



HAL
open science

Mourir en migration

Lisa Anteby-Yemini

► **To cite this version:**

Lisa Anteby-Yemini. Mourir en migration : Le cas des demandeurs d'asile subsahariens en Israël. Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, 2018, Mobilités et migrations en Méditerranée : Vers une anthropologie de l'absence ?, 144, 10.4000/remmm.11997 . hal-01991084

HAL Id: hal-01991084

<https://hal.science/hal-01991084>

Submitted on 2 Jul 2020

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License



Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée

144 | 2018

Mobilités et migrations en Méditerranée : Vers une anthropologie de l'absence ?

Mourir en migration

Le cas des demandeurs d'asile subsahariens en Israël

When a migrant dies: the case of sub-Saharan asylum seekers in Israel.

Lisa Anteby-Yemini



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/remmm/11997>

DOI : 10.4000/remmm.11997

ISSN : 2105-2271

Éditeur

Publications de l'Université de Provence

Édition imprimée

Date de publication : 30 novembre 2018

Pagination : 131-154

ISBN : 9791032001950

ISSN : 0997-1327

Ce document vous est offert par Aix-Marseille Université (AMU)



Référence électronique

Lisa Anteby-Yemini, « Mourir en migration », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 144 | novembre 2018, mis en ligne le 30 novembre 2018, consulté le 02 juillet 2020. URL : <http://journals.openedition.org/remmm/11997> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/remmm.11997>



Les contenus de la *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

Lisa Anteby-Yemini*

Mourir en migration

Le cas des demandeurs d'asile subsahariens en Israël

Résumé : Cet article traite des rituels liés à la mort parmi les demandeurs d'asile subsahariens en Israël, qui sont près de 40 000 début 2018. Ce travail s'intéresse, dans une problématique de la présence/absence en migration, aux rites funéraires parmi les communautés érythréenne (chrétienne) et soudanaise (musulmane) en Israël, au devenir des défunts et aux divergences entre l'inhumation en terre d'exil ou en terre natale, ainsi qu'au sort des disparus sur les routes migratoires et les hommages à leur mémoire. Cette réflexion se situe dans le cadre d'une littérature sur la mort en migration, portant sur les aménagements des dispositifs rituels dans le pays d'accueil, les contraintes religieuses, sociales et juridiques de l'inhumation loin de chez soi ou encore le rapatriement posthume en terre natale, ainsi que la question préoccupante de la gestion des morts aux frontières.

Mots clés : migrants subsahariens, Israël, mort, inhumation, rapatriement

Abstract: *When a migrant dies: the case of sub-Saharan asylum seekers in Israel.* This article focuses on death rituals among sub-Saharan asylum seekers who numbered 40 000 in Israel at the beginning of 2018. With a view to understanding the issue of presence/absence of migrants, the author explores mourning rituals among Eritrean (Christian) and Sudanese (Muslim) communities, the outcomes for the deceased and any differences between burial in exile or repatriation for burial in the country of origin as well as the fate of those who disappeared while migrating and their memorial celebrations. This article should be read within the framework of a growing literature on migration and death which looks at ritual adaptations for the host country, as well as religious, social and legal constraints for burial as

* Aix-Marseille Univ, Cnrs, Idemec, Aix-en-Provence, France



an expatriate, for post-mortem repatriation to the country of origin and, for serious questions concerning the protocol for repatriation of immigrant remains at border crossings.

Keywords: Sub-Saharan migration, African asylum seekers, Israel, death, burial, repatriation

Introduction

À partir de 2005, des migrants subsahariens, qui cherchaient refuge en Israël, ont commencé à franchir clandestinement la frontière, à partir de l'Égypte. Ce flux sans précédent chiffrait à son pic plus de 17 000 entrées¹ pour l'année 2011. En 2012, avec 65 000 demandeurs d'asile africains sur son territoire, l'État d'Israël a décidé de contrer cette migration non-juive en durcissant les mesures d'accueil et de rétention, mais surtout en érigeant une clôture (dotée d'un grillage haut de cinq mètres) le long des 245 kilomètres de la frontière israélo-égyptienne. Cette sécurisation frontalière fit baisser de manière drastique le nombre d'entrées irrégulières (43 en 2013, 0 pour 2017) et a redirigé les routes migratoires vers la Lybie et l'Europe.

Début 2018, l'on compte près de 37 000 demandeurs d'asile en Israël, la majorité originaire d'Érythrée (71 %) et du Soudan (21 %), ainsi que 6000 enfants nés dans le pays. L'État israélien n'a toujours pas adopté de politique d'asile cohérente et procède encore de manière arbitraire et souvent contradictoire². Aussi, face à ce nouveau phénomène d'une ampleur considérable, le gouvernement a décidé d'accorder une protection temporaire collective *prima facie* aux demandeurs d'asile soudanais et érythréens considérés comme « inexpulsables », conformément aux directives du HCR. Toutefois, ils ne détiennent aucun droit (pas de permis de travail ni de couverture sociale ou médicale), si ce n'est un visa renouvelable (entre un et trois mois) qui n'est autre qu'un « ordre d'expulsion différé ». Bien que 1 000 rescapés du génocide au Darfour aient reçu, dans un geste humanitaire, des permis de résidence temporaire, la grande majorité de demandeurs d'asile survit dans la précarité, comme « indésirables » sans statut, ne sachant pas pour combien de temps leur protection temporaire durera. De plus, à la fois les autorités et une large part de la population locale entretiennent un climat d'hostilité envers ces migrants africains, qu'ils désignent comme « infiltrés » (*mistanenim*)³, par le biais de législations et de discours de criminalisation, de mesures d'exclusions

1 Tous les chiffres proviennent du ministère israélien de l'Intérieur, Autorité de la Population et de la Migration, Données sur les étrangers en Israël, janvier 2018.

2 Jusqu'en 2009 le bureau du HCR (Haut-commissariat aux réfugiés) en Israël gérait les demandes d'asile ; depuis, le ministère israélien de l'Intérieur a établi une unité de DSR (détermination du statut de réfugié) traitant désormais ces demandes. Cependant, les Érythréens et les Soudanais ne pouvaient pas déposer avant 2013 une demande d'asile, et, depuis, seuls 10 sur 15 000 demandes ont obtenu le statut de réfugié. En ligne : [<http://www.unhcr.org/fr/news/press/2017/11/5a12a86b1/propositions-disra-l-reinstallation-preoccupent-hcr.html>]. Quant au HCR, il ne détient plus qu'un rôle d'observateur et d'assistance pour des cas humanitaires.

3 Ce terme désignait dans les années 1950 les Palestiniens qui, après l'exode de 1948, retournaient clandestinement sur leurs propriétés en territoire israélien.

sociales et politiques et d'attitudes xénophobes. Ainsi, depuis 2012, dans le cadre de politiques visant à réduire le nombre « d'infiltrés », un centre de rétention « ouvert » (nommé Holot), situé en plein désert près de la frontière égyptienne, est devenu un moyen de contraindre ceux qui y sont envoyés à « choisir » entre la détention ou le « départ volontaire⁴ ». À compter de janvier 2018 le gouvernement a annoncé la fermeture de ce site et une campagne « d'éloignement » de tout « infiltré » célibataire (sans demande d'asile en cours) vers son pays d'origine ou un pays tiers (l'Ouganda ou le Rwanda) d'ici mars 2018. Simultanément, une société civile militante pour la cause des « réfugiés africains », comme elle les nomme, ainsi que l'octroi de droits minimums, et se mobilise contre l'expulsion, prévue pour 2018, qui irait à l'encontre de conventions internationales ; par ailleurs, un ensemble d'ONG israéliennes prend en charge depuis plus d'une décennie les aspects humanitaires, juridiques, médicaux et sociaux de cette « migration d'asile », autrement délaissée par l'État. Ainsi, bien que leur avenir dans le pays reste plus qu'incertain, ces migrants forcés⁵ ont établi, surtout à Tel-Aviv, des structures communautaires, des associations culturelles, des lieux de culte, des commerces et des organisations politiques. Aux côtés des mécanismes de marginalisation, on observe des processus « d'israélisation » et d'incorporation informelle dans la société locale, qui se traduisent par l'apprentissage de l'hébreu, la participation aux fêtes nationales ou l'acquisition de compétences culturelles israéliennes (Anteby-Yemini, 2015).

Depuis l'arrivée des demandeurs d'asile subsahariens en Israël, nombre de travaux ont été publiés concernant, entre autres, la politique israélienne et les aspects juridiques de la gestion de cette nouvelle migration (Kritzman-Amir, 2015), les conflits dans l'espace urbain avec les résidents locaux (Cohen et Margalit, 2015), l'émergence de restaurants érythréens et soudanais (Sabar et Posner, 2013), l'entrepreneuriat ethnique (Barak-Bianco et Rajzman, 2015), les associations économiques, sociales et politiques parmi les Érythréens (Hashimshony-Yaffe et Yaron Mesghenna, 2015), ou leurs revendications politiques et leurs discours religieux (Sabar, 2010). Pourtant, peu de recherches portent sur les rituels de ces populations en exil et encore moins sur les pratiques liées à la mort. À l'exception d'un seul article, qui traite des cérémonies publiques de lamentations et de deuil parmi les Érythréens en Israël (Sabar et Rotbard, 2015), aucune étude n'existe sur la gestion de la mort en transit parmi les demandeurs d'asile africains en Israël.

Cet article s'intéressera, dans une problématique de la présence/absence en migration, aux rites funéraires parmi les communautés érythréenne et soudanaise en Israël⁶, au devenir des défunts et aux divergences entre l'inhumation en terre

4 Depuis 2013 un total de 18 000 personnes ont été contraintes de repartir vers leur pays d'origine (Érythrée, Soudan) ou un pays tiers, selon l'Autorité israélienne de la Population et de la Migration cf. note 1.

5 Le terme de « demandeur d'asile » sera employé dans l'article, mais celui de « migrant forcé » est aussi pertinent ici pour désigner des individus contraints de fuir leur pays pour des motifs politiques ou économiques.

6 Le terme de « communauté » est utilisé car ces populations se désignent comme telle, en dépit des différences religieuses, régionales, linguistiques, ethniques et politiques au sein de chaque groupe national.

d'exil ou en terre natale, ainsi qu'au sort des disparus sur les routes migratoires et les hommages à leur mémoire. Cette réflexion se situe dans le cadre d'une littérature sur la mort en migration, portant sur les aménagements des dispositifs rituels dans le pays d'accueil (Petit, 2005 ; Rachédi et Halsouet, 2017 ; Saraiva et Mapril, 2012), les contraintes religieuses, sociales et juridiques de l'inhumation loin de chez soi et la « politisation » des cimetières en Europe (Afiouni, 2012 ; Aggoun, 2006 ; Buckhalter, 2001 ; El Alaoui, 2012 ; Moreras et Tarrès, 2012), ou encore le rapatriement posthume en terre natale (Chaib, 2000 ; Lestage, 2012 ; Petit, 2005 ; Solé Arraras, 2014;), ainsi que la question préoccupante de la gestion des morts aux frontières de l'Union européenne (Albahari, 2016 ; Babels, 2017 ; Heller et Pezzani 2014 ; Kobelinsky, 2015 ; Kovras et Robins, 2016).

L'occurrence de la mort parmi les demandeurs d'asile en Israël fait resurgir des pratiques funéraires « du pays », tout en révélant leur transformation dans l'espace israélien. Comme dans d'autres situations migratoires, ces « bricolages rituels » (Petit, 2005) donnent lieu à des réaménagements temporels et spatiaux qui s'articulent, en contexte israélien, aux stratégies de visibilité et d'invisibilité de ces migrants sans statut, minoritaires du point de vue religieux (chrétiens et musulmans dans un pays à dominante juive) et distinct par leur couleur de peau et leurs coutumes africaines. Il s'agira aussi de comprendre comment Soudanais et Érythréens en Israël procèdent à une « gestion rituelle transnationale » de la mort à l'instar de migrants ailleurs (Lestage, 2012 ; Petit, 2005 ; Rachédi et Halsouet, 2017 ; Solé Arraras, 2014). Nous verrons aussi en quoi les cérémonies mortuaires réaffirment l'identité du groupe et consolident la solidarité intracommunautaire, tout en révélant une économie de la mort, qui réactive les relations avec le pays natal et la diaspora, et reconfigure également les relations avec la société d'accueil.

Le décès d'un ou d'une migrant(e) absent(e) de sa terre natale peut donner lieu à un retour posthume au pays et donc une « présence » parmi les siens. Il peut aussi redoubler cette absence, s'il/elle est inhumé(e) en terre d'exil, demeurant pour toujours absent(e) de sa terre d'origine. La mort exige donc de repenser les relations au pays d'accueil et au pays natal, dans le cadre de relations internationales entre États, parfois ennemis, tels le Soudan et Israël. Les questions de déplacement, de reterritorialisation et de déterritorialisation, auxquelles les demandeurs d'asile sont confrontés, prennent ainsi une nouvelle tournure avec les mobilités post-mortem et leurs obstacles. Nous présenterons précisément deux types de situations d'inégales capacités des défunts à traverser les espaces transnationaux et ses conséquences pour leur sépulture. Si le choix du lieu d'inhumation (pays d'accueil ou d'origine) révèle ses enjeux culturels, identitaires et religieux (Aggoun, 2006 ; Chaib, 2000 ; Lestage, 2012 ; Masinda, 2014 ; Petit, 2005 ; Solé Arraras, 2014), le rapatriement post-mortem illustre souvent le modèle de la « bonne mort », que nous examinerons concernant les Érythréens en Israël ; mais il questionne aussi les situations, comme celle des Soudanais, où des aspects politiques entravent l'enterrement au pays et contraignent à l'inhumation sur place. Cette nouvelle donne migratoire en Israël entraîne ainsi l'intervention de divers acteurs (États, communautés religieuses

locales, entreprises funéraires) dans la gestion mortuaire d'étrangers non-juifs et introduit une dimension d'altérité dans les espaces funéraires israéliens. Pourtant, à la différence des défis du pluralisme religieux lié à la mort en Europe, la sépulture des migrants de religions minoritaires ne se pose pas dans les mêmes termes en Israël, où, comme nous le verrons, les cimetières obéissent à de strictes divisions confessionnelles.

Enfin, nous ne pouvons omettre les « véritables absents », les morts en chemin vers Israël, dans le désert du Sinaï ou à la frontière égypto-israélienne, souvent sans sépultures et pour qui les rites funéraires n'ont pas toujours pu être accomplis. Nous examinerons les stratégies en contexte israélien pour surmonter cette « double absence », absence par le décès et absence de lieu d'inhumation, ainsi que la politique d'Israël en matière d'enterrement de migrants non identifiés. De même, des travaux se penchent sur les « processus de visibilité et d'invisibilité » des morts aux frontières de l'Europe (Babels, 2017), le décès de migrants en mer et la responsabilité de l'Union européenne (Heller et Pezzani, 2014), le destin des disparus ou naufragés sur les côtes européennes, les rituels autour de sépultures absentes, les moyens de commémorer ceux à jamais perdus (Albahari, 2016, Kobelinsky, 2015), l'identification et la gestion de corps non identifiés (Kovras et Robins, 2016) et l'inhumation dans les cimetières en Europe (Kobelinsky, 2015). Pourtant, peu de recherches existent sur la gestion de la mort et les rites funéraires parmi les demandeurs d'asile subsahariens au Moyen-Orient et en Afrique du Nord. Cet article tentera de combler ces lacunes et d'entamer une réflexion sur ces questions dans un pays non européen.

Cette recherche, encore à ses débuts, se fonde sur un travail de terrain conduit depuis 2008 parmi les demandeurs d'asile subsahariens en Israël portant sur les processus à la fois d'exclusion politique et juridique et d'inclusion économique et sociale à la société israélienne. Des entretiens en anglais et en hébreu ont été menés en 2016-2017 auprès de demandeurs d'asile, érythréens chrétiens et soudanais musulmans, arrivés entre 2006-2011 et vivant à Tel-Aviv, concernant les rituels liés à la mort, l'enterrement en Israël ou le rapatriement en Érythrée, et le souvenir de ceux disparus en route. Des conversations informelles sur ces sujets ont aussi eu lieu dans des cybercafés et restaurants érythréens et soudanais, dans une église érythréenne, dans les parcs Levinsky et Shapira, dans une laverie tenue par des Érythréens, dans une crèche érythréenne et au marché Carmel. Des cérémonies de deuil ont été observées parmi les Érythréens et des visites à un cimetière musulman de Jaffa ont été effectuées. Afin de préserver leur anonymat, les noms des migrants cités ici sont fictifs.

Rituels autour de la mort en migration

Il existe diverses causes de décès parmi les demandeurs d'asile en Israël. La majorité succombe à la suite de maladies contractées dans leur pays d'origine, sur



les routes migratoires ou apparues en Israël. Un nombre restreint trouve la mort lors d'accidents de travail, tels ceux employés dans des chantiers de construction et des usines. Quelques-uns sont victimes de bagarres entre « bandes » de demandeurs d'asile d'origines différentes. De plus, l'augmentation de la violence domestique a causé la mort de près de 20 Érythréennes depuis 2007, tuées par leur mari, compagnon ou ex-compagnon, dont certains se sont suicidés à leur tour⁷. S'ajoute à ces tragédies le décès de plusieurs enfants en bas âge dans des crèches « pirates » ; les conditions y sont très précaires, avec une ou deux migrantes pour une trentaine ou quarantaine d'enfants, qui n'ont parfois que quelques mois, d'où des cas d'étranglement (en buvant un biberon par exemple), qui ont entraîné, en février-mars 2015, la mort de plus de cinq enfants érythréens et soudanais⁸. Signalons aussi la mort de migrants sans abri, de froid en hiver ou de déshydratation en été. Enfin, quelques demandeurs d'asile ont été victimes d'attentats terroristes. On ne peut omettre ici le cas très médiatisé du décès d'un jeune homme érythéen. En effet, en octobre 2015, un Palestinien armé tua un soldat israélien et blessa 10 personnes à la gare routière de Beershéva avant d'être abattu par la police ; Habtom Zerhom, un demandeur d'asile qui travaillait dans un village agricole de la région, fut pris par erreur pour un second terroriste alors qu'il s'enfuyait de la scène, et fut violemment attaqué par la foule, puis blessé par les tirs d'un garde de sécurité israélien ; évacué vers l'hôpital le plus proche, il succomba peu après à ses blessures. Les circonstances de la mort de demandeurs d'asile peuvent ainsi être lues comme révélateurs des vicissitudes de leur vie quotidienne en Israël, que ce soit la détérioration des relations entre les genres, l'hostilité entre migrants et population locale, la situation de sans-statut, l'absence d'assistance gouvernementale pour la petite enfance ou le conflit israélo-palestinien.

Pleurer le mort parmi les Érythréens chrétiens en Israël

La majorité des Érythréens en Israël sont chrétiens et appartiennent à l'Église érythréenne orthodoxe Tewahedo ; une minorité est musulmane ; d'autres sont membres d'églises protestantes et cherchent refuge en Israël car le régime érythéen ne tolère que le culte des Églises érythréennes orthodoxe, catholique et évangélique luthérienne, ainsi que l'islam. Rappelons que l'Érythrée accède à l'indépendance en 1993, après un long conflit avec l'Éthiopie, et de ce fait les pratiques érythréennes ressemblent à bien des égards à celles des populations du Nord de l'Éthiopie. Dans la culture éthiopienne, l'annonce de mort (*märdo*) suit des conventions extrêmement ritualisées, qu'on retrouve parmi les demandeurs d'asile érythréens en Israël⁹.

7 Entretien avec la directrice du Centre pour femmes érythréennes [<https://www.eritreanwomenscenter.org>], Tel-Aviv, mai 2016.

8 Ido Efrati, « In Israel, Asylum Seekers' Kids Don't Exist », quotidien *Haaretz*, 3 avril 2015.

9 Pour une description détaillée des cérémonies de lamentations publiques parmi les demandeurs d'asile érythréens en Israël voir Sabar et Rotbard (2015). Ces rites de deuil sont similaires à ceux des immigrants juifs éthiopiens en Israël cf. Anteby-Yemini (2004 : 245-254 et 405-425).

Ainsi, il est de coutume en Érythrée de préparer avec précaution la famille proche qui ignore encore le décès. La famille ou les connaissances qui sont déjà au courant de la mort la divulguent d'abord aux voisins, puis aux parents éloignés et en dernier lieu aux plus proches, quand la famille est si possible au complet. Marc, qui travaille dans un stand au marché Carmel, explique que lors d'un décès en Israël, les membres de la communauté érythréenne s'efforcent d'annoncer la nouvelle sur place à des amis ou des parents éloignés, qui la transmettront en personne à une épouse ou un père, par exemple, afin qu'ils soient entourés d'autres Érythréens pour les réconforter ; cependant en contexte israélien, certaines circonstances vont à l'encontre de ce modèle, quand des parents assistent au décès (lors d'un accident ou à l'hôpital) ou sont avertis par téléphone par des Israéliens. De même, Yohannes, employé dans un restaurant, précise qu'on téléphone, dans la mesure du possible, tout d'abord à des voisins ou des parents éloignés en Érythrée, qui annonceront personnellement la nouvelle aux plus proches ; là aussi, il rappelle que les compatriotes du défunt contactent parfois directement les proches, faute de trouver les coordonnées des voisins, représentant encore une rupture dans le schéma traditionnel.

Puis, comme le rapportent plusieurs Érythréens interrogés, c'est au tour des visiteurs d'affluer au domicile du défunt « au pays » pour présenter leurs condoléances et soutenir les endeuillés, qui se mettent souvent à hurler de douleur et se lamenter avec des plaintes aiguës et des mouvements violents du corps. Ils s'assoient ensuite en silence jusqu'à l'arrivée des prochains visiteurs, avec qui leurs pleurs déchirants reprennent de plus belle. Les femmes en deuil ôtent leurs bijoux et certaines portent les robes traditionnelles blanches à l'envers – les coutures et revers visibles et les broderies à l'intérieur – exprimant ainsi tout le désordre de la mort ; elles couvrent leur tête de fichus noirs et les hommes se revêtent de toges, elles aussi à l'envers, les bordures en haut au lieu d'en bas. Pendant ces rassemblements, selon les demandeurs d'asile rencontrés, les endeuillés chantent le ou la disparu(e) en tigrinya avec des éloges funéraires, montrant parfois un objet lui ayant appartenu ou même sa photo ; des professionnels (hommes ou femmes) composent des vers qui retracent sa vie aux sons des pleureuses rituelles. Un deuil en Érythrée dure 12 jours, durant lesquels les endeuillés demeurent au domicile du disparu, entourés d'amis et voisins qui leur apportent des victuailles et font des dons monétaires ; le 40^e jour se tient une cérémonie de commémoration (*tazkar*).

En Israël, ces pratiques sont reproduites, avec les visites aux endeuillés, les codes vestimentaires et les lamentations, mais avec moins d'intensité. Sophie, qui détient un emploi de ménage, ajoute qu'il est difficile de trouver un individu capable de chanter des éloges, de même les pleureuses sont absentes des deuils en migration. En Israël, explique Giorgis, qui tient une boutique de produits érythréens, « on n'a pas le temps, alors le deuil dure 1 jour ; on ne peut pas manquer des jours de travail ». C'est généralement le samedi, seul jour chômé en Israël, que la cérémonie collective a lieu. En raison de l'étroitesse des églises et des domiciles, les Érythréens résidants à Tel-Aviv avaient commencé à tenir ces rites funéraires



dans des parcs publics, où pouvaient se réunir des centaines de personnes, et ce dès le samedi matin jusque tard dans la journée. Un ou plusieurs prêtres (*qéchi*), vêtus de blanc avec un turban traditionnel, sont souvent présents à ces cérémonies, observées par l'auteur en 2017. Appartenant aux églises orthodoxes érythréennes créées par les demandeurs d'asile en Israël, ils récitent des prières pour l'absoute de l'âme (*fethat*) en guèze, leur langue liturgique, et prononcent des sermons en tigrinya. Chaque visiteur donne une contribution financière aux endeuillés. Ces dons s'inscrivent dans un système de prestations funéraires où la mort devient ainsi l'occasion de régénérer les liens de réciprocité et le réseau d'échanges monétaires au sein du groupe des demandeurs d'asile. Marc précise que l'argent est destiné à la famille au pays ou pour soutenir financièrement une épouse ou des enfants en Israël. Il ajoute que l'extériorisation des émotions est de rigueur et pleurer haut et fort le défunt incombe à tous les membres de la communauté érythréenne, dont la présence est requise, même s'ils ne connaissent pas personnellement la ou le disparu(e). Ce devoir de prendre part aux cérémonies funéraires pour honorer un défunt et consoler les proches revient à s'identifier à tous les Érythréens en Israël et constitue un marqueur d'appartenance au groupe désormais délocalisé. Ces cérémonies sont similaires pour un proche décédé en Érythrée, bien qu'elles prennent moins d'envergure.

Pourtant, ces manifestations émotionnelles, souvent bruyantes, n'ont pas manqué de créer des conflits avec les résidents israéliens, notamment dans le quartier de Shapira ; après une longue campagne, ces derniers ont réussi à interdire ces cérémonies, qui désormais n'ont lieu qu'au parc Levinsky, situé près de la gare routière au sud de Tel-Aviv, où se rassemblent la plupart des migrants vivant aux alentours, ou encore au domicile des endeuillés, comme l'ont observé Sabar et Rotbard (2015). Ces auteurs démontrent comment ces rituels publics ont été transformés en sites contestés où les efforts d'une communauté, privée de droits, en vue d'atteindre visibilité et reconnaissance dans la sphère publique, se sont soldés par un échec ; la délégitimation de ces cérémonies de lamentations par les résidents locaux a contraint les demandeurs d'asile à déplacer et modifier leurs rituels, afin de se rendre moins visibles dans l'espace urbain – non sans susciter des luttes internes entre ceux qui prônaient l'arrêt de ces rassemblements leur faisant tort et ceux décidés à continuer ces rites exigeant une assemblée importante (*ibid.*). La politisation de ces cérémonies s'est exprimée aussi sous forme de critiques, clamées vis-à-vis du régime autoritaire érythréen et du gouvernement israélien dans son traitement des demandeurs d'asile (*ibid.*).

Les funérailles parmi les Soudanais musulmans en Israël

La majorité des demandeurs d'asile soudanais actuellement en Israël est originaire de la région du Darfour ou des monts Nuba et certains ont vécu à Khartoum pour un temps. Bien qu'ils soient musulmans sunnites, la plupart se disent laïcs et ne pratiquent pas de façon stricte leur religion. Ainsi, plusieurs Soudanais, tel Musa,

qui travaille dans une usine, avouent ne pas jeûner pendant le Ramadan, ne pas se rendre dans des mosquées et consommer de l'alcool. Seuls quelques-uns, comme Ibrahim, qui travaille dans un restaurant soudanais, rapportent qu'ils prient le vendredi dans les mosquées arabes israéliennes et se rendent pour les grandes fêtes, telle l'Aïd, à la mosquée d'Al-Aqsa à Jérusalem. C'est pourquoi, à l'inverse des Érythréens en Israël, les Soudanais, pour la plupart sécularisés, n'ont pas créé de lieux de culte propre et n'ont pas de chefs spirituels (*sheikh*) attitrés. En l'absence de cadre religieux et au vu de leur nombre beaucoup plus restreint, les pratiques des Soudanais liées à la mort sont moins visibles et plus modestes que celles des Érythréens.

Ahmed, employé dans les cuisines d'un restaurant, raconte qu'au Soudan le deuil dure 7 jours. Pendant ce rituel de condoléances (*maatam*), Musa rappelle que les visiteurs font des contributions financières ou apportent des dons en nature (céréales, par exemple). Puis on procède au *karama*, l'abattage sacrificiel d'un taureau en hommage au défunt (après le 3^e, 7^e ou 40^e jour selon les circonstances). Ahmed ajoute que si la famille au Soudan apprend la mort d'un des leurs en Israël, elle observe ces mêmes pratiques de deuil.

En Israël une cérémonie de deuil est généralement tenue dans le local du Centre culturel Four à Tel-Aviv (même si la ou le disparu(e) appartient à une autre ethnie) et consiste en prières et discours. Comme le souligne Musa, chacun offre un don, inscrit sur une liste avec son nom et le montant de sa contribution, pour la famille sur place ou au pays. De même que parmi les Soudanais exilés aux États-Unis (Abusharaf, 2002), il existe des tontines (*sandug*) et des associations de crédit où chaque membre contribue et reçoit à tour de rôle une somme mensuelle pour couvrir une dépense importante ou des frais d'urgence. Comme le précise Ibrahim, « nous n'avons pas le temps ici et le deuil ne dure que 3 jours ». Parce qu'il est difficile d'accomplir le *karama*, Musa explique que soit l'on se rend à Rahat (une ville au sud d'Israël de Bédouins citoyens israéliens) où un boucher procède à l'abattage rituel d'un mouton, soit, si le défunt a de la famille proche au Soudan, ses amis envoient de l'argent pour que le sacrifice se fasse au pays. Il ajoute que l'ampleur des funérailles au Soudan dépend de la somme reçue de l'étranger. De même, s'il apprend le décès d'un proche au Soudan, Musa observerait un deuil de 3 jours en Israël, et ses compatriotes présenteraient à son domicile leurs condoléances accompagnées d'un don monétaire. Malgré les diversités régionales et ethniques des Soudanais en Israël, ils se sentent solidaires en migration et participent d'abord en tant que Soudanais aux cérémonies funéraires communautaires, comme le précise Ibrahim.

Ainsi, un aperçu rapide des rituels de deuil dans les communautés érythréenne et soudanaise en Israël montre que certaines pratiques sont tant bien que mal maintenues (annonce ritualisée du décès ou extériorisation des sentiments parmi les Érythréens) alors que d'autres sont modifiées (réduction de la durée du deuil, délocalisation du sacrifice animal au Soudan ou dans une ville bédouine israélienne). Cet « entre-deux culturel, spatial et temporel » caractérise les situations migratoires,



comme celles des Ouest-Africains en France, où des processus de privatisation de cérémonies collectives, de délocalisation de certaines étapes rituelles ou de limitation de l'intensité des rites s'observent aussi, en raison de leur irrecevabilité dans la sphère publique française (Petit, 2005 : 93). De plus, le rôle fondamental des associations d'entraide migrantes en Israël révèle les solidarités ethniques, régionales et nationales quand les réseaux familiaux ou villageois font défaut. Ici la forte mobilisation communautaire et les contributions financières permettent d'accomplir des rituels funéraires et d'honorer un disparu, tout en consolidant l'identité du groupe – des aspects qui se retrouvent dans nombre de diasporas. Enfin, la mort redéfinit les relations avec la population locale (conflits avec des résidents israéliens ou recours à des professionnels pour les besoins funéraires), mais aussi avec la terre d'origine et les compatriotes ailleurs, donnant une dimension transnationale au deuil. Ainsi les rites sont souvent observés dans une « logique de dédoublement » en Israël et au Soudan ou en Érythrée. Des rituels funéraires, simultanés ou différés dans le pays d'accueil et d'origine, sont également pratiqués par divers groupes de migrants au Canada (Rachédi et Halsouet, 2017), parmi les Guinéens et Bengladais au Portugal (Saraiva & Mapril, 2012), les Mexicains aux États-Unis (Lestage, 2012), les Sénégalais en Catalogne (Solé Arraras, 2014) ou les Ouest-Africains en France (Petit, 2005). Ces funérailles transnationales « célèbrent en quelque sorte la cohésion d'un groupe, au-delà des distances qui les séparent et s'inscrivent dans un espace qui dépasse largement les frontières d'ici et là-bas » (*ibid.* : 98). D'où l'importance des nouvelles technologies de communication pour gérer une « mort à distance » et, par exemple, filmer par Skype un enterrement au pays (Rachédi et Halsouet, 2017). En Israël, tous les demandeurs d'asile communiquent par téléphones portables, par l'internet (courrier électronique) ou par les réseaux sociaux (Facebook, forums de discussion et blogs) avec leurs proches au Soudan, en Érythrée et en diaspora. Or, cette transnationalisation des pratiques funéraires revêt une dimension supplémentaire avec l'inhumation au pays d'accueil ou au pays d'origine.

Enterrement dans le pays d'exil ou rapatriement en terre natale ?

Le dilemme auquel font face de nombreuses communautés migrantes est celui d'un exil qui se perpétue après la mort, avec l'inhumation en terre d'accueil, ou bien un retour symbolique pour une sépulture en terre d'origine. Parmi les demandeurs d'asile en Israël deux cas de figure se présentent : les Érythréens demandent, dans presque tous les cas, le rapatriement de la dépouille au pays, alors que les Soudanais illustrent une situation de non-rapatriement pour des raisons politiques. Nos deux exemples montrent ainsi en quoi les « frontières de la mort » divergent : dans une situation la circulation des morts est possible, dans l'autre les défunts ne peuvent franchir les frontières géographiques et politiques, illustrant un impossible retour, même après la mort. L'absence ou la présence du corps au pays natal permet

également de réfléchir aux circulations de « retours » et aux rapports à l'État d'accueil et au pays d'origine, les politiques publiques des États et la mobilité des restes humains, comme le souligne Lestage (2012).

Enterrer là où l'on meurt : le cas des demandeurs d'asile soudanais

Les demandeurs d'asile du Soudan décédés en Israël y sont tous enterrés, non par choix mais en raison de contraintes étatiques. Tout d'abord, Israël et le Soudan n'entretiennent pas de relations diplomatiques et aucune représentation soudanaise n'existe sur le sol israélien capable de gérer un rapatriement. De plus, le Soudan considère que tout ressortissant ayant migré vers Israël a commis un délit passable de peine de mort et dans cette logique les corps, même défunts, ne sont pas autorisés à entrer en territoire soudanais en provenance d'Israël. La frontière soudanaise reste donc infranchissable pour celui ou celle qui reviendrait au pays après la mort. C'est ainsi que les États contrôlent la mobilité des défunts et déterminent leur sort quant au lieu d'ensevelissement, les condamnant ici à être inhumés en exil, faute de pouvoir effectuer un ultime voyage post-mortem. Cette interdiction de circulation reflète la fermeture globalisée des frontières dans un contexte géopolitique précis et montre à quel point les États ont un rôle prépondérant dans le traitement des restes humains en les assignant à des espaces délimités (Esquerre, 2011).

De ce fait, Israël est confronté à la gestion de la mort des migrants soudanais sur son territoire. Mais ce défi revient avant tout aux communautés palestiniennes musulmanes d'Israël, qui gèrent les cimetières confessionnels pour la sépulture de tout musulman dans le pays. Plusieurs cimetières musulmans accueillent ainsi les demandeurs d'asile de religion musulmane, à Beershéva, à Jaffa ou à Lod. Plus d'une vingtaine de Soudanais sont enterrés au cimetière musulman d'Abu-Kabir (Jaffa) où l'association funéraire d'Arabes israéliens propriétaire du terrain autorise d'inhumier gratuitement tous les migrants de confession musulmane. Leurs tombes y sont situées dans une parcelle distincte pour étrangers, sans séparation entre hommes, femmes et enfants, où l'on trouve des Turcs, des Ivoiriens, et des Nigériens. Les stèles, toutes de modèle identique et alignées vers la Mecque, portent des inscriptions en arabe qui commencent par la *Fatiha* (première sourate du Coran), le nom du défunt, la date de naissance et de décès (calendrier grégorien avec chiffres arabes), l'origine (parfois avec la région), et se terminent par la formule coranique « À Dieu nous sommes À Lui nous retournons ». Il s'agit d'inscriptions religieuses courantes, comme dans le cimetière musulman de Bobigny en France (El Alaoui, 2012 : 34). En revanche, on ne trouve pas de formules qui évoquent l'exil ni d'épithètes spécifiques à une communauté, comme ailleurs (*ibid.*), ni même d'expressions en langue Four. Il n'existe donc pas de distinction ethnique ou sociale par le biais des pierres tombales, à l'exception d'une stèle imposante d'un migrant turc ; aucun objet ou fleur n'est visible. Seule une tombe porte la mention « anonyme Soudanais » sans date : Ibrahim me rappelle ce cas d'un corps non identifié resté



plus d'un an dans une chambre froide de l'Institut israélien médico-légal d'Abu-Kabir car personne ne le réclamait...

Ainsi, les Soudanais en Israël insèrent une nouvelle donne ethnique et politique dans les cimetières musulmans, en attestant de la présence d'une communauté soudanaise dans le paysage migratoire depuis 2005¹⁰. Cette « minorité dans la minorité » musulmane du pays contribue au pluralisme culturel et religieux des espaces funéraires israéliens en y instaurant un islam africain et une figure de l'altérité en tant que défunts étrangers sans statut. Dans cette perspective, on observe, comme ailleurs, un processus de « nationalisation » de l'espace d'inhumation (El Alaoui, 2012) où les défunts d'origine étrangère (avec la nationalité inscrite sur la stèle ou d'après le nom) sont isolés des autres sépultures. Cette relégation, dans un emplacement à l'extrémité du cimetière visité, traduit d'une part la marginalisation de ces migrants dans la société israélienne, mais d'autre part suggère une forme d'inclusion dans la communauté musulmane israélienne de par l'uniformité des stèles et des inscriptions en arabe dans l'ensemble du cimetière qui efface les différences entre locaux et étrangers. Le cimetière reflète aussi un lieu de mémoire migratoire et témoigne des traces de mobilités antérieures, comme l'analyse Aggoun (2006) pour les musulmans en France.

En effet, Israël a déjà été confronté à la gestion de la mort d'étrangers non-juifs avec une première vague de migrants économiques dès les années 1990, constituée de travailleurs chinois, bulgares ou turcs dans le bâtiment et d'ouvriers agricoles thaïlandais, en réponse à la pénurie de main-d'œuvre, suite au bouclage des Territoires Palestiniens durant la première Intifada. Puis, Philippines, Indiennes et Népalaises ont investi le secteur du *care* et des touristes et pèlerins africains et sud-américains, demeurant au-delà de leur visa, ont commencé à travailler sans papiers dans le nettoyage ou la domesticité (Berthomière, 2008). À partir de 2002, des vagues d'expulsion massive ont fait quasiment disparaître ces communautés africaines et sud-américaines d'Israël. Toutefois, certains de ces migrants, en majorité chrétiens, sont encore présents dans les cimetières israéliens. Les communautés ghanéennes et nigériennes, par exemple, avaient mis en place des églises, des structures communautaires et des associations funéraires afin de tenir les rituels de deuil pour ceux morts en Israël ou au pays (Sabar, 2008). À ce titre, une collaboration inédite s'est développée entre les églises africaines migrantes et les églises locales, tel l'enterrement d'un Ghanéen au cimetière catholique de Jaffa conduit par des leaders de l'église africaine indépendante, dont il était membre, et des clercs catholiques locaux (*ibid.* : 56).

De la même façon, la mort parmi les demandeurs d'asile soudanais génère des liens avec les communautés palestiniennes musulmanes en Israël, alors que de leurs vivants les relations entre ces groupes sont parfois tendues : les Palestiniens israéliens les considèrent comme des traîtres pour avoir choisi refuge en territoire

¹⁰ Cet article ne traite pas des demandeurs d'asile sud-soudanais chrétiens en Israël, dont la plupart ont été rapatriés brutalement en 2012.

israélien et les Soudanais craignent de mettre en avant leur islamité et s'associer à des citoyens qui risquent de compromettre leur position fragile face aux autorités israéliennes. Cependant, lors d'un décès, les communautés musulmanes prennent en charge une partie des rituels et les migrants se retrouvent « hôtes » des cimetières musulmans israéliens. Parmi les Soudanais, de même que parmi les migrants ouest-africains en France (Petit, 2005 : 94), il y a peu d'experts rituels ou de personnes âgées, la majorité étant de jeunes adultes peu pratiquants, qui ignorent parfois le détail des coutumes funéraires. C'est pourquoi, ils s'en remettent aux autorités religieuses locales pour divers aspects de la gestion funéraire islamique, telle la toilette mortuaire, et le personnel du cimetière transporte le cadavre, creuse la fosse et s'occupe de la pierre tombale ; parfois ils font appel à un imam israélien pour les prières au cimetière. Les normes d'inhumation demeurent toutefois proches de celles au pays, car, comme pour les musulmans en France et en Grande-Bretagne, il existe un mode d'enterrement commun minimal, malgré la diversité raciale, culturelle, ethnique et linguistique des communautés se réclamant de l'islam (Afiouni, 2012). Ainsi, le lavage rituel du corps, l'inhumation dans un linceul à même la terre, l'orientation vers la Mecque, les prières et l'interdiction d'exhumation peuvent être observés en Israël pour les migrants soudanais. Parce que la majorité des cimetières appartiennent à l'une des trois religions monothéistes (sauf quelques-uns privés laïcs), la mort de migrants de religions minoritaires dans l'État juif ne soulève pas les mêmes débats qu'en Grande-Bretagne (Afiouni, 2012), en France (Aggoun, 2009) ou en Suisse (Burkhalter, 2001), où les carrés musulmans mettent à l'épreuve les législations et modalités funéraires du pays d'accueil ainsi que les préceptes de l'islam, notamment concernant l'impossibilité d'inhumation sans cercueil ou la crainte d'exhumation sans garantie de tombes perpétuelles.

Toutefois, s'il existe un principe islamique selon lequel le croyant doit être enterré là où il a trouvé la mort, mourir et être inhumé en exil (*el ghorba*) constitue une « double absence » pour reprendre Sayad, à la fois comme migrant absent mais aussi comme défunt absent des lieux de sépulture qui inscrivent chacun dans une filiation familiale, régionale et nationale. L'enterrement loin de chez soi suppose, comme pour les Guinéens au Portugal (Saraiva et Mapril, 2012) ou les Congolais au Canada (Masinda, 2014), de surmonter l'impossibilité du rapatriement par diverses stratégies. Nous avons vu que des rituels sont pratiqués « à distance » par les proches au Soudan, à qui on envoie parfois, via un pays tiers, les affaires du défunt, une pratique fréquente en situation migratoire (Petit, 2005). Pourtant, des Soudanais m'ont fait part de craintes d'être enterrés loin des leurs dans un pays dans lequel ils sont en situation de vulnérabilité juridique et d'incertitude quant à la poursuite de leur projet migratoire. Ahmed espère qu'un jour viendra « où il y aura des relations diplomatiques entre Israël et le Soudan et les familles pourront visiter les tombes ici ». De même que dans d'autres contextes de privation d'enterrement au pays, l'inhumation en migration traduit un ancrage sur le territoire d'accueil (Petit, 2005), et représente pour les migrants soudanais une forme d'enracinement et de territorialisation sur le sol israélien, en dépit des politiques d'exclusion

nationales. C'est pourquoi on peut considérer que pour ces Soudanais les cimetières israéliens recréent, comme ailleurs « un espace symbolique d'appartenance à un groupe et à un endroit donnés » et « un lieu de négociation ultime avec les lois du pays d'accueil » (Afiouni, 2012 : 83). Ironiquement, c'est après la mort que ces migrants semblent enfin avoir des droits égaux, dans le traitement de leur corps, vis-à-vis des citoyens israéliens.

Retours post-mortem au pays d'origine : le cas des demandeurs d'asile érythréens

La migration mortuaire transnationale et transfrontalière est courante parmi nombre de groupes migrants ; comme le rappelle Lestage (2012) ce sont à la fois les pays d'accueil et de départ qui doivent encadrer la gestion des transferts de corps des migrants d'un État à l'autre, et mettre en place une économie du rapatriement où migrants et non migrants sont impliqués.

Pour les Érythréens en Israël, le rapatriement au pays est effectué pour tous les décès, sauf quelques cas enterrés en Israël, par manque de fonds pour le transport de la dépouille ou sans proches pour s'occuper du transfert du corps ou annoncer la mort à la famille au pays. Les demandeurs d'asile érythréens interrogés, qui ont fui des persécutions religieuses (quand ils n'étaient pas membres de l'Église orthodoxe), la conscription militaire illimitée, la dictature politique et la violation des droits de l'homme, revendiquent tous une appartenance à la nation érythréenne et cultivent un fort sentiment patriotique ; ils ont tous exprimé le rêve, sans doute idéalisé, de retourner dans leur pays quand le régime sera renversé. C'est pourquoi, malgré le fait d'être déserteurs de l'armée ou opposants au régime, tous souhaitent être enterrés dans leur terre d'origine, démontrant le nationalisme fervent de cette communauté déplacée et le désir d'actualiser ce mythe du retour dans la mort. Plusieurs études soulignent d'ailleurs cette dualité entre contestation politique et loyauté à la nationalité dans la diaspora érythréenne (Bernal 2004 ; Hashimshony-Yaffe et Yaron Mesghenna 2015 ; Sabar et Rotbard, 2015). On peut même considérer le rapatriement posthume comme l'expression d'une « nationalisation du transnational », telle que Bernal analyse les façons dont certains phénomènes transnationaux renforcent le national et permettent aux exilés érythréens d'inscrire l'appartenance et les identités territoriales, même à partir de l'étranger (2004 : 20). Si les migrants en Europe préfèrent eux aussi l'inhumation au pays d'origine, souvent pour des raisons religieuses, ce sont d'abord des motifs familiaux, culturels et nationaux qui priment, comme pour les Tunisiens (Chaib, 2000), Sénégalais (Petit, 2005) ou musulmans (Aggoun, 2009) en France, les Bengladais au Portugal (Saraiva et Mapril, 2012), ou les Marocains (Moreras et Tarrès, 2001) et Sénégalais (Solé Arraras, 2014) en Espagne. De son côté, l'Érythrée ne participe pas aux frais de rapatriement, contrairement à d'autres pays qui octroient des aides au retour des défunts, tels le Mexique (Lestage, 2012), mais accepte en principe le retour posthume de tout citoyen érythréen, quelle que soit son activité politique, s'efforçant

de transmettre un message d'unité nationale. Pourtant, les restes de certains leaders de l'opposition en exil ou de migrants décédés sur les côtes européennes n'ont pas été autorisés à être enterrés en Érythrée. Du point de vue des autorités israéliennes, bien que les demandeurs d'asile érythréens ne puissent être expulsés – suivant les recommandations du HCR – leur « retour post-mortem » au pays d'origine est juridiquement possible. Dans certains cas, il s'accompagne de retours des vivants, tel celui que j'ai suivi d'une femme tuée par son mari dont les deux jeunes enfants ont été envoyés chez leur grand-mère en Érythrée, alors que leur père demeure en prison en Israël.

Toutefois, le rapatriement d'un corps contraint aussi cette communauté en exil à entretenir des liens avec l'Ambassade d'Érythrée à Tel-Aviv, ce qui oblige certains à s'adresser au représentant d'un pays qu'ils ont fui pour des raisons politiques ; de plus, en se faisant connaître auprès de leur Ambassade, beaucoup craignent d'être désormais connus des services de renseignements érythréens, qui, d'après les dires de mes interlocuteurs, sont infiltrés parmi les demandeurs d'asile en Israël. Enfin, à partir du moment où un Érythréen en exil se rend aux services consulaires, il doit payer une taxe de 2 % de son revenu annuel et signer une « confession de trahison » pour avoir quitté sa terre natale. Pourtant, transférer les dépouilles d'un proche est une obligation qui leur fait surmonter ces appréhensions, selon toutes les personnes rencontrées. Aussi, un membre de la famille du défunt ou un représentant légal de la famille se présente à l'Ambassade pour entreprendre les démarches visant au rapatriement des restes d'un citoyen érythréen, pour lequel ou laquelle il faut produire un certificat de décès, des documents prouvant sa nationalité et des autorisations sanitaires pour le transfert par avion. Parfois cela peut prendre du temps : Yohannes évoque le cas d'une Érythréenne restée 41 jours en Israël avant d'être rapatriée, car elle ne pouvait être identifiée. Avec l'augmentation des décès, il s'est développé un commerce du transfert funéraire où plusieurs entreprises israéliennes de pompes funèbres s'occupent du transport aérien des dépouilles, acheminées via l'Égypte, en l'absence de liaison directe entre Tel-Aviv et Asmara.

Le transfert de restes humains mobilise enfin la solidarité communautaire, par le biais des collectes de fonds aux cérémonies de deuil, en vue de couvrir les frais de rapatriement qui sont d'environ 4 000 dollars pour le transport d'Israël vers l'Érythrée. La communauté érythréenne en Israël a recréé des formes traditionnelles de système d'entraide et d'assistance financière, sur le modèle des tontines ou associations de crédit (*eqqub*) et des associations régionales (*mehaber*) qui, par les cotisations de ses membres, permettent également de réunir des fonds pour des situations d'urgence tel qu'un rapatriement (Hashimshony-Yaffe et Yaron Mesghenna 2015). Cette prise en charge financière du rapatriement par la communauté migrante caractérise d'autres contextes de migration (Saraiva et Mapril, 2012 ; Petit, 2005). Quant à Habtom Zerhom, bien qu'il n'ait pas été reconnu en Israël comme victime de terrorisme, alors que ce demandeur d'asile avait été fatalement blessé par un Israélien l'ayant confondu avec un terroriste (cf. *supra*), ce sont les autorités israéliennes qui ont pris en charge les frais pour rapatrier son



corps en Érythrée. Pourtant, bien qu'un rassemblement communautaire ait été organisé à sa mémoire au parc Levinsky ainsi que des hommages sur les réseaux sociaux, aucune cérémonie officielle n'a eu lieu. Cela tranche avec la façon dont l'État israélien avait commémoré la mort de migrants économiques, victimes d'un attentat en 2003 proche de la gare routière de Tel-Aviv, où 23 civils furent tués dont 7 étrangers. Une cérémonie de commémoration fut organisée par le ministère israélien des Affaires étrangères dans un centre d'assistance de la municipalité de Tel-Aviv (*Mesila*) pour migrants de travail en présence des ambassadeurs du Ghana et de Chine, pays d'origine des victimes étrangères ; un discours d'inclusion symbolique et de destin partagé caractérisèrent les paroles des officiels israéliens, tout comme ceux de Benjamin Netanyahu, alors ministre des Affaires étrangères, qui déclara que ces migrants « sont la chair de notre chair » (Willen, 2007). L'association Fante organisa aussi, pour un Ghanéen tué, une cérémonie chrétienne suivie de rites traditionnels (chants, danses, tambours) et de dons à la famille, en présence d'un révérend ghanéen d'une église anglicane et de l'ambassadeur du Ghana (ibid.).

Ainsi, pour les Soudanais, l'inhumation se fait sur place en raison de la politique de l'État d'origine et atteste des obstacles à la mobilité des corps. Dans le cas des Érythréens, le rapatriement est l'option choisie, malgré l'exil politique, et participe, comme ailleurs, aux représentations sociales de la « bonne mort », avec l'accomplissement des rituels funéraires au pays et la sépulture parmi les siens (Masinda, 2014). De plus, l'organisation même du retour posthume peut être analysée en tant que processus collectif de construction communautaire (Solé Arraras, 2014) par la mobilisation nécessaire afin d'assurer ce dernier voyage. Enfin, le rapatriement ou l'inhumation sur place d'un migrant implique divers acteurs étatiques ou non (administrations, consulat, sociétés funéraires, communauté migrante, chefs religieux locaux) où se croisent le politique et le religieux. Mais nombreux sont ceux dont le lieu d'inhumation n'est ni dans le pays d'exil ni dans celui d'origine.

Les véritables absents : les disparus, ceux sans sépulture et les défunts anonymes

Il est impossible de parler de la mort en migration sans évoquer le sort des demandeurs d'asile disparus sur les chemins de l'exil, de ceux abandonnés sans sépulture ou encore non identifiés et inhumés en tant qu'anonymes dans les cimetières européens ou israéliens. La mort fait partie intégrante du quotidien de la migration et presque chaque demandeur d'asile rencontré a assisté à la mort d'un compatriote dans le désert du Sinaï ou perdu un ami ou un membre de sa famille en Méditerranée. Les causes de décès sont multiples (maladies, déshydratation, tirs de soldats ou de gardes-frontière, détention, torture, mise à mort par des passeurs, blessures causées par la sécurisation des frontières). Nous nous contenterons ici de dresser un bref aperçu de trois espaces où les demandeurs d'asile érythréens et soudanais ont trouvé la mort et les différents modes d'inhumation qui y sont

associés. Enfin, nous présenterons rapidement quelques initiatives pour commémorer ces « véritables absents », en l'absence de rites ou d'enterrements en due forme.

L'enfer du Sinaï : le désert comme cimetière

La migration d'Érythrée ou du Soudan vers Israël a parfois duré quelques jours ou quelques semaines, voire plusieurs années pour ceux qui ont transité par la Lybie ou l'Égypte. Les violences encourues lors du passage clandestin des frontières, pour quitter le pays d'origine ou entrer dans des pays voisins, ont entraîné de nombreux décès ; mais c'est la traversée du Sinaï pour atteindre Israël qui a laissé les séquelles les plus profondes pour ceux qui y ont survécu. En effet, entre 2009 et 2013, des réseaux de passeurs bédouins ont infligé des souffrances souvent indicibles aux demandeurs d'asile, qui ont parfois succombé à ces traitements inhumains. Certains Érythréens m'ont raconté avoir été kidnappés depuis des camps de réfugiés au Soudan, alors qu'ils n'avaient pas le projet de migrer en Israël. Dans le Sinaï, les migrants ont été détenus comme otages et libérés contre des rançons qui oscillaient entre 10 000 et 50 000 \$. Les passeurs demandaient aux migrants d'appeler leur famille en Érythrée ou en diaspora, tout en les torturant, pour les supplier d'envoyer l'argent à des intermédiaires en Égypte, en Europe, en Israël ou au Soudan. En outre, des abus sexuels et des viols collectifs (de femmes et d'hommes) étaient perpétrés par les passeurs, ainsi que des cas de commerce d'organes où les migrants furent envoyés dans des dispensaires médicaux dont certains ne revinrent jamais. Les conditions de ce trafic d'êtres humains ont déjà fait l'objet de nombreux rapports, articles et documentaires¹¹. Ajoutons simplement qu'il n'est pas surprenant que de nombreux demandeurs d'asile en Israël aient qualifié, dans nos entretiens, le Sinaï de « mouir » ou de « cimetière dans le désert ».

En effet, ceux morts dans le Sinaï ont souvent été abandonnés sans sépultures ou entassés dans des fosses communes. Les autres migrants furent incapables de les enterrer, soit parce qu'ils devaient continuer leur chemin, soit parce qu'ils étaient eux-mêmes détenus par des Bédouins qui ne leur permettaient pas d'inhumer ceux assassinés, quand leur rançon n'avait pas été payée ou quand ils avaient été torturés jusqu'à la mort. Personne ne sait au juste combien sont décédés dans le Sinaï : certains estiment que 4000 Érythréens auraient disparus – morts, détenus ou revendus à des réseaux de passeurs en Égypte (Van Reisen, 2012) – alors que d'autres avancent le chiffre de 12 000 migrants qui n'en sont jamais revenus¹². Meron Estefanos, militante d'origine érythréenne installée en Suède, se consacre à la recherche des disparus et à assister ceux détenus. Les demandeurs d'asile en Israël recherchent également des proches, par le biais de réseaux sociaux, de sites internet ou en postant sur leur page Facebook la photo de celui ou celle qui reste introuvable.

11 Cf. Jacobsen *et al.*, (2013), M. Van Reisen (2012), Lijnders (2017) et les rapports de la Hotline for Refugees and Migrants (hotline.org.il).

12 Voir le film *Voyage en barbarie* (2014) réalisé par C. Allegra et D. Deloget.



En Israël, le souvenir des morts accompagne bien souvent les demandeurs d'asile, et beaucoup de ceux rencontrés souffrent de syndromes post-traumatiques ou des sentiments de culpabilité d'être encore en vie. Lijnders (2017) rapporte aussi les récits de demandeurs d'asile en Israël qui racontent avoir « frôlé la mort » ou être « revenus de la mort ». Diverses cérémonies pour ceux décédés au Sinaï ont été tenues en Israël. Signalons, par exemple, que Meseret Fissahaie, au nom de l'ONG israélienne *Hotline for Refugees and Migrants*, a allumé une torche à la mémoire de 4000 demandeurs d'asile érythréens, disparus en route vers Israël ou assassinés dans les camps de torture au Sinaï, lors d'une cérémonie alternative de Souvenir précédant le jour de l'Indépendance d'Israël (mai 2017). Cette jeune femme, née en Israël de parents érythréens ayant reçu, à titre exceptionnel, le statut de citoyens israéliens dans les années 1980 et travaillant comme traductrice pour cette association, rappela, à cette occasion également la mémoire de ceux arrivés en Israël, mais forcés de quitter le territoire par les autorités israéliennes, et qui ont perdu leur vie en Lybie ou en chemin vers l'Europe. Ce type de cérémonie inscrit de façon symbolique ces disparus dans les cérémonies israéliennes de Souvenir et constitue une nouvelle forme de commémoration sur le modèle local. Pourtant, la participation de cette Erythréenne-Israélienne à ce rassemblement a été peu médiatisée, alors que l'événement a été largement couvert par la presse, en raison de familles palestiniennes et israéliennes commémorant ensemble leurs proches, victimes du conflit.

Morts à la frontière égypto-israélienne

On déplore également des décès de demandeurs d'asile qui tentaient de franchir la frontière israélienne à partir de l'Égypte, le plus souvent victimes de tirs des gardes-frontière égyptiens qui ont ordre de ne pas les laisser quitter le territoire égyptien¹³. D'autres migrants en mauvaise santé ou souffrant d'exactions subies par les passeurs dans le Sinaï ont succombé en atteignant la frontière ; d'autres encore furent blessés par les barbelés de la ligne de démarcation (avant la construction de la clôture) en tentant d'échapper aux soldats égyptiens (Anteby-Yemini, 2008). Yohannes, par exemple, se souvient que dans sa course vers la frontière israélienne, il a dû laisser du côté égyptien un ami qui s'est effondré ; il ne l'a jamais revu. Certains « retours à chaud » vers l'Égypte, effectués par des soldats israéliens, ont aussi renvoyé ces migrants vers un sort inconnu. Quand les demandeurs d'asile arrivaient en Israël, les soldats qui patrouillent la frontière les arrêtaient et les envoyaient au centre de détention de Saharonim, où ils devaient prouver leur nationalité pour recevoir une protection temporaire et être libérés. S'il y avait des

13 Plusieurs rapports d'Amnesty International concernent les morts à la frontière égypto-israélienne et demandent à l'Égypte de cesser de tirer sur les migrants cf. [<https://www.amnesty.org/fr/documents/mde12/006/2010/fr>].

blessés, ils étaient soignés dans les dispensaires militaires ou évacués à l'hôpital le plus proche ; certains, morts de leurs blessures, ont été enterrés en Israël.

Le corps d'un migrant décédé à la frontière (ou peu après l'avoir traversée) est d'abord envoyé à l'Institut israélien médico-pathologique d'Abu-Kabir qui s'occupe de l'identification des corps inconnus ; des prélèvements d'ADN sont effectués dans le cas où des proches entreprendraient des recherches. C'est ensuite au cimetière privé laïc du *kibbutz* Hatzor, près de la frontière israélo-égyptienne, que sont inhumés les corps des demandeurs d'asile morts à proximité. Leurs tombes comportent des numéros, parfois la date exacte ou présumée du décès, et des inscriptions telles que « Soudanais anonyme » ou simplement « anonyme ». Lijnders remarque à ce sujet :

graves serve as alternative testimony and symbolize the anonymous, silent witnesses of the 'shoot-and-kill' policy at the Egypt-Israel border... The anonymous bodies in the graveyard in Israel – as well as the unburied bodies in the Sinai desert – bear witness to the journey and clandestine crossing of borders (2017 : 257).

Depuis la construction d'une clôture en 2013, les décès ont pratiquement cessé, avec l'arrêt des tentatives de passage à la frontière sud d'Israël.

Les disparus en mer ou sur les routes migratoires

Presque tous les demandeurs d'asile interrogés en Israël ont un membre de leur famille ou une connaissance qui a trouvé la mort en route vers l'Europe ou qui a disparu en Méditerranée. C'est pourquoi, ils s'identifient au sort de ceux qui ont perdu leur vie sur terre ou en mer, et diverses cérémonies ont lieu à leur mémoire. À ce titre, à la suite du naufrage au large de Lampedusa en 2013 d'une embarcation avec 300 Érythréens à bord, dont certains avaient de la famille en Israël, une cérémonie en leur hommage s'est tenue au parc Levinsky à Tel-Aviv, réunissant plus de 2 000 Érythréens qui ont allumé des cierges, entonné des chants, lu des textes et prié avec des prêtres et diacres érythréens brandissant de larges croix éthiopiennes sous un drapeau israélien. Simon, père de trois enfants nés en Israël, me confie avoir perdu sa sœur dans ce naufrage et raconte comment ses parents avaient demandé que son corps leur soit restitué, mais l'Érythrée avait refusé de rapatrier les dépouilles de cette tragédie... Sabar et Rotbard (2015), qui décrivent cette cérémonie de deuil publique, soulignent son rôle dans la construction d'une identité érythréenne transnationale, liée au pays d'origine et aux autres diasporas d'Érythréens. Cette commémoration a aussi contribué à rendre visible ces morts en Israël, comme ailleurs (Albahari, 2016). Depuis, aucun rassemblement de cette envergure ne s'est tenu, mais des cérémonies et prières pour les disparus ont lieu régulièrement durant les offices des églises de demandeurs d'asile érythréens en Israël.

En effet, le nombre de migrants morts aux frontières de l'Union européenne ne cesse de grandir face à la multiplication des dispositifs sécuritaires (Frontex, EUROSUR, etc...) et certaines estimations chiffrent à 20 000 les décès depuis 1990



en Méditerranée, devenue un véritable « territoire de mort¹⁴ ». Des enquêtes sur les naufrages, tel le *Forensic oceanography project*, démontrent que, dans de nombreux cas, les migrants auraient pu être secourus par les forces mise en place par l'Union européenne pour patrouiller les frontières maritimes (Heller et Pezzani, 2014). Face à cette « invisibilisation » des morts, pour qui la plupart des corps ne sont jamais retrouvés, des commémorations et des deuils publics en Europe tentent de rendre visibles ces décès (Babels, 2017). Toutefois, en l'absence de budget de l'Union européenne, la gestion des morts aux frontières se fait de façon informelle. Ainsi, il n'existe pas de protocole médico-légal européen pour identifier et enregistrer les corps des migrants : l'Italie, par exemple, pratique des prélèvements biologiques et des éléments d'identification (vêtements, documents, accessoires) sont entrés dans une base de données (Albahari, 2016), de façon similaire à la procédure israélienne (cf. *supra*), alors qu'en Espagne, les cadavres sont enregistrés avec leurs empreintes digitales, sans prélèvement d'ADN (Kobelinsky, 2015). De même, des pays, comme la Grèce, n'ont pas de politique publique pour l'inhumation des corps de migrants non identifiés (Kovras et Robins, 2016). Ils sont tantôt enterrés dans des cimetières séparés, comme à Lesbos, tantôt dans des fosses communes de cimetières municipaux, comme à Malte, ou dans des cimetières municipaux en Espagne, avec l'inscription « immigrant » suivie d'une date sur la tombe ; les paroisses organisent parfois des cérémonies à l'église ou au cimetière en hommage aux migrants sans nom (Kobelinsky, 2015). Seule une minorité des défunts est rapatriée, faute d'identification, ou en raison du coût élevé, ou encore parce que, dans le cas de l'Érythrée, les recherches des familles sont entravées par le régime autoritaire (Albahari, 2016).

Conclusion

La présence récente de demandeurs d'asile subsahariens en Israël a entraîné, outre le durcissement du traitement envers ces migrants, de nouveaux défis tels que gérer la mort d'étrangers sans statut ou la tenue de leurs rituels funéraires dans l'espace urbain israélien. Les communautés soudanaise et érythréenne illustrent des situations où les liens politiques entre ces diasporas et leur État d'origine divergent, ce qui entraîne une gestion différente des défunts en migration. Dans le cas des Soudanais, ils sont contraints à un « séjour » mortuaire dans le pays d'exil, redéfinissant une nouvelle territorialisation en Israël qui ne correspond pas aux projets migratoires de cette communauté, en quête d'un asile dans un pays occidental. Dans le cas des Érythréens, le retour posthume au pays d'origine

14 Sur les débats quant au décompte des morts aux frontières cf. Heller et Pezzani (2014). Plusieurs acteurs de la société civile recensent les décès de migrants aux portes de l'Europe, tels l'association *United for Intercultural Action*, le blog *Fortress Europe*, le consortium de journalistes *The Migrants Files*, les chercheurs du programme *The Human Costs of Border Control* ou le projet de l'OIM *Missing Migrants*.

devient la norme et cette reterritorialisation témoigne du sentiment nationaliste fort pour leur patrie malgré l'exil forcé. Bien que les relations entre ces migrants et leur État restent tendues, l'Érythrée est clairement leur lieu d'attache – réactualisé après la mort – et révèle la forme spécifique d'un nationalisme érythréen translocal et d'une identité collective érythréenne transnationale (Sabar et Rotbard, 2015). Par ailleurs, l'absence créée par la fuite de migrants forcés est souvent compensée par les liens qu'ils continuent d'entretenir avec leurs proches, que ce soit par l'envoi de fonds pour rembourser les dettes encourues par la migration, pour soutenir financièrement leur famille ou pour financer les rituels funéraires. Mais si la famille au pays est tributaire de ces remises, les migrants sont à leur tour tributaires des familles au pays pour l'accomplissement de certains rites qui garantissent le devenir post-mortem de ceux morts en migration (Petit, 2005 : 98). C'est pourquoi les rituels liés à la mort parmi les Érythréens et les Soudanais en Israël construisent de multiples espaces d'appartenance, comme pour d'autres migrants (Saraiva et Mapril, 2012) : appartenance au groupe en exil, appartenance aux diasporas soudanaise et érythréenne ailleurs, et appartenance au lieu d'origine.

Les migrants disparus, l'absence de sépultures ou l'inhumation anonyme constituent d'autres formes d'absence qui donnent lieu à des rituels de deuil et de commémoration, parfois calqués sur ceux de la société israélienne. Mais l'absence demeure aussi celle des États : absence de l'État d'origine que les migrants ont fui (notamment pour les Soudanais), présence déterritorialisée du régime érythréen dans la vie des exilés, et absence de l'État d'Israël dans l'assistance aux demandeurs d'asile à qui il n'octroie aucun droit (Hashimshony-Yaffe et Yaron Mesghenna, 2015).

Il faudrait à long terme songer aux conséquences qu'impliquent le choix (forcé pour certains) des lieux d'ensevelissement et les ruptures ou les continuités qu'ils induisent pour les migrants qui demeurent en transit, pour ceux restés au pays d'origine et pour ceux qui à l'avenir retourneront au pays ou ré-émigreront ailleurs. Du point de vue d'Israël, qui tente de repousser ces « indésirables », certains ne peuvent être expulsés, même après la mort, et demeurent dans les cimetières israéliens, alors que d'autres qui ne pouvaient être expulsés de leur vivant, sont rapatriés au pays d'origine après leur décès, une forme « d'expulsion post-mortem ». Nos exemples montrent avec saillance, comme le rappelle Esquerre (2011) dans le contexte de la gestion des cendres de crémation en France, que la question de la « liberté de circulation des morts » détient des enjeux juridiques et politiques et démontrent que « les restes humains participent à la vie politique des nations et interrogent les frontières de l'État, de la nation et de la mobilité des morts » (*ibid.*)¹⁵.

15 Je tiens à remercier les deux lecteurs anonymes pour leurs suggestions et commentaires concernant une première version de cet article.



Références bibliographiques

- ABUSHARAF Rogaia Mustafa, 2002, *Wanderings : Sudanese Migrants and Exiles in North America*, Ithaca, Cornell University Press.
- AFIOUNI Nada, 2012, « Les carrés musulmans à Southampton et au Havre : témoignages des politiques française et britannique de la gestion de la pluralité », *Observatoire de la société britannique* 13, p. 83-100.
- AGGOUN Atmane, 2006, *Les musulmans face à la mort en France*, Paris, éditions Vuibert.
- ALBAHARI Maurizio, 2016, “After the Shipwreck : mourning and citizenship in the Mediterranean, Our Sea ”, *Social Research* 83, 2, p. 275-294.
- ANTEBY-YEMINI Lisa, 2004, *Les juifs éthiopiens en Israël : les paradoxes du paradis*, Paris, CNRS Éditions.
- , 2008, « Migrations africaines et nouveaux enjeux de la frontière israélo-égyptienne », *Cultures & Conflits* 72 p. 75-97.
- , 2015, « Criminalisation, israélisation et couleur de peau. Les demandeurs d’asile africains en Israël », *Ethnologie Française* 45, 2, p. 343-352.
- BABELS collectif, 2017, *La mort aux frontières de l’Europe : retrouver, identifier, commémorer*, Neuvy-en-Champagne, Le passager clandestin.
- BARAK-BIANCO Anda et Rebeca RAIJMAN, 2015, « Asylum Seeker Entrepreneurs in Israel », *Economic Sociology – the European Electronic Newsletter* 16, 2, p. 4-13.
- BERNAL Victoria, 2004, “Eritrea Goes Global : reflections on nationalism in a transnational era ”, *Cultural Anthropology*, 9, 1 p. 3-25.
- BERTHOMIERE William, 2008, « Les travailleurs étrangers, figures d’une ‘nouvelle mondialisation’ d’Israël », in A. Dieckhoff, (dir.). *L’État d’Israël*, Paris, CERF-Fayard, p. 205-216.
- BURKHALTER Sarah, 2001, « Négociations autour du cimetière musulman en Suisse : un exemple de recomposition religieuse en situation d’immigration », *Archives de sciences sociales des religions*, 113 p. 133-148.
- CHAIB Yassine, 2000, *L’émigré et la mort*, Aix-en-Provence, CIDIM-Edisud.
- COHEN Nir et Talia MARGALIT, 2015, “There Are Really Two Cities Here: Fragmented Urban Citizenship in Tel Aviv”, *International Journal of Urban and Regional Research*, 7, 1, p. 666-676.
- EL ALAOUI Soraya, 2012, « L’espace funéraire de Bobigny : du cimetière aux carrés musulmans (1934-2006) », *Revue européenne des migrations internationales*, 28, 3, p. 399-411.
- ESQUERRE Arnaud, 2011, « Les morts mobiles : étude sur la circulation des cendres en France », *Raisons politiques* 1, 41, p. 69-85.
- HASHIMSHONY-YAFFE Nurit et Hadas YARON MESGHENNA, 2015. “In the Absence of States: Transnationalism and Asylum – Eritrean Refugees in Israel”, *African Diaspora*, 8, 2 p. 121-146.

- HELLER Charles et Lorenzo PEZZANI, 2014, « Traces liquides : enquête sur la mort de migrants dans la zone-frontière maritime de l'Union européenne », *Revue européenne des migrations internationales*, 30, 3 et 4, p. 71-107.
- JACOBSEN Karen *et al.*, 2013, *Ransom, Collaborators, Corruption: Sinai trafficking and transnational networks*, Feinstein International Center, Tufts University.
- KOVRAS Iosif et ROBINS Simon, 2016, « Death as the Border: managing missing migrants and unidentified bodies at the EU's Mediterranean Frontier », *Political Geography* 55 p. 40-49.
- KOBELINSKY Carolina, 2015, « Les morts aux frontières de l'Espagne : trajectoires des corps et pratiques locales » in C. Schmoll, H. Thiollet et C. Wihtol de Wenden, (dirs.), *Migrations en Méditerranée*, Paris, CNRS Éditions, p. 191-201.
- KRITZMAN-AMIR Tally, (dir.), 2015, *Où Levinsky croise Asmara : aspects sociaux et juridiques de la politique d'asile israélienne*, Jérusalem, Institut Van Leer de Jérusalem et Hakibbutz Hameuchad, (en hébreu).
- LESTAGE Françoise, 2012, « Entre Mexique et États-Unis : la chaîne entrepreneuriale de la mort des migrants », *Revue européenne des migrations internationales*, 28, 3 p.71-88.
- LIJNDERS Laurie, 2017, « Reshaping 'Frontiers of Violence' from Europe to the Middle East: abduction, human trafficking and death along the Horn of Africa Migration Route to Israel », in P. Gaibazzi *et al.* (dirs.), *EurAfrican Borders and Migration Management: political cultures, contested spaces and ordinary lives*, New York, Palgrave Macmillan, p. 243-262.
- MASINDA Mambo Tabu, 2014, « Citoyenneté et rituels funéraires des immigrants : le cas de migrants congolais au Canada », *Revue européenne des migrations internationales*, 30, 3 et 4, p. 219-230.
- MORERAS Jordi et Sol TARRES, 2012, « Les cimetières musulmans en Espagne : des lieux de l'altérité », *Revue européenne des migrations internationales*, 28, 3, p. 13-26.
- PETIT Agathe, 2005, « Des funérailles de l'entre-deux : rituels funéraires des migrants Manjak en France », *Archives des sciences sociales des religions*, 50, 131-132, p. 87-99.
- RACHEDI Lilyane et Béatrice HALSOUET (dirs.), 2017, *Quand la mort frappe l'immigrant. Défis et adaptations*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- SABAR Galia, 2008, « *Nous ne sommes pas ici pour rester* » : migrants de travail africains en Israël et de retour en Afrique, Tel-Aviv, Presses Haim Rubin de l'Université de Tel-Aviv, (en hébreu).
- , 2010, « Israel and the 'Holy Land': the religio-political discourse of rights among African migrant laborers and African asylum seekers, 1990-2008 », *African Diaspora*, 3, 1, p. 43-76.

- SABAR Galia et Rachel POSNER, 2013, « Remembering the Past and Constructing the Future over a Communal Plate », *Food, Culture and Society*, 16, 1, p. 197-222.
- SABAR Galia et Adam ROTBARD, 2015, « Eritrean Asylum Seekers' Lament Ceremonies in Israel as Contested Sites of Identity Formation », *African Diaspora*, 8, 2 p. 147-173.
- SARAIVA Clara et José MAPRIL, 2012, « Le lieu de la 'bonne mort' pour les migrants guinéens et bangladais au Portugal », *Revue européenne des migrations internationales*, 28, 3, p. 51-70.
- SOLE ARRARAS Ariadna, 2014, "Ritos funerarios islámicos transnacionales entre Catalunya y Kolda (Senegal): la construcción de la transnacionalidad desde la práctica religiosa y ritual », *Revista de Estudios Internacionales Mediterraneos*, 16, p. 1-16.
- VAN REISEN Mirjam, Meron ESTEFANOS et Conny RIJKEN, 2012, *Human Trafficking in the Sinai: refugees between life and death*, Nijmegen, Wolf Publishers.
- WILLEN Sarah, 2007, « "Flesh of Our Flesh": Undocumented Migrant Workers' Search for Meaning in the Wake of a Suicide Bombing », in S. Willen, (dir.) *Transnational Migration to Israel in Global Comparative Context*, Lanham, Lexington Books, p. 159-184.