focus on Non-EU Sending States* (p. 277-287). Springer.

https://doi.org/10.1007/978-3-030-51237-8_16

Diop, B. (1961). *Les Contes d'Amadou Koumba*. Présence Africaine.

Diop, M. (1990). L'émigration murid en Europe. *Hommes & migrations*, 1132(1), 21-24.

<https://doi.org/10.3406/homig.1990.1466>

Diouf, M. (2021, décembre 12). Italie : La communauté sénégalaise de Florence se souvient de Mor Diop et Modou Samb. *SENEGO*.

Diouf, M., & Rendall, S. (2000). The Senegalese Murid Trade Diaspora and the Making of a Vernacular Cosmopolitanism. *Public Culture*, 12(3), 679-702.

- Dornbusch, S. M., & Scott, W. R. (1975). *Evaluation and the Exercise of Authority*. Jossey-Bass Publishers. <https://www.ojp.gov/ncjrs/virtual-library/abstracts/evaluation-and-exercise-authority>
- Dufoix, S. (2010). Introduction—Un pont par-dessus la porte. In S. Dufoix, C. Guerassimoff, & A. de Tinguy (Éds.), *Loin des yeux, près du coeur. Les États et leurs expatriés*. (p. 15-57). Presses de Sciences Po. <https://www.cairn.info/lain-des-yeux-pres-du-coeur--9782724611472-page-15.htm>
- Duran, P. (2009). Légitimité, droit et action publique. *L'Année sociologique*, 59(2), 303-344.
- Durkheim, E. (1966). *Suicide : A Study in Sociology*. The Free Press.
- Durkheim, E. (1971). *Elementary Forms of the Religious Life*. The Free Press.
- Durkheim, E. (1995). *The Elementary Forms of Religious Life*. The Free Press.
- Easton, D. (1958). The Perception of Authority and Political Change. In *Authority* (Friedrich, C.J., p. 170-196). Harvard University Press.
- Eisinger, P. K. (1973). The conditions of protest behavior in American cities. *American Political Science Review*, 81(1), 11-28.
- El Alaoui, S. (2012). L'espace funéraire de Bobigny : Du cimetière aux carrés musulmans (1934-2006). *Revue européenne des migrations internationales*, 28(3), Article 3. <https://doi.org/10.4000/remi.6006>
- El Arbi, A., & Fallah, B. (Réalisateur). (2022). *La bonne terre* [Netflix].
- Elias, N., & Scotson, J. L. (1965). *Logiques de l'exclusion*. Fayard.
- Espinosa Zepeda, H. (2017). El mercadillo rebelde de Barcelona. Prácticas antidisciplinarias en la ciudad mercancía. *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 22 (1), Article 22 (1).

- European Network Against Racism. (2021, janvier 21). Addressing Islamophobia : A Response to the Covid-19 Crisis and Broader Inequalities. *Enar-EU*. <https://www.enar-eu.org/Addressing-Islamophobia-A-response-to-the-Covid-19-crisis-and-broader/>
- Evans-Pritchard, E. E. (1976). *Witchcrafts, Oracles and Magic among the Azande* (Vol. 1). Macmillian Press.
- Fabian, J. (1972). How others die. Reflections the anthropology of death. *Social Research*, 39(3), 543-567.
- Fabian, J. (2004). How others die. Reflections the anthropology of death. In A. C. G. M. Robben (Éd.), *Death, Mourning, and Burial : A Cross-Cultural Reader*. Blackwell Publishing Ltd.
- Faist, T. (2000). *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*. Clarendon Press.
- Faist, T., & Bilecen, B. (2014). Social Inequalities Through the Lens of Social Protection : Notes on the Transnational Social Question. *Population, Space and Place*, 21(3), 282-293. <https://doi.org/10.1002/psp.1879>
- Fall, B. (1993). *Le travail forcé en Afrique Occidentale Française (1900-1946)*. Khartala.
- Falzon, M.-A. (2016). *Multi-Sited Ethnography : Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*. Routledge.
- Fassin, D. (2005). Compassion and Repression : The Moral Economy of Immigration Policies in France. *Cultural Anthropology*, 20(3), 362-387.
- Fassin, D. (2006). The end of ethnography as collateral damage of ethical regulation? *American ethnologist*, 33(4), 522-524.
- Fassin, D. (2008). L'éthique, au-delà de la règle. *Societes contemporaines*, 71(3), 117-135.
- Fassin, D. (2009). Les économies morales revisitées. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 64(6), 1237-1266.

- Fassin, D. (2014). The ethical turn in anthropology : Promises and uncertainties. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), Article 1. <https://doi.org/10.14318/hau4.1.025>
- Faubion, J. D. (2011). *An Anthropology of Ethics*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511792557>
- Félix, A. (2011). Posthumous transnationalism: Postmortem Repatriation from the United States to Mexico. *Latin American Research Review*, 46(3), 157-179.
- Fiorito, T. R., & Nicholls, W. J. (2016). Silencing to Give Voice : Backstage Preparations in the Undocumented Youth Movement in Los Angeles. *Qualitative Sociology*, 39(3), 287-308. <https://doi.org/10.1007/s11133-016-9333-8>
- Fitzgerald, D. (2008). A Nation of Emigrants : How Mexico Manages Its Migration. In *A Nation of Emigrants*. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520942479>
- Foucault, M. (1997). *"Il faut défendre la société"*. *Cours au Collège de France, 1976*. Le Seuil.
- Frazer, J. G. (1890). *The Golden Bough : A study in Magic and Religion*. Macmillan & Co.
- Frontex. (2023). *Migratory Routes*. <https://frontex.europa.eu/we-know/migratory-routes/western-african-route/>
- Gabrielli, L. (2008). Flux et contre-flux entre l'Espagne et le Sénégal. L'externalisation du contrôle des dynamiques migratoires vers l'Afrique de l'Ouest. *Revue Asylon(s)*, 3, Article 3. <http://www.reseau-terra.eu/article716.html>
- Gamlen, A. (2006). Diaspora engagement policies : What are they and what kinds of states use them? In http://www.compas.ox.ac.uk/2006/wp-2006-032-gamlen_diaspora_engagement_policies/ [Working paper]. COMPAS, University of Oxford. <https://digital.library.adelaide.edu.au/dspace/handle/2440/105439>

- Gamlen, A. (2019). *Human Geopolitics : States, Emigrants, and the Rise of Diaspora Institutions*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780198833499.001.0001>
- Gamlen, A., Cummings, M. E., & Vaaler, P. M. (2019). Explaining the rise of diaspora institutions. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 45(4), 492-516.
<https://doi.org/10.1080/1369183X.2017.1409163>
- Glick Schiller, N., Basch, L., & Blanc-Szanton, C. (1992). Transnationalism : A New Analytic Framework for Understanding Migration. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 645(1), 1-24. <https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.1992.tb33484.x>
- Gobierno de España. (2023). *Muerte y supervivencia*. <https://www.seg-social.es/wps/portal/wss/internet/Trabajadores/PrestacionesPensionesTrabajadores/10964>
- Godin, M. (2016). Theatre and Photography as New Contentious Repertoires of Congolese Women in the Diaspora. *African Diaspora*, 9(1-2).
https://brill.com/view/journals/afdi/9/1-2/article-p101_6.xml
- Goodwin, J., Jasper, J. M., & Polletta, F. (Éds.). (2001). *Passionate Politics : Emotions and Social Movements*. University of Chicago Press.
<https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/P/bo3640435.html>
- Grassilli, M. (2008). Migrant Cinema : Transnational and Guerrilla Practices of Film Production and Representation. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 34(8), 1237-1255.
<https://doi.org/10.1080/13691830802364825>
- Grysole, A. (2018). *Placer et déplacer ses enfants : Stratégies transnationales de mères sénégalaises aux Etats-Unis, en Italie et en France*. Paris Sciences et Lettres (ComUE).

- Guarnizo, L. E. (1997). The Emergence of a Transnational Social Formation and The Mirage of Return Migration Among Dominican Transmigrants. *Identities*, 4(2), 281-322.
<https://doi.org/10.1080/1070289X.1997.9962591>
- Guarnizo, L. E., Portes, A., & Haller, W. (2003). Assimilation and Transnationalism : Determinants of Transnational Political Action among Contemporary Migrants. *American Journal of Sociology*, 108(6), 1211-1248. <https://doi.org/10.1086/375195>
- Guèye, C. (2002). *Touba : La capitale des mourides*. Karthala.
- Guillemin, M., & Gillam, L. (2004). Ethics, Reflexivity, and “Ethically Important Moments” in Research. *Qualitative Inquiry*, 10(2), 261-280.
<https://doi.org/10.1177/1077800403262360>
- Haggerty, K. (2004). Ethics Creep : Governing Social Science Research in the Name of Ethics. *Qualitative Sociology*, 27, 391-414.
<https://doi.org/10.1023/B:QUAS.0000049239.15922.a3>
- Hardy, L. (2012). Remaining Traces. From Visible to Invisible Death, from the Unacceptable to the Acceptable and vice versa. *Etudes sur la mort*, 142(2), 51-64.
- Heller, C., & Pécoud, A. (2017). Compter les morts aux frontières : Des contre-statistiques de la société civile à la récupération (inter)gouvernementale. *Revue europeenne des migrations internationales*, 33(2), 63-90.
- Hennebry, J. (2014). Falling through the cracks? Migrant workers and the Global Social Protection Floor. *Global Social Policy*, 14(3), 369-388.
<https://doi.org/10.1177/1468018114544765>
- Hertz, R. (1960). *Death and the right hand* (R. et C. Needham, Trad.). Cohen & West.

- Hertz, R. (2004). A contribution to the Study of the Collective Representation of Death. In A. C. G. M. Robben (Éd.), *Death, Mourning and Burial. A cross cultural reader* (p. 19-33). Blackwell Publishing.
- Hochschild, A. R. (1979). Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure. *American Journal of Sociology*, 85(3), 551-575.
- Holzmann, R. (2016). Do bilateral social security agreements deliver on the portability of pensions and health care benefits? A summary policy paper on four migration corridors between EU and non-EU member states. *IZA Journal of European Labor Studies*, 5(1), 17. <https://doi.org/10.1186/s40174-016-0067-0>
- Holzmann, R., Koettl, J., & Chernetsky, T. (2005). *Portability Regimes of Pension and Health Care Benefits for International Migrants : An Analysis of Issues and Good Practices*.
- Howell, S. (1997). *The Ethnography of Moralities*. Routledge. <https://www.routledge.com/The-Ethnography-of-Moralities/Howell/p/book/9780415133593>
- Hoye, J. M. (2021). Global justice and the remittances challenge : On political ontology and agency. *Constellations (Oxford, England)*, 28(2), 234-251. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12564>
- Hunter, A. (2016). Deathscapes in diaspora : Contesting space and negotiating home in contexts of post-migration diversity. *Social & Cultural Geography*, 17(2), 247-261. <https://doi.org/10.1080/14649365.2015.1059472>
- Huntington, R., & Metcalf, P. (1979). *Celebrations of death : The anthropology of mortuary ritual*. Cambridge University Press.
- INCA. (2023). https://www.inca.it/?fbclid=IwAR15g8_BNrqCUW_u2FpMIleJkAeeP3ms0CUioJTzG4BpiiRKCisNGCaTCc8

- Ingold, T. (2008). When ANT meets SPIDER : Social theory for arthropods. In C. Knappett & L. Malafouris (Éds.), *Material Agency* (p. 209-215). Springer US.
https://doi.org/10.1007/978-0-387-74711-8_11
- Ingold, T. (2013). Anthropology Beyond Humanity. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, 38(3), 5-23.
- Iphofen, R. (2009). *Ethical Decision Making. A practical Guide*. Palgrave Macmillan.
<https://link.springer.com/book/10.1057/9780230233768>
- Izquierdo Escribano, A. (Éd.). (2006). *Demografía de los extranjeros : Incidencia en el crecimiento de la población*. Fundacion BBVA.
- Jabardo Velasco, M. (Éd.). (2006). *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino*. Documentos del observatorio permanente de la inmigracion.
https://extranjeros.inclusion.gob.es/es/observatoriopermanenteinmigracion/publicaciones/fichas/publicacion_11.html
- Jakšić, M., & Fischer, N. (2021). Les morts encombrants. Du gouvernement politique des cadavres. *Cultures & Conflits*, 121, Article 121.
- Johnson, C., Dowd, T. J., & Ridgeway, C. L. (2006). Legitimacy as a Social Process. *Annual Review of Sociology*, 32(1), 53-78. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.32.061604.123101>
- Joly, D. (1987). Associations amongst the Pakistani population in Britain. In J. Rex, D. Joly, & W. Czarina (Éds.), *Immigrant associations in Europe: Vol. Studies in European Migration I* (Gower, p. 62-85).
- Code général des Collectivités locales, 2013-10 (2013).
<https://www.ilo.org/dyn/natlex/docs/ELECTRONIC/97262/115336/F-871399122/SEN-F>
- Kagné, B., & Martiniello, M. (2001). L’immigration subsaharienne en Belgique. *Courrier hebdomadaire du CRISP*, 1721(16), 5-49.

- Kalberg, S. (2012). La sociologie des émotions de Max Weber. *Revue du MAUSS*, 40(2), 285-299.
- Kane, A. (2000). *Les cameleons de la finance populaire au Senegal et dans la Diaspora : Dynamique des tontines et des caisses villageoises entre Thilogne, Dakar et la France* [PhD Thesis]. Universiteit van Amsterdam [Host].
- Kane, O. O. (2011). *The Homeland Is the Arena : Religion, Transnationalism, and the Integration of Senegalese Immigrants in America* (1st edition). Oxford University Press.
- Kantorowicz, E. (1957). *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*. Gallimard.
- Kastoryano, R. (2015). *Que faire des corps des djihadistes ? : Territoire et identité*. Fayard.
- Kemper, T. (1978). *A social Interactional Theory of Emotions*. Wiley.
- Khosravi, S. (2007). The 'illegal' traveller : An auto-ethnography of borders. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 15(3), 321-334.
- Kilkey, M., & Merla, L. (2014). Situating transnational families' care-giving arrangements : The role of institutional contexts. *Global Networks*, 14(2), 210-229.
<https://doi.org/10.1111/glob.12034>
- Kinzi, A. (2018). Le dernier voyage. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 144, Article 144. <https://doi.org/10.4000/remmm.11870>
- Kivisto, P. (2001). Theorizing transnational immigration : A critical review of current efforts. *Ethnic and Racial Studies*, 24(4), 549-577. <https://doi.org/10.1080/01419870120049789>
- Knappett, C., & Malafouris, L. (Éds.). (2008). *Material Agency*. Springer US.
<https://doi.org/10.1007/978-0-387-74711-8>

- Kobelinsky, C. (2017). Exister au risque de disparaître. Récits sur la mort pendant la traversée vers l'Europe. *Revue européenne des migrations internationales*, 33(2-3), Article 2-3.
<https://doi.org/10.4000/remi.8745>
- Kobelinsky, C. (2019). The Traces of the Dead : Managing Dead and Missing Migrants at the Spanish-Moroccan Border. *Critique internationale*, 83(2), 21-39.
- Kobelinsky, C. (2020). Border beings. Present absences among migrants in the Spanish enclave of Melilla. *Death Studies*, 44(11), 709-717.
<https://doi.org/10.1080/07481187.2020.1771849>
- Kobelinsky, C. (2021a). Des morts en migration aux morts de la migration. In Robin Azevedo (Éd.), *[Im]matérialités de la mort* (p. 187-203). CNRS Editions.
<https://www.cnrseditions.fr/catalogue/revues/immaterialites-de-la-mort/>
- Kobelinsky, C. (2021b). Des morts en migration aux morts de la migration. In Robin Azevedo (Éd.), *[Im]matérialités de la mort* (p. 187-203). CNRS Editions.
<https://www.cnrseditions.fr/catalogue/revues/immaterialites-de-la-mort/>
- Kobelinsky, C., & Le Courant, S. (2017). La mort aux frontières de l'Europe. In *Http://journals.openedition.org/lectures*. Le Passager Clandestin.
<https://journals.openedition.org/lectures/22833>
- Koné, D. (1995). Noirs-Africains et Maghrébins ensemble dans la ville. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 11(1), 99-114. <https://doi.org/10.3406/remi.1995.1445>
- Konstantinidou, A. (2022, octobre 4). *Unpacking the black box of Bilateral Social Security Agreements : Protecting EU Nationals in non-EU Countries*. Migration and social protection in Europe and beyond: public policies and migrant practices, HEC Liège Ecole de gestion.

- Koopmans, R., Statham, P., Costa-Lascoux, J., & Hily, M.-A. (2001). Citoyenneté nationale et transnationalisme. Une analyse comparative des revendications des migrants en Allemagne, en Grande-Bretagne et aux Pays-Bas. *Revue Européenne Des Migrations Internationales*, 17(2), 63-100. <https://doi.org/10.3406/remi.2001.1779>
- Kovras, I., & Robins, S. (2016). Death as the border : Managing missing migrants and unidentified bodies at the EU's Mediterranean frontier. *Political Geography*, 55, 40-49. <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2016.05.003>
- Kozinets, R. (2019). *Netnography : The essential guide to social media research*. Sage Publications.
- Lacomba Vázquez, J. (1996). Identidad y religión en inmigración : A propósito de las estrategias de inserción de los musulmanes senegaleses. *Alternativas. Cuadernos de Trabajo Social*, 59-76. <https://doi.org/10.14198/ALTERN1996.4.4>
- Lacroix, T. (2016). *Hometown Transnationalism. Long Distance Villageness among Indian Punjabis and North African Berbers. Migration, Diasporas and Citizenship*. Palgrave MacMillan. <https://link.springer.com/book/10.1007/978-1-137-56721-5>
- Lacroix, T. (2019). Transferts migratoires, institutions sociales migrantes et territorialité morale transnationale. *L'Espace Politique. Revue en ligne de géographie politique et de géopolitique*, 38, Article 38. <https://doi.org/10.4000/espacepolitique.6997>
- Lacroix, T. (2021). *Villages transnationaux. Les identités de traverse*. Presses universitaires Francois-Rabelais.
- Lafleur, J.-M. (2005). « ¿Bienvenidos a Miami? ». *Revue européenne des migrations internationales*, 21(3), Article 3. <https://doi.org/10.4000/remi.2527>
- Lafleur, J.-M. (2012). *Transnational Politics and the State : The External Voting Rights of Diasporas*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203077283>

- Lafleur, J.-M. (2019). Migration and State Concerns about the Emigration & Welfare of their Citizens. In C. Inglis, B. Khadria, & W. Li (Éds.), *Sage Handbook of International Migration* (Sage, p. 575-591). Sage.
- Lafleur, J.-M., & Lizin, O. (2015). Transnational Health Insurance Schemes: A New Avenue for Congolese Immigrants in Belgium to Care for Their Relatives' Health from Abroad? Eprint/Working paper retrieved from <https://orbi.uliege.be/2268/172046>.
- Lafleur, J.-M., & Stanek, M. (2017). *South-North Migration of EU Citizens in Times of Crisis* (J.-M. Lafleur & M. Stanek, Éds.). Springer International Publishing.
https://doi.org/10.1007/978-3-319-39763-4_12
- Lafleur, J.-M., & Vintila, D. (Éds.). (2020a). *Migration and Social Protection in Europe and Beyond (Volume 1) : Comparing Access to Welfare Entitlements*. (IMISCOE Research Series). Springer International Publishing AG. doi:10.1007/978-3-030-51241-5
- Lafleur, J.-M., & Vintila, D. (Éds.). (2020b). *Migration and Social Protection in Europe and Beyond (Volume 2) : Comparing Consular Services and Diaspora Policies*. (IMISCOE Research Series) Springer International Publishing AG. doi :10.1007/978-3-030-51245-3
- Lafleur, J.-M., & Vintila, D. (Éds.). (2020c). *Migration and Social Protection in Europe and Beyond (Volume 3): A Focus on Non-EU Sending States*. (IMISCOE Research Series) Springer International Publishing AG. doi:10.1007/978-3-030-51237-8
- Lafleur, J.-M., & Vivas Romero, M. (2018). Combining transnational and intersectional approaches to immigrants' social protection : The case of Andean families' access to health. *Comparative Migration Studies*, 6(1), 14. <https://doi.org/10.1186/s40878-018-0073-7>

- Lafleur, J.-M., & Yener-Roderburg, I. Ö. (2022). Emigration and the Transnationalization of Sending States' Welfare Regimes. *Social Inclusion*, 10(1), 174-183.
<https://doi.org/10.17645/si.v10i1.4701>
- Laidlaw, J. (2002). For an Anthropology of Ethics and Freedom. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(2), 311-332.
- Lara-Guerrero, L. V. (2020). *Engaging in homeland politics from abroad : Processes of subjectivation and transnational mobilisation* [PhD Thesis]. Université de Paris; Université de Liège.
- Latour, B. (1999). On Recalling Ant. *The Sociological Review*, 47(1_suppl), 15-25.
<https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1999.tb03480.x>
- Latour, B. (2001). *Pasteur : Guerre et paix des microbes, suivi de Irréductions*. La découverte.
- Latour, B., & Woolgar, S. (1979). *La vie en laboratoire. La production des faits scientifiques*. La découverte.
- Latte Abdallah, S. (2017). Cimetières des nombres et corps mobiles : Des morts en guerre (Palestine/Israël). *Diasporas*, 30, 139-154. <https://doi.org/10.4000/diasporas.1584>
- Le Clainche-Piel, M. (2020). État de littérature. Du public à l'intime : Le traitement des cadavres problématiques vu par les sciences sociales. *Critique internationale*, 87(2), 201-216.
- Le Goff, J. (1991). *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario* (Paidós Ibérica).
- Lemonnier, P. (1983). L'étude des systèmes techniques, une urgence en technologie culturelle. *Techniques & Culture. Revue semestrielle d'anthropologie des techniques*, 1, Article 1.
<https://doi.org/10.4000/tc.1038>
- Leonard, D., & Allen, S. (Éds.). (1991). *Sexual Divisions Revisited*. Palgrave Macmillan UK.
<https://doi.org/10.1007/978-1-349-21191-3>

- Leroi-Gourhan, A. (1964). *Le Geste et la Parole, tome 1 : Technique et Langage* (Albin Michel édition). Albin Michel.
- Lestage, F. (2012). Entre Mexique et États-Unis : La chaîne entrepreneuriale de la mort des migrants. *Revue européenne des migrations internationales*, 28(3), Article 3.
<https://doi.org/10.4000/remi.6049>
- Lestage, F. (2013). State policies for citizens living in foreign countries: The public management of migrant's suffering. *Problèmes d'Amérique latine*, 89(2), 69-86.
- Lestage, F. (2017, 16.06). *When the death of some produces the mobility of others. Changes in life trajectories of migrants' widows and orphans (Mexico/USA)*. The Wandering Dead. Displacement and the critical movement of dead bodies, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (LESC, Nanterre).
- Lestage, F. (2019). Comment les cadavres des migrants sont devenus des objets sociologiques. Notes sur quelques travaux en sciences humaines et sociales (2012-2018). *Critique internationale*, 83(2), 193-203.
- Levitt, P. (1998). Social Remittances : Migration Driven Local-Level Forms of Cultural Diffusion. *The International Migration Review*, 32(4), 926-948.
<https://doi.org/10.2307/2547666>
- Levitt, P. (2001). *The Transnational Villagers*. University of California Press.
- Levitt, P., & Glick Schiller, N. (2004). Conceptualizing Simultaneity : A Transnational Social Field Perspective on Society. *International Migration Review*, 38(3), 1002-1039.
<https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2004.tb00227.x>
- Levitt, P., & Lamba-Nieves, D. (2011). Social Remittances Revisited. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 37(1), 1-22. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2011.521361>

- Levitt, P., Viterna, J., Mueller, A., & Lloyd, C. (2017). Transnational social protection : Setting the agenda. *Oxford Development Studies*, 45(1), 2-19.
<https://doi.org/10.1080/13600818.2016.1239702>
- Levrau, F. (2011). *Pluriforme integratie : Verkenning van Poolse, Senegalese en Turkse minderheidsgroepen in Vlaanderen*. Univeriteit Antwerpen/Universiteit Hasselt.
- Lewis, H. (2015). Music, dancing and clothing as belonging and freedom among people seeking asylum in the UK. *Leisure Studies*, 34(1), 42-58.
<https://doi.org/10.1080/02614367.2014.966744>
- Lietaer, S. (2021). *Des migrants 'agents adaptatifs' pour leur communauté d'origine ? Analyse translocale des transferts politiques dans un contexte de changements socio-environnementaux. Le cas des Haalpulaaren du Sénégal en Belgique*. Université Libre de Bruxelles.
- Lindquist, J. (2015). Brokers and Brokerage, Anthropology of. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 870-874. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.12178-6>
- Lindstrom, L. (1984). Doctor, Lawyer, Wise Man, Priest : Big-Men and Knowledge in Melanesia. *Man*, 19(2), 291. <https://doi.org/10.2307/2802282>
- Lugones, M. G. (2012). *Obrando en autos, obrando en vidas : Formas y fórmulas de Protección Judicial en los tribunales Prevencionales de Menores de Córdoba...* Editora E-papers.
http://www.e-papers.com.br/produtos.asp?codigo_produto=2350
- Luke, C. (2003). Glocal Mobilities : Crafting Identities in Interracial Families. *International Journal of Cultural Studies*, 6(4), 379-401. <https://doi.org/10.1177/136787790364001>
- Malinowski, B. (1948). *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Beacon Press.

- Malinowski, B. (1963). *Les argonautes du Pacifique occidental*. (1922). Gallimard.
http://classiques.uqac.ca/classiques/malinowski_bronislaw/les_argonautes/les_argonautes.html
- Manço, A., & Aschenbroich, C. (Éds.). (2012). *Migrants solidaires, destins jumelés ? Pratiques et coopérations transnationales*. L'Harmattan. <https://www.decitre.fr/livres/migrants-solidaires-destins-jumeles-pratiques-et-cooperations-transnationales-9782296997547.html>
- Marcus, G. E. (1995). Ethnography in/of the World System : The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.
- Martiniello, M. (2006). Political participation, mobilisation and representation of immigrants and their offspring in Europe. In R. Bauböck (Éd.), *Migration and Citizenship* (p. 83-105). Amsterdam University Press. <https://www.jstor.org/stable/j.ctt46mvkf.9>
- Martiniello, M., & Lafleur, J.-M. (2008). Towards a transatlantic dialogue in the study of immigrant political transnationalism. *Ethnic and Racial Studies*, 31(4), 645-663.
<https://doi.org/10.1080/01419870701784471>
- Martinón-Torres, M. (2002). Chaîne Opératoire : The concept and its applications within the study of technology. *Gallaecia: revista de arqueoloxía e antigüidade*, 21, 29-44.
- Martinsen, D. S. (2005). The Europeanization of Welfare—The Domestic Impact of Intra-European Social Security*. *JCMS: Journal of Common Market Studies*, 43(5), 1027-1054. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5965.2005.00607.x>
- Masarwa, Y. (2022). "From « we are at war », to 'they are martyrs': burial and body repatriation among muslims during the covid-19 pandemic in marseilles". *Etudes sur la mort*, 1(158), 55-69.
- Mattern, M. (1998). *Acting in Concert* (Rutgers University Press).
<https://www.rutgersuniversitypress.org/acting-in-concert/9780813524849/>

- Mauss, M. (1923). *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. (L'Année sociologique (1896/1897-1924/1925) vol. 1). Presses Universitaires de France.
<https://www.jstor.org/stable/27883721>
- Mauss, M. (1966), *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.
- Mazzocchetti, J. (Éd.). (2014). *Migrations subsahariennes et condition noire en Belgique. A la croisée des regards*. https://www.editions-academia.be/index_harmattan.asp?navig=catalogue&obj=livre&razSqlClone=1&no=44419
- Mazzucato, V. (2016). Bridging boundaries with a transnational research approach : A simultaneous matched sample methodology. In M.-A. Falzon (Éd.), *Multi-sited ethnography : Theory, praxis and locality in contemporary research* (p. 215-232).
- Mazzucato, V., Kabki, M., & Smith, L. (2006). Transnational Migration and the Economy of Funerals : Changing Practices in Ghana. *Development and Change*, 37(5), 1047-1072.
<https://doi.org/10.1111/j.1467-7660.2006.00512.x>
- Mbembe, A. (2006). Nécropolitique. *Raisons politiques*, 21(1), 29-60.
- McMahon, S., & Sigona, N. (2021). Death and Migration : Migrant Journeys and the Governance of Migration During Europe's "Migration Crisis". *International Migration Review*, 55(2), 605-628. <https://doi.org/10.1177/0197918320958615>
- Meeus, B., van Heur, B., & Arnaut, K. (2019). Migration and the Infrastructural Politics of Urban Arrival. In B. Meeus, K. Arnaut, & B. van Heur (Éds.), *Arrival Infrastructures : Migration and Urban Social Mobilities* (p. 1-32). Springer International Publishing.
https://doi.org/10.1007/978-3-319-91167-0_1
- Melenotte, S. (2021). Des morts qui dérangent : Espaces clandestins de la disparition et nécropouvoir au Mexique. *Cultures Conflits*, 121(1), 51-72.

- Melin, P. (2020). Migrants' access to social protection in Belgium. In J.-M. Lafleur & D. Vintila (Éds.), *Migration and social protection in Europe and beyond (volume 1) : Comparing access to welfare entitlements* (p. 49-63). Springer.
- Menjívar, C. (1999). Religious Institutions and Transnationalism : A Case Study of Catholic and Evangelical Salvadoran Immigrants. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 12(4), 589-612.
- Merriman, P. (2004). Driving Places : Marc Augé, Non-Places, and the Geographies of England's M1 Motorway. *Theory, Culture & Society*, 21(4-5), 145-167.
<https://doi.org/10.1177/0263276404046065>
- Miller, D. (2011). *Tales from Facebook*. Polity.
- Miller, D. (2016). *Social Media in an English Village*. UCL Press.
<https://www.uclpress.co.uk/products/83101>
- Moffette, D. (2018). The jurisdictional games of immigration policing : Barcelona's fight against unauthorized street vending. *Theoretical Criminology*, 24(2), 258-275.
<https://doi.org/10.1177/1362480618811693>
- Molins Lliteras, S. (2009). A Path to Integration : Senegalese Tijanis in Cape Town. *African Studies*, 68(2), 215-233. <https://doi.org/10.1080/00020180903109607>
- Moncloa. (2022). *Escrivá : « El convenio bilateral de Seguridad Social con Senegal protege a los ciudadanos que hayan trabajado en ambos países y favorece la migración regular »*.
<https://www.lamoncloa.gob.es/serviciosdeprensa/notasprensa/inclusion/Paginas/2022/210222-escriva-convenio-senegal.aspx>
- Morales, O. G., & Kleidermacher, G. (2015). Representaciones de migrantes senegaleses en la sociedad porteña de Buenos Aires : Apuntes sobre exotismo y exotización. *Etnográfica*.

Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia, vol. 19 (1), Article 19 (1).

<https://doi.org/10.4000/etnografica.3884>

- Moreno-Fuentes, J. (2020). Migrants' Access to Social Protection in Spain. In J.-M. Lafleur & D. Vintila (Éds.), *Migration and Social Protection in Europe and Beyond (Volume 1)* (p. 403-219). Springer.
- Moreras, J., & Solé Arraràs, A. (2019). Genealogies of death : Repatriation among Moroccan and Senegalese in Catalonia. In S. Saramo, E. Koskinen-Koivisto, & H. Snellman (Éds.), *Transnational Death* (p. 118-335). Studia Fennica.
- Moreras, J., & Tarrés, S. (2012). Les cimetières musulmans en Espagne : Des lieux de l'altérité. *Revue européenne des migrations internationales*, 28(3), Article 3.
- <https://doi.org/10.4000/remi.5993>
- Morin, E. (1970). *L'homme et la mort*. Editions du Seuil.
- Moya, J. C. (2005). Immigrants and Associations : A Global and Historical Perspective. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31(5), 833-864.
- <https://doi.org/10.1080/13691830500178147>
- Mukhopadhyay, C. (2008). Testing a Decision Process Model of the Sexual Division of Labor in the Family. *Human Organization*, 43(3), 227-242.
- <https://doi.org/10.17730/humo.43.3.123982p63k403280>
- Mukirania, K. (2019). *Pratiques solidaires « Ovughuma-Silwamughuma » et protection sociale funéraire dans la région de Butembo (à l'est de la République Démocratique du Congo)* [UCL - Université Catholique de Louvain].
- <https://dial.uclouvain.be/pr/boreal/object/boreal:215576>
- Murphy, E., & Dingwall, R. (2007). Informed consent, anticipatory regulation and ethnographic practice. *Social Science & Medicine*, 65(11), 2223-2234.

- Nachi, M. (2015). *Introduction à la sociologie pragmatique : Vers un nouveau « style » sociologique ?* Armand Colin.
- Ndiaye, L. (2015). Ritualité féminine de la mort en milieu Wolof du Sénégal. La vie commence quand le trépas donnera ses droits et privilèges à la femme. *Études sur la mort*, 147(1), 181-191. <https://doi.org/10.3917/eslm.147.0181>
- Ndongo Dimé, M., & Fall, K. (2011). La mort chez les néo-Québécois musulmans originaires de l’Afrique de l’ouest. Pratiques et questionnements, ou comment sauver la face d’une identité musulmane et du lien communautaire. In K. Fall & M. Ndongo Dimé (Éds.), *La mort musulmane en contexte d’immigration et d’islam minoritaire. Enjeux religieux, culturels, identitaires et espaces de négociations* (p. 117-140). Presses de l’Université Laval.
- Nicholls, W. J. (2014). From political opportunities to niche-openings : The dilemmas of mobilizing for immigrant rights in inhospitable environments. *Theory and Society*, 43(1), 23-49. <https://doi.org/10.1007/s11186-013-9208-x>
- Nicholls, W. J., Maussen, M., & de Mesquita, L. C. (2016). The Politics of Deservingness : Comparing Youth-Centered Immigrant Mobilizations in the Netherlands and the United States. *American Behavioral Scientist*, 60(13), 1590-1612. <https://doi.org/10.1177/0002764216664944>
- Nikielska-Sekula, K., & Desille, A. (Éds.). (2021). *Visual Methodology in Migration Studies*. Springer. <https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-030-67608-7>
- Nordh, H., House, D., Westendorp, M. W., Maddrell, A., Wingren, C., Kmec, S., McClymont, K., Jedan, C., Priya Uteng, T., Beebeejaun, Y., & Venbrux, E. (2021). Rules, Norms and Practices – A Comparative Study Exploring Disposal Practices and Facilities in Northern

Europe. *Omega. Journal of Death and Dying*.

<https://doi.org/10.1177/00302228211042138>

Nunez, L., & Wheeler, B. (2012). Chronicles of Death Out of Place : Management of Migrant Death in Johannesburg. *African Studies*, 71(2), 212-233.

<https://doi.org/10.1080/00020184.2012.702966>

Onoma, A. K. (2018). The Grave Preferences of Mourides in Senegal : Migration, Belonging, and Rootedness. *Africa Spectrum*, 53(3), 65-88. <https://doi.org/10.1177/000203971805300303>

Onoma, A. K. (2021). The Allure of Scapegoating Return Migrants during a Pandemic. *Medical Anthropology*, 40(7), 653-666. <https://doi.org/10.1080/01459740.2021.1961248>

Østergaard-Nielsen, E. (2003). The Politics of Migrants' Transnational Political Practices.

International Migration Review, 37(3), 760-786. [https://doi.org/10.1111/j.1747-](https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2003.tb00157.x)

[7379.2003.tb00157.x](https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2003.tb00157.x)

Page, B. (2007). Slow Going : The Mortuary, Modernity and the Hometown Association in Bali-Nyonga, Cameroon. *Africa*, 77(3), 419-441. <https://doi.org/10.3366/afr.2007.0059>

Palop-García, P. (2020). Diaspora Policies, Consular Services and Social Protection for Spanish Citizens Abroad. In J.-M. Lafleur & D. Vintila (Éds.), *Migration and Social Protection in Europe and Beyond (Volume 2) : Comparing Consular Services and Diaspora Policies* (p. 457-472). Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-51245-3>

Parrenas, R. S. (2001). *Servants of Globalization : Women, Migration, and Domestic Work, First Edition* (1st edition). Stanford University Press.

Parsons, T. (1947). Introduction. In *The Theory of Social and Economic Organization* (Parsons, T., p. 75). Free Press.

- Patler, C., & Gonzales, R. G. (2015). Framing Citizenship : Media Coverage of Anti-deportation Cases Led by Undocumented Immigrant Youth Organisations. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 41(9), 1453-1474. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2015.1021587>
- Pels, P., Boog, I., Florusbosch, J. H., Kripe, Z., Minter, T., Postma, M., Sleeboom-Faulkner, M., Simpson, B., Dilger, H., Schönhuth, M., Poser, A., Castillo, R. C. A., Lederman, R., & Richards-Rissetto, H. (2018). Data Management in Anthropology : The Next Phase in Ethics Governance? *Social Anthropology*, 3.
- Perkowski, N. (2016). Deaths, Interventions, Humanitarianism and Human Rights in the Mediterranean ‘Migration Crisis’. *Mediterranean Politics*, 21(2), 331-335. <https://doi.org/10.1080/13629395.2016.1145827>
- Perlès, C. (1987). *Les Industries lithiques taillées de Franchthi (Argolide, Grèce), Volume 1*. Indiana University Press. <https://iupress.org/9780253319722/les-industries-lithiques-taillees-de-franchthi-argolide-grece-volume-1/>
- Perna, R. (2018). Re-bounding EU citizenship from below : Practices of healthcare for ‘(Il)legitimate EU Migrants’ in Italy. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 44(5), 829-848. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2017.1362977>
- Perna, R. (2022). *Intra-EU mobility and national healthcare systems. Policies and practices in Belgium and Spain*.
- Petit, A. (2002a). L’ultime retour des gens du fleuve Sénégal. *Hommes & Migrations*, 1236(1), 44-52. <https://doi.org/10.3406/homig.2002.3805>
- Petit, A. (2002b). *La mort au loin : Les pratiques funéraires des migrants africains en France* [These de doctorat, Paris, EHESS]. <https://www.theses.fr/2002EHES0101>

- Petit, A. (2005). Des funérailles de l'entre-deux Rituels funéraires des migrants Manjak en France. *Archives de sciences sociales des religions*, 131-132, Article 131-132.
<https://doi.org/10.4000/assr.3256>
- Pita, M. V. (2010). Formas populares de protesta : Violencia policial y « familiares de gatillo facil ». In A. Massetti, E. Villanueva, & M. Gómez (Éds.), *Movilizaciones, protestas e identidades políticas en la Argentina del bicentenario* (1. ed, p. 323-342). Nueva Trilce.
- Portes, A., Guarnizo, L. E., & Landolt, P. (1999). The study of transnationalism : Pitfalls and promise of an emergent research field. *Ethnic and Racial Studies*, 22(2), 217-237.
<https://doi.org/10.1080/014198799329468>
- Portes, A., & Stepick, A. (1993). *City on the Edge : The Transformation of Miami*. University of California Press.
- Pourette, D. (2002). Pourquoi les migrants guadeloupéens veulent-ils être inhumés dans leur île ? *Hommes & Migrations*, 1237(1), 54-61. <https://doi.org/10.3406/homig.2002.3833>
- Prost, A. (2011). Les cimetières militaires de la Grande Guerre, 1914-1940. *Le Mouvement Social*, 237(4), 135-151.
- Quiminal, C. (1991). *Gens d'ici, gens d'ailleurs : Migrations soninké et transformations villageoises*. Christian Bourgeois. <https://www.africabib.org/rec.php?RID=086805266>
- Radcliffe-Brown, A. R. (1922a). *The Andaman islanders : A study in social anthropology (Anthony Wilkin studentship research, 1906)*. The University press.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1922b). *The Andaman islanders : A study in social anthropology (Anthony Wilkin studentship research, 1906)*. The University press.
- Ragazzi, F. (2014). A comparative analysis of diaspora policies. *Political Geography*, 41, 74-89.
<https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2013.12.004>

- Ricciardi, T. (2018). De Marcinelle à Mattmark, deux catastrophes du fordisme en migration. In A. Morelli & N. Verschueren (Éds.), *Retour sur Marcinelle* (p. 27-42). Couleur livres.
<https://archive-ouverte.unige.ch/unige:103267>
- Robben, A. C. G. M. (2004). *Death, Mourning, and Burial : A Cross-Cultural Reader* (Blackwell Publishing Ltd). John Wiley & Sons.
- Robin Azevedo, V. (2020). [Im]matérialités de la mort. In <Http://journals.openedition.org/lectures>. CNRS.
<https://journals.openedition.org/lectures/51644>
- Rodenas Cerezo, B. (2014). *Redes, matrimonio y agencia. Mujeres transnacionales entre Valencia y Senegal*,. Universidad Miguel Hernández de Elche.
- Rose, H. (1981). Rereading Titmuss : The Sexual Division of Welfare*. *Journal of Social Policy*, 10(4), 477-501. <https://doi.org/10.1017/S0047279400001549>
- Rosenfeld, M. (2018). *Car connection ; la filière euro-africaine de véhicules d'occasion*. Khartala. <https://www.librairie-gallimard.com/livre/9782811119393-car-connection-la-filiere-euro-africaine-de-vehicules-d-occasion-martin-rosenfeld/>
- Rosenwein, B. H. (2002). Émotions en politique. *Hypothèses*, 5(1), 315-324.
- Round, J., & Kuznetsova-Morenko, I. (2017). *Necropolitics and the Migrant as a Political Subject of Disgust : The Precarious Everyday of Russia's Labour Migrants* (p. 198-223). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004329706_011
- Rutten, M. (2007). *Leuke vakantie gehad ? Verhalen over antropologisch veldwerk*. Aksant. <https://www.bol.com/nl/nl/p/leuke-vakantie-gehad/1001004005438113/>
- Sabates-Wheeler, R., Koettl, J., & Avato, J. (2011). Social Security for Migrants : A Global Overview of Portability Arrangements. In R. Sabates-Wheeler & R. Feldman (Éds.),

- Migration and Social Protection : Claiming Social Rights Beyond Borders* (p. 91-116).
Palgrave Macmillan UK. https://doi.org/10.1057/9780230306554_4
- Sahlins, M. D. (1963). Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia. *Comparative Studies in Society and History*, 5(3), 285-303.
- Salzbrunn, M. (2004). The Occupation of Public Space through Religious and Political Events : How Senegalese Migrants Became a Part of Harlem, New York. *Journal of Religion in Africa*, 34(4), 468-492. <https://doi.org/10.1163/1570066042564428>
- Saraiva, C., & Mapril, J. (2012). Le lieu de la « bonne mort » pour les migrants guinéens et bangladais au Portugal (F. Lévi, Trad.). *Revue européenne des migrations internationales*, 28(3), Article 3. <https://doi.org/10.4000/remi.6020>
- Saramo, S., Koskinen-Koivisto, E., & Snellman, H. (Éds.). (2019). *Transnational Death*. SKS Finnish Literature Society. <https://doi.org/10.21435/sfe.17>
- Sayad, A. (1975). Elghorba : Le mécanisme de reproduction de l'émigration. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1(2), 50-66. <https://doi.org/10.3406/arss.1975.2457>
- Sayad, A (1991). *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*. De Boeck
- Sayad, A. (1999). *La double absence : Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Seuil.
- Sayad, A. (2000). Préface. In Y. Chaïb, *L'Émigré et la mort* (p. 5-16). Edisud.
- Scagnetti, J.-C. (2014). *La wilaya hexagonale : L'Algérie et son émigration, une histoire d'identités (1962-1988)* [These de doctorat, Nice]. <https://www.theses.fr/2014NICE2013>
- Scheel, S. (2020). The Corona-pandemic : From parasitic mobility to convenient crisis. *COMPAS (online)*. <https://www.compas.ox.ac.uk/2020/the-corona-pandemic-from-parasitic-mobility-to-convenient-crisis/>

- Schierup, C.-U., & Ålund, A. (2013). *A Global Migrant Precariat : Labour, Citizenship and Space for Civil Society*. Primer Seminario Internacional de Estudios Críticos del Desarrollo. Crisis, Desarrollo y Trabajo, University of Zacatecas, 14-15 February, 2013. <http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:liu:diva-124692>
- Schierup, C.-U., Hansen, P., & Castles, S. (2006). *Migration, Citizenship, and the European Welfare State : A European Dilemma*. OUP Oxford.
- Schindel, E. (2020). Deaths and Disappearances in Migration to Europe : Exploring the Uses of a Transnationalized Category. *American Behavioral Scientist*, 64(4), 389-407. <https://doi.org/10.1177/0002764219883003>
- Schlanger, N. (1994). Mindful technology : Unleashing the chaîne opératoire for an archaeology of mind. *The ancient mind: elements of cognitive archaeology*, 143-151.
- Schmidt di Friedberg, O. (1994). *Islam, solidarietà e lavoro. I muridi senegalesi in Italia*. Fondazione Giovanni Agnelli.
- Schnapper, D. (1994). *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*. Gallimard. <https://www.gallimard.fr/Catalogue/GALLIMARD/NRF-Essais/La-communaute-des-citoyens>
- Schwartz, D. (1989). Visual ethnography : Using photography in qualitative research. *Qualitative Sociology*, 12(2), 119-154. <https://doi.org/10.1007/BF00988995>
- Scott, J. C. (1976). *The Moral Economy of the Peasant : Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. Yale University Press.
- Semin, J. (2007). L'argent, la famille, les amies : Ethnographie contemporaine des tontines africaines en contexte migratoire. *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, 56, Article 56. <https://doi.org/10.4000/civilisations.636>

- Seremetakis, C. N. (1991). *The last word : Women, death, and divination in inner Mani*.
University of Chicago Press.
- Siméant-Germanos, J. (2010). Économie morale » et protestation – détours africains. *Geneses*, 81(4), 142-160.
- Siméant-Germanos, J. (2020). Economie morale. In O. Fillieule, L. Mathieu, & C. Péchu (Éds.), *Dictionnaire des mouvements sociaux. 2e édition mise à jour et augmentée* (p. 205-209). Presses de Sciences Po.
- Smith, E. (2015). Sénégal, la diaspora fait-elle l'élection ? Le vote à distance de 1992 à 2012. *Afrique contemporaine*, 256(4), 51-72. <https://doi.org/10.3917/afco.256.0051>
- Smith, E. (2020). Diaspora Policies, Consular Services and Social Protection for Senegalese Citizens Abroad. In J.-M. Lafleur & D. Vintila (Éds.), *Migration and Social Protection in Europe and Beyond (Volume 3) : A Focus on Non-EU Sending States* (p. 289-304). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-51237-8_17
- Smith, M. P., & Guarnizo, L. E. (1998). *Transnationalism from Below*. Transaction Publishers.
- Smith, R. C. (2003). Diasporic Memberships in Historical Perspective : Comparative Insights from the Mexican, Italian and Polish Cases. *The International Migration Review*, 37(3), 724-759.
- Solari, C. D. (2019). Transnational moral economies: The value of monetary and social remittances in transnational families. *Current Sociology*, 67(5), 760-777.
- Solé Arraràs, A. (2014). *Ritos funerarios islámicos trasnacionales entre Catalunya y Kolda (Senegal) : La construcción de la transnacionalidad desde la práctica religiosa y ritual*. <https://repositorio.uam.es/handle/10486/670473>

- Solé Arraràs, A. (2015). *Rituals funeraris islàmics transnacionals. La repatriació de difunts entre Catalunya i Kolda (Senegal)* [Universitat de Barcelona].
<http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/69717>
- Solé Arraràs, A. (2017). Seguir a los difuntos. Una etnografía multisituada de las prácticas funerarias transnacionales. *Antropología Experimental*.
<https://doi.org/10.17561/rae.v17i0.3758>
- Sommier, I. (2020). Émotions. In O. Fillieule, L. Mathieu, & C. Péchu (Éds.), *Dictionnaire des mouvements sociaux* (p. 217-225). Presses de Sciences Po.
<https://www.cairn.info/dictionnaire-des-mouvements-sociaux--9782724623550-page-217.htm>
- Spiegel, B. (2010). *Analysis of Member States' Bilateral Agreements on Social Security with Third Countries* (VC/2010/0646; European Commission Employment, Social Affairs & Equal Opportunities, p. 91).
- Standing, G. (2012). The Precariat : From Denizens to Citizens? *Polity*, 44(4), 588-608.
<https://doi.org/10.1057/pol.2012.15>
- Stepputat, F. (Éd.). (2014). *Governing the dead : Sovereignty and the politics of dead bodies*. Manchester University Press.
- Stierl, M. (2016). Contestations in death – the role of grief in migration struggles. *Citizenship Studies*, 20(2), 173-191. <https://doi.org/10.1080/13621025.2015.1132571>
- Suárez-Navaz, L., Macià Pareja, R., & Moreno Garcia, Á. (Éds.). (2007). *Las luchas de los sin papeles y la extensión de la ciudadanía. Perspectivas críticas desde Europa y Estados Unidos*. Movimiento.

- Swerts, T. (2017). Creating Space For Citizenship : The Liminal Politics of Undocumented Activism. *International Journal of Urban and Regional Research*, 41(3), 379-395.
<https://doi.org/10.1111/1468-2427.12480>
- Tall, S. M., & Tandian, A. (2010). Notes d'analyse et de synthèse – Série sur genre et migration. *CARIM Notes d'analyse et de synthèse*, 69.
- Tall, S. M., & Tandian, A. (2011). *Cadre général de la migration internationale sénégalaise : Historicité, actualité et prospective*. *CARIM Notes d'analyse et de synthèse*.
<https://cadmus.eui.eu/handle/1814/18480>
- Tandian, A. (2005a). Entre logiques et utilités entrepreneuriales : Les négociants migrants originaires d'Afrique subsaharienne installés à Liège, Belgique. *Global Migration Perspectives*, 52, 1-10.
- Tandian, A. (2005b). Stratégies d'autonomie, investissements développementalistes et besoins collectifs. Nouvelles figures de migrants de la vallée du fleuve Sénégal. In M. Charef & P. Gonin (Éds.), *Emigrés—Immigrés dans le développement local* (p. 233-255). Editions Sud-Contact.
- Tandian, A. (2006). Barça ou Barsaax : (Aller à Barcelone ou mourir). Le désenchantement des familles et des candidats sénégalais à la migration. *Diasporas. Histoire et sociétés*, 9(1), 124-137.
- Tandian, A. (2012). Migrations internationales des Sénégalaises : Nouveaux profils des migrantes et insertion professionnelle en Espagne. In P. D. Fall & J. Garreta Bochaca (Éds.), *Les migrations africaines vers l'Europe. Entre mutations et adaptation des acteurs sénégalais* (p. 209-240). AVITECH Impressions.

- Tarrow, S. (1996). States and Opportunities : The Political Structuring of Social Movements. In D. McAdam, J. D. McCarthy, & M. N. Zald (Éds.), *Comparative Perspectives on Social Movements : Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings* (p. 41-61). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511803987>
- Tarrow, S. (1998). *Power in Movement : Social Movements and Contentious Politics* (2^e éd.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511813245>
- Thomas, L.-V. (1975). *Anthropologie de la mort* (Payot).
- Thomas, W., & Znaniecki, F. (1996). *The Polish Peasant in Europe and America : A Classic Work in Immigration History* (Student édition). University of Illinois Press.
- Thompson, E. (1971). The moral economy of the English crowd in the eighteenth century. *Past & Present*, 50, 76-136.
- Tilly, C. (1978). *From Mobilization to Revolution*. Random House.
- Timera, M. (2012). Migrations between transit, settlement and redefinitions of identity : A case study of Senegalese migrants in Morocco and Nigerian migrants in Senegal. In J. Streiff-Fénart & A. Segatti (Éds.), *The Challenge of the Threshold : Border Closures and Migration Movements in Africa*. (Lexington Books, p. 197-215). <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01542495>
- Traïni, C. (2009). *Émotions... Mobilisation !* Presses de Sciences Po. <https://www.cairn.info/emotions-mobilisation--9782724610994.htm>

- Trans, L. O. (2014). Travelling corpses : Negotiating sovereign claims in Oaxacan post-mortem repatriation. In F. Stepputat (Éd.), *Governing the dead* (p. 75-94). Manchester University Press.
- Triaud, J.-L., & Villalón, L. A. (2009). Introduction thématique. *Afrique contemporaine*, 231(3), 23-42.
- Turine, G., & Delvaux, L. (Réaliseurs). (2020, décembre 11). *Belgique : Les fossoyeurs bénévoles*. <https://www.arte.tv/fr/videos/100711-000-A/belgique-les-fossoyeurs-benevoles/?fbclid=IwAR0gK6p6PHzCprQWDIlqrrpd9ZgybCf3YtJ96lKhSoq3M9-Ah4SOp1j-qM>
- Van Gennep, A. (1909). *Les rites de passage* (Vol. 9). Picard.
- Van Gennep, A. (2004). The rites of passage. In A. C. G. M. Robben (Éd.), *Death, mourning, and burrial* (p. 213-223). Blackwell Publishing Ltd.
- Van Houtum, H., & Van Naerssen, T. (2002). Bordering, Ordering and Othering. *Tijdschrift Voor Economische En Sociale Geografie*, 93(2), 125-136. <https://doi.org/10.1111/1467-9663.00189>
- Van Nieuwenhuyze, I. (2008). *Getting by in Europe's Urban Labour Markets : Senegambian Migrants' Strategies for Survival, Documentation and Mobility*. Amsterdam University Press. <https://doi.org/10.5117/9789089640505>
- Vandevoordt, R. (2017). The politics of food and hospitality : How Syrian refugees in Belgium create a home in hostile environments. *JOURNAL OF REFUGEE STUDIES*, 30(4), Article 4. <https://doi.org/10.1093/jrs/fex017>
- Varela Huerta, J. A. (2010). « *Porque la ciudadanía se consigue ejerciéndola...* » : *Una aproximación sociológica al proceso instituyente del movimiento de migrantes en Barcelona*. Universitat Autònoma de Barcelona.

- Verdery, K. (1999). *The Political Lives of Dead Bodies : Reburial and Postsocialist Change*.
Columbia University Press.
- Vertovec, S. (1999). Conceiving and researching transnationalism. *Ethnic and Racial Studies*,
22(2), 447-462. <https://doi.org/10.1080/014198799329558>
- Vickstrom, E. R. (2019). *Pathways and Consequences of Legal Irregularity : Senegalese
Migrants in France, Italy and Spain*. Springer Nature. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-12088-7>
- Vivas Romero, M. (2017). *Who cares for those who cared? An intersectional ethnography of
global social protection arrangements* [PhD Thesis]. Université de Liège, Liège,
Belgique.
- Vivas-Romero, M. (2017). Co-construction d'une ethnographie émancipatrice et féministe:
Emulations - Revue de sciences sociales, 22, Article 22.
<https://doi.org/10.14428/emulations.022.003>
- Waldinger, R., & Fitzgerald, D. (2004). Transnationalism in Question. *American Journal of
Sociology*, 109(5), 1177-1195. <https://doi.org/10.1086/381916>
- Weber, M. (1976). *Wirtschaft und Gesellschaft* (Johannes Winckelmann).
- Weber, M. (2014). Les trois types purs de la domination légitime (Traduction d'Elisabeth
Kauffmann). *Sociologie*, 5(3), 291-302.
- Woolgar, S., & Latour, B. (1988). *La Vie de laboratoire : La production des faits scientifiques* (p.
296). Éditions La Découverte.
<http://spire.sciencespo.fr/hdl:/2441/516uh8ogmqildh09h2pq6d206>
- Xiang, B., & Lindquist, J. (2014). Migration Infrastructure. *International Migration Review*,
48(s1), S122-S148. <https://doi.org/10.1111/imre.12141>

- Yeates, N. (2008). Global Migration Policy. In N. Yeates (Éd.), *Understanding Global Social Policy* (p. 229-252). Policy.
- Yeates, N. (2009). *Globalizing care economies and migrant workers : Explorations in global care chains*. Palgrave MacMillan.
<http://us.macmillan.com/globalizingcareeconomiesandmigrantworkers>
- Yuill, C. (2018). 'Is Anthropology Legal?' : Anthropology and the EU General Data Protection Regulation. *Anthropology in Action*, 25(2), 36-41.
<https://doi.org/10.3167/aia.2018.250205>
- Yukich, G. (2013). Constructing the Model Immigrant : Movement Strategy and Immigrant Deservingness in the New Sanctuary Movement. *Social Problems*, 60, 302-320.
<https://doi.org/10.1525/sp.2013.60.3.302>
- Zagaria, V. (2019). The clandestine cemetery : Burying the victims of Europe's border in a Tunisian coastal town. *Human Remains and Violence: An Interdisciplinary Journal*, 5(1), 18-37. <https://doi.org/10.7227/HRV.5.1.3>
- Zelditch, M. (2011). Three Questions about the Legitimacy of Groups and the Mobilization of Resources. In S. R. Thye & E. J. Lawler (Éds.), *Advances in Group Processes* (Vol. 28, p. 255-283). Emerald Group Publishing Limited. [https://doi.org/10.1108/S0882-6145\(2011\)0000028012](https://doi.org/10.1108/S0882-6145(2011)0000028012)
- Zimmerman, M. K., Litt, J. S., & Bose, C. E. (2006). *Global Dimensions of Gender and Carework*. Stanford University Press.
- Zubrzycki, B. (2012). Recent African migration to South America. The case of Senegalese in Argentina. *International Journal of Humanities and Social Science*. 22 (2) 86-94.