

Annie Benveniste

GRANDS ENSEMBLES ET SINGULARITÉS COMMUNAUTAIRES

ESPACES PÉRIPHÉRIQUES POUR DES ENTREPRISES RELIGIEUSES

Michel Foucault écrivait dans « Des espaces autres » que si le XIX^e siècle avait été celui de l'histoire, « l'époque actuelle serait peut-être plutôt l'époque de l'espace » (Foucault, 1984). L'espace n'aurait rien perdu de son caractère sacré bien qu'on ait cessé de le rêver, du moins, pas de façon hégémonique, comme un espace de sédimentation des couches de l'histoire. L'espace contemporain n'incarne plus, même dans ses fractions dédiées aux bâtiments et aux cérémonies officielles, la construction d'un sens citoyen. Il est défini comme celui de la dispersion, de la juxtaposition, des réseaux, de l'éphémère. On l'a vu, en 1998, quand la victoire de la coupe du monde de football par l'équipe de France fut célébrée selon une mise en scène où quatre créatures monumentales, représentant les quatre continents se rejoignaient place de la Concorde après avoir suivi des parcours disjoints. Au-delà des nombreux discours creux qui ont été prononcés sur la victoire d'une France multiculturelle, on peut aussi revenir sur l'aspect inachevé et extraterrestre de ces personnages, plus semblables aux représentations du Golem qu'à des héros de l'histoire. Ils marchaient d'une façon mal assurée et mécanique – signant leur fabrication industrielle – chacun rivé sur son rail, fixant une ligne d'horizon qui ne représentait ni l'infini ni le projet de concorde mais l'accomplissement pur et simple, par mouvements saccadés, de la tâche télécommandée. Une tâche qui tient du travail parcelaire de la machine-outil et du bulldozer broyant récoltes et traces du passé pour faire place à de nouvelles constructions. Or le caractère fragmenté et dispersé de l'espace permet à de nouvelles configurations religieuses de prendre ancrage, d'établir une fondation qui est à la fois spatiale et temporelle.

Nouvelles utopies

Les territoires dessinés par les nouvelles configurations du religieux ont remplacé les anciennes utopies urbaines qui prétendaient inverser l'image du centre-ville densifié et dépourvu d'espaces verts et implanter l'habitat, transformé en unité autonome, dans la

Roger-Viollet



Route de Paris : arrivée à Sarcelles en 1963.

nature. Ces espaces où l'urbanisme fonctionnel permettait, en prenant forme, d'appliquer des politiques de relogement dans des zones nouvelles n'ont pas été décriés, contrairement à l'idée reçue, dès l'arrivée des premiers habitants. Du moins, la critique n'est pas venue d'eux. Elle est venue de journalistes et d'urbanistes qui ont dénoncé le caractère concentrationnaire et potentiellement porteur d'anomie des grands ensembles d'habitat. Les résidents, eux qui quittaient des logements étroits et insalubres, pouvaient apprécier l'air pur, le soleil et la verdure qu'offraient les nouveaux ensembles résidentiels, en réalisant le rêve de l'installation de citadins à la campagne.

Les Annales de la recherche urbaine n° 96, 0180-930-X-04/96/pp. 117-124 © METATM.

Sarcelles (Benveniste, 2002) est l'exemple même du grand ensemble qui a fait parler de lui : espace concentrant problèmes et maux sociaux de l'urbanisation et résumant l'image de la « banlieue » ; espace d'expérience des luttes des classes moyennes pour une plus grande participation à la vie locale. C'est principalement à Sarcelles que j'ai étudié le passage d'une utopie à l'autre. De l'utopie des unités résidentielles autonomes, fonctionnant comme des totalités où la modernité la plus affirmée – matériaux et formes novatrices, nouveaux modes d'organisation de l'espace et des relations sociales – se développerait hors des nuisances de la concentration et de la circulation urbaines à l'utopie de la rédemption religieuse. Ces deux utopies partagent la même visée totalisante et une égale prétention à l'autonomie des formes de vie sociale. Dans la première, il s'agissait de s'autonomiser du poids du passé dans la représentation de l'espace et de faire coïncider des formes architecturales avec des formes de sociabilité ; dans la seconde, il s'agit de s'autonomiser des contraintes de l'espace architectural et social pour y développer de nouvelles formes de sociabilité et d'entraide impliquant la négociation ou le détournement des règles locales de la vie publique. Un certain nombre de ceux qui ont construit le quartier juif de Sarcelles prétendent ainsi, adoptant les positions les plus extrêmes, imposer la représentation d'une communauté de plus en plus fermée sur elle-même et qui préfigure la rédemption.

Une première lecture de la construction communautaire à Sarcelles en fait un cas singulier où les juifs ont su négocier leur place dans l'espace public et dans les instances de décision locales. Cette place résulte d'un façonnement spatial et symbolique par l'imaginaire religieux des pratiques résidentielles et des institutions communautaires. À partir d'une première vague de juifs émigrés d'Afrique du Nord, dans les années soixante, le « territoire juif » s'est construit contre le modèle de la dispersion dans la ville. La fusion progressive entre vagues migratoires successives que l'École de Chicago impute à un processus « naturel » n'a pas eu lieu et les migrants en sont restés à la phase d'accommodation¹. Cette phase qui peut être décrite comme celle d'une co-présence s'est réalisée à la faveur de stratégies conjointes de concentration des juifs appartenant aux classes moyennes dans la partie ouest du grand ensemble, vendue en copropriété, et de fuite d'une grande partie des autres membres des classes moyennes vers le pavillonnaire.

Frontières externes et dynamiques internes du religieux

L'espace religieux fonctionne alors essentiellement comme espace autre. L'hétérotopie que Michel Foucault analyse en référence au jardin, celui « des origines », microcosme du monde, est un lieu qui

implique une part d'« Autre », une dose « d'exotisme », des emprunts à des univers différents (Foucault, 1984). Dans les représentations des juifs comme des non-juifs de Sarcelles, le territoire juif désigne l'entre-soi pour les uns, l'ailleurs, voire l'espace d'où ils se sentent exclus, pour les autres. Ces désignations sont le résultat de pratiques de différenciation, opérées avec la mise en place des boutiques et des lieux culturels et culturels qui dessinent une géographie des approvisionnements proches et lointains et des sociabilités construites dans les rapports externes au groupe et dans ses dynamiques internes. Pour reprendre la théorisation de Danielle Juteau prolongeant celle de Barth (1969) sur les frontières ethniques, leur face externe, « séparant le "eux" du "nous" se construit dans le cadre des relations sociales qui résultent de la migration ». Du côté de leur face interne sont mobilisés des éléments culturels comme les mythes ou les rituels « qui préexistent aux nouveaux rapports sociaux », (Juteau, 1999). Les processus de construction et de fragmentation communautaire ont des effets matériels et symboliques.

C'est ainsi qu'à Sarcelles, dans les années soixante-dix, se sont d'abord implantés des pôles religieux forts, autour de la synagogue consistoriale et de quelques boucheries, emblématiques d'une culture juive située de l'autre côté de la Méditerranée où la pureté de l'abattage et de la consommation de la viande renvoie à la séparation du propre et de l'impropre dans le registre des nourritures comme dans celui des échanges sociaux. Avec le développement de la communauté juive, son renouvellement avec les vagues d'immigration en provenance du Maroc et l'attraction de juifs « repentis² » venus de Paris et de la périphérie, on assiste à une fragmentation des pratiques, des appartenances et des références.

Ce phénomène de fragmentation se produit dans les années quatre-vingt, époque de la décentralisation et de l'ouverture à la pluralité, et conduit au redéploiement des espaces juifs selon des lignes de fracture culturelle et religieuse. Les originaires de Tunisie, suivis de ceux du Maroc, établissent leurs lieux de culte à l'abri d'associations culturelles qui expriment leur distance par rapport à l'emprise du judaïsme consistorial identifié aux juifs rapatriés d'Algérie qui incarnent, avec l'intégration républicaine, l'institution

1. Pour une analyse de la notion de cycle, chez Park, je renvoie à la déconstruction qu'en fait, en particulier, Véronique De Rudder dans un article où elle montre les limites du « processus "naturel" de fusion progressive ». Ces limites tiennent aux raisons proprement politiques du maintien de certaines barrières. Cf. Véronique De Rudder, (2002), « De l'urbain au social : le « cycle des relations raciales », *Revue Européenne des Relations Internationales*, n° 18, pp. 41-54.

2. Le terme de « repentis » désigne les juifs qu'une conversion interne a conduit à adopter une position radicale.

centralisatrice et la référence hégémonique. Ils se distancient aussi les uns des autres, accentuant leurs différences internes, les « Tunisiens » pour revendiquer un patrimoine culturel digne de rivaliser avec celui des « Marocains » ; ces derniers pour exprimer la force d'une tradition, reconnue au Maghreb comme en Israël. La juxtaposition concurrentielle des lieux de culte comme celle des manifestations religieuses – parmi lesquelles celles qui marquent l'anniversaire de la mort d'un saint sont les plus représentatives –, la coloration ethnique de certains commerces qui jouent le rôle de lieux d'approvisionnement et de rencontre n'annulent cependant pas la collaboration ou la neutralisation de l'ethnicité quand l'avenir de la communauté est en jeu. La succession des présidents de la communauté – ce terme désigne alors, non plus la totalité imaginaire mais l'institution religieuse, reconnue par le consistoire et instance représentative auprès des autorités politiques –, correspond à l'expression des rapports de force au sein de ses membres les plus influents. La position du président, située quelque part entre les deux extrêmes représentés par les positions libérale et radicale³, est aussi comprise comme la représentation d'une appartenance ethnique.

Une deuxième ligne de fracture interne passe entre les juifs traditionalistes et les orthodoxes. La position orthodoxe désigne des ensembles distincts qui se constituent non plus autour de lieux de mémoire rappelant l'origine mais autour d'une personnalité – un savant dans l'ordre de la loi religieuse – dont les membres suivent l'enseignement. Elle est représentée par plusieurs mouvements parfois antagonistes que les études de Laurence Podselver (1986, 1990) permettent de repérer. L'auteur analyse ces mouvements comme la manifestation souvent ostentatoire d'un phénomène du « retour du religieux » et les qualifie de néo-orthodoxes, désignation qui reprend la terminologie américaine et condense deux phénomènes : la nouveauté de ces formes de recomposition du religieux et leur rattachement au fondamentalisme. La plupart de ces mouvements néo-orthodoxes se rattachent à la tradition du hassidisme né au XVIII^e siècle, en Pologne dans une période de troubles politiques et de repositionnement des judaïcités d'Europe de l'Est. Le hassidisme est un moment d'intensification et d'individualisation de l'expérience religieuse. Il ne peut pas être confondu avec un messianisme millénariste car il a renoncé au salut hors de l'exil par la rédemption universelle, la remplaçant par « la rédemption mystique de l'individu... dans l'exil » (Scholem, 1988). En ce sens, il est un mouvement dont les fidèles exercent leur activité dans le monde ce qui explique aujourd'hui son redéploiement et son succès auprès des jeunes générations, y compris celles qui sont issues de l'immigration d'Afrique du Nord.

Les juifs du retour, originaires du Maghreb dans leur grande majorité, se sont tournés vers une tradi-

tion éloignée de celle de leurs parents et qui incarne la résistance à la destruction, marquant par là leur désir d'être englobés dans les communautés qui ont survécu à la deuxième guerre mondiale (Podselver, 1986). À Sarcelles, le hassidisme peut aussi être analysé comme l'expression d'une revendication dans l'espace public. Cette visibilité – manière distinctive de s'habiller, de marcher, de pratiquer – est surtout le fait des hassidim de loubavitch dont le maître siège à New York et dont la renommée s'étend bien au-delà de son mouvement. Par son pouvoir de distribution ou de refus des bénédictions, il représente « au sein de la population séfearde une trace du culte des saints, la croyance dans l'irrationnel et dans le pouvoir des rabbins faiseurs de miracles », (Greilsammer, 1991). Le



Autocar loubavitch, inscription : « Préparez-vous à l'arrivée du Messie ».

désir apparemment étrange des descendants des juifs du Maghreb de vouloir s'identifier à ceux qui ont subi la Shoah trouve une cohérence dans la fusion de deux mysticismes de source et de tradition différentes et milite pour l'unification hégémonique des judaïtes.

Comme les traditionalistes, les orthodoxes entretiennent la confusion entre lieu cultuel et lieu culturel et leurs mouvements peuvent être analysés comme recompositions des formes du religieux sur le mode de la pluralisation et de la désinstitutionnalisation. Contrairement aux premiers, ils rompent radicalement avec la position politique de la laïcité qui relègue le religieux dans l'espace privé. Leurs adhérents ne sont pas dans l'invention de la tradition, dans la construction de modèles supposés renouer avec les pratiques culturelles spécifiques du pays dont ils sont originaires. La néo-orthodoxie renoue avec une tradition délocalisée, purement spirituelle. Dans le lien indissoluble avec le Livre qu'elle entretient, elle peut être qualifiée « d'attitude pleine et intégrale » (Mary,

3. J'emploie ici des termes empruntés au registre politique, ce qui correspond à la fonction d'un président de communauté. Il n'y a pas de juifs libéraux au sens religieux du terme, à Sarcelles.

1995), d'excès de conformité ou de fondamentalisme. Cette forme du religieux suppose la recherche « d'un lieu atopique de la rencontre de l'homme avec Dieu » (Benbassa, Attias, 1998). Mais elle se développe aussi selon les modes de l'utopie requérant, paradoxalement, le support d'un espace.

La venue des néo-orthodoxes à Sarcelles et le développement de leurs mouvements a conduit, d'une part à l'implantation de nouveaux lieux de culte, d'éducation et de commerce qui ne s'inscrivent pas dans l'institution consistoriale, d'autre part à un repositionnement des juifs traditionalistes qui ont radicalisé leurs pratiques. Ce phénomène s'exprime surtout à travers le respect plus strict de la *cachérouit* et du calendrier religieux, séparant les temps dédiés au travail et ceux dédiés au repos ou à l'étude religieuse. L'orthopraxie est très forte dans le domaine de la consommation des nourritures. Mais elle ne se marque pas seulement par l'apparition de nouveaux labels attestant du contrôle orthodoxe, distinct de celui qu'exerce le tribunal rabbinique ou *beth-din*. Elle se manifeste aussi dans la multiplication des espaces d'approvisionnement, qui ont d'abord ouverts sous la forme de commerces de proximité, puis de supérettes ou d'espaces concédés aux produits *cachérouit* dans les grandes surfaces. La possibilité d'acquiescer « en bas de chez soi » les produits conformes aux normes de la *cachérouit* a renforcé ces dernières tout en les adaptant au registre de la marchandisation et aux modes alimentaires contemporaines⁴. La conformité du produit n'est plus garantie, aujourd'hui, par la séparation des espaces et par l'absence de transformation – c'était, par exemple, le cas des produits laitiers au Maghreb. Elle l'est, au contraire, par la rigueur des contrôles qui préexistent aux différents stades de transformation des produits et qui font partie intégrante du processus de distribution de la nourriture *cachérouit*.

Les néo-orthodoxes ont contribué à changer le sens des références dans le domaine du respect du calendrier religieux. Le chabbat est beaucoup plus respecté qu'avant. Il est un temps d'arrêt, de coupure avec les activités profanes, matérielles. Les femmes, que par ailleurs la marchandisation des produits a privé d'un grand rôle dans l'ordonnement de la « table dressée⁵ », sont libérées ce jour-là des corvées ménagères, lessives et courses au supermarché. Selon la classe sociale d'appartenance et la position religieuse (traditionaliste ou orthodoxe), elles interprètent cette libération comme une possibilité de sortir des contraintes imposées par l'espace domestique ou bien elles intériorisent l'ordre religieux dans le sens d'un renforcement de leur rôle féminin. Certaines femmes, issues des classes moyennes, utilisent leur temps libre pour rejoindre des groupes d'étude qui leur permettent d'accéder à la maîtrise des textes religieux. Les autres, dans la mesure où elles s'imposent un strict respect du chabbat, doivent redoubler d'effort et d'ingéniosité

domestique pour accomplir les tâches de nettoyage et de cuisine avant l'heure de la prière du vendredi soir.

Sacralisation de l'espace

L'espace religieux, soumis au calendrier, est caractérisé par des cheminements, des allers-retours du lieu d'habitation aux lieux de culte. Espace symbolique, il ordonne parfois des débordements cérémoniels dans l'espace public ; il peut devenir espace de procession. La visibilité des Loubavitch est la plus ostentatoire, qu'il s'agisse de la sortie de la *menorah* posée sur le toit d'une voiture, au moment de la fête des Lumières (*Hanoucca*) ou de la procession, de l'école à la synagogue, d'un char sur lequel sont promenés des enfants déguisés, le jour de la fête de *Pourim* qui commémore les événements racontés dans le Livre d'Esther. Mais les va-et-vient des hommes et des femmes, les veilles de fête, sans être aussi visibles, contribuent aussi à construire le territoire religieux en produisant de la continuité dans le tissu spatial et social discontinu du grand ensemble.

Définies par leur plan-masse qui ignore la plasticité de l'espace, les anfractuosités, niches écologiques dessinées par les usages, les cités sont construites pour être vues de l'extérieur, de l'autoroute ou des boulevards périphériques, mais pas pour être explorées de l'intérieur (Bordreuil, 1997). En effet, leur construction répond au principe de l'autonomie des unités d'habitation. Éloigné des grandes artères et privé de rues, l'intérieur des cités est traversé par des voies privées qui ne sont pas l'équivalent des rues piétonnes, lieux dédiés à la consommation et à la flânerie – à Sarcelles, c'est le centre commercial qui joue ce rôle. Les circulations internes aux espaces de résidence acquièrent une autre signification et si, comme le décrit Jean-Samuel Bordreuil (1997), elles sont de type « dents de peigne » et finissent en impasses, leurs usages définissent des hiérarchies et dessinent des configurations signifiantes. Du fait de la concentration de la population juive dans certaines parties du grand ensemble, les jours de fête où l'utilisation d'un véhicule est proscrite, les voies de circu-

4. L'exemple des crevettes – animal interdit à la consommation – est le plus parlant. Il s'agit de « fausses » crevettes reconstituées à partir de moules remplis de chair de poisson. Leur distribution – elles viennent d'Israël sous forme de produits congelés – et leur vente traduisent une pratique alimentaire qui se conforme à la mode des fruits de mer, des consommations légères sans annulation des prescriptions garanties par la plus haute instance de labélisation qui intervient depuis le pays de référence.

5. Un ensemble de commandements concernant les fêtes religieuses, les lois de la pureté mais aussi les relations familiales porte ce nom. Ils ont été compilés et publiés à Venise par le rabbin Joseph Caro en 1565. Cf. Joëlle Bahloul, (1983), *Le Culte de la table dressée*, Paris, A.-M. Métailié.

lation internes, autant que les espaces intérieurs aux immeubles, font l'objet d'une appropriation par le groupe qui les transforment en espaces privés. Les fidèles vont et viennent de chez eux aux lieux de culte ou s'attourent à l'entour ; les femmes et les enfants qui ne vont pas à l'office montent et descendent les escaliers pour échanger nourritures, ustensiles et visites, dans une tentative d'organiser continuité spatiale et vigilance religieuse par la ritualisation des déplacements. La privatisation symbolique de l'espace résidentiel peut aller jusqu'à transformer l'immeuble en temple par le blocage des minuteriers qui le maintiennent éclairé, le temps de la fête.

L'idée d'assujettissement des espaces d'habitation à la règle de la religion émane des sociétés gestionnaires de logements sociaux qui contribuent alors à renforcer la ségrégation en favorisant regroupement familial d'un côté, mutation, de l'autre. La critique contre une « imposition communautaire juive » est le fait de jeunes qui ne reprochent pas aux juifs une appropriation religieuse des espaces mais l'exercice d'un pouvoir que leur conférerait leur supériorité économique et sociale. Le stéréotype antisémite – qui a eu néanmoins des effets de violence contre des lieux de culte – est d'autant plus virulent qu'il se nourrit des pratiques d'exclusion dans l'espace français et du conflit du Moyen-Orient et qu'il fait l'objet d'un renversement exprimé par le sentiment imaginaire qu'éprouvent certains juifs précarisés de la toute-puissance de leur communauté. Ainsi, dans l'opposition entre les « eux » et les « nous », prélude à la communautarisation de l'espace public, le rapport social est construit sur le registre ethno-religieux. Les conflits entre les groupes ne se superposent pas entièrement aux conflits sociaux. Reste que dans leur conquête de légitimation symbolique, les sujets qui ont le sentiment d'être fragilisés refusent l'identification aux populations les plus défavorisées. Ils peuvent alors essayer de relégitimer leur position, en faisant le procès des voisins, immigrés des dernières vagues et porteurs de toutes les violences sociales. La relégation de l'autre au pôle négatif (Althabe *et al.*, 1985) peut être interprétée comme une tentative de fuir, dans l'imaginaire, sa propre situation et de se construire une identité positive.

Le pèlerinage consacré à un saint juif tunisien, dont la tombe est restée près de Gabès et qui a lieu à Sarcelles le dernier dimanche de décembre, contribue à la construction d'une identité collective positive, permettant aux juifs de porter leur cité au rang de petite Jérusalem et de la soustraire au statut d'espace refuge. Comme les autres fêtes anniversaires de saints, ce pèlerinage est un élément constitutif de la religiosité populaire maghrébine. Le culte des saints, reflet d'un syncrétisme judéo-musulman, s'apparente aux courants mystiques qui existent dans les deux traditions religieuses. Il est consacré, par la mémoire

populaire, à la vénération d'un homme pieux dont la tombe est transformée en sanctuaire. Il présentait aussi, en Tunisie et en Libye, un aspect local quand, dans un contexte de lutte entre pouvoir central et tribalisme, un groupe minoritaire conférait à un personnage important des attributs protecteurs (Elbou-dari, 1985). Cette forme de résistance au centralisme politique et religieux, utilisant des symboles culturels et religieux identificatoires se rejoue à Sarcelles où se recrée un espace de sanctification.

Le pèlerinage se déroule à l'école juive du Haut-du-Roy, commune avoisinante du grand ensemble. L'école, bâtiment de béton sans artifice, comporte un rez-de-chaussée ouvrant sur la rue et un étage inférieur, en contrebas, donnant sur la cour de récréation où s'élèvent deux classes en matériau préfabriqué. De nouveaux rituels de pèlerinage y ont été inventés et fonctionnent comme autant de stations prescrites dans un espace restreint. Les pèlerins, arrivant en ordre dispersé, s'arrêtent d'abord devant les tables

A. Benveniste



Pèlerinage à Sarcelles. Fête du saint Sayed Yussef el Maarabi.

d'exposition où le passé des juifs tunisiens est rappelé sous formes d'albums de photos représentant différentes scènes de la vie d'avant l'exil. Puis les femmes se bousculent pour atteindre la « table des vœux » où elles déposent, dans des récipients contenant de l'huile de table, des mèches flottantes qu'elles allument en demandant l'intercession du saint. Les différents récipients portent le nom de différents saints rabbis en signe de leur offre de protection s'ajoutant à celle du saint fêté, Sayed Yossef el Maarabi, dont l'esprit habite l'ensemble de la cérémonie. C'est ainsi que, par un raccourci historique, sont réunies plusieurs figures sacrées du judaïsme marocain, tunisien et israélien, comme sont réunis dans un même

6. Don rituel versé par chaque membre de la communauté religieuse. Les collectes ont fait l'objet de pratiques inflationnistes en raison des nombreuses demandes d'aide sociale.

espace géographique les juifs immigrés du Maghreb, d'Algérie comme de Tunisie et du Maroc, riches et pauvres, habitants de la capitale et de ses périphéries.

Ces pratiques ritualisées sont accompagnées d'aspersion d'alcool de figue et de fruits secs sur lesquels sont prononcées les bénédictions; de distribution de couscous; d'appels à *tzedaka*⁶ c'est-à-dire aux dons communautaires. Pour atteindre la salle du bas, on passe par une courette où sont vendues briques à l'œuf et merguez, près d'un feu qui invitent les pèlerins à y jeter leurs vœux sous forme de bougies en flamme. Dans la salle du bas, d'autres rituels sont inventés, d'ordre politique, ceux-là. Les femmes se voient alors confisquer leur rôle de médiatrices. Captant autrefois au pays les pouvoirs du saint par la danse et les états extatiques, elles sont aujourd'hui rappelées à une conduite toute de réserve et de rigueur religieuse. On les fait asseoir dans cette salle du réfectoire, transformée pour la circonstance en salle de spectacle; on les convie à écouter les discours

Restaurant
Le Central
Mazone Casher :
jeunes serveurs
juifs et arabes.



B. Flipo

des différentes personnalités officielles de la communauté qui officient de concert avec les représentants de la municipalité. Les interventions de ces personnalités sont introduites et ponctuées par la musique d'un orchestre oriental. Il accompagne l'ensemble de la cérémonie sur un rythme entraînant qui fruste d'autant les femmes réduites à l'immobilité.

Espace religieux et ségrégation

La construction des territoires religieux tient aussi à l'échec des politiques de mixité sociale. Elle accentue alors les effets de la ségrégation sociale. Quand j'ai comparé la population juive de Sarcelles à une population musulmane⁷ de Garges-lès-Gonesse, l'ef-

fet de captivité dans les fractions du parc résidentiel pauvre et dégradé qui jouait à plein pour le second site s'est également imposé comme une dimension importante du premier. L'opposition entre deux logiques de ségrégation – l'agrégation volontaire, d'un côté, la relégation de l'autre – tendait de plus à plus à s'effacer pour une homologie entre des pratiques habitantes qu'il s'agissait de différencier en fonction des rapports sociaux internes et externes et des rapports entre groupes constitués et politiques municipales.

Ces pratiques se caractérisent par l'ancrage sur le territoire, la diversification de l'offre des œuvres caritatives et des constructions identitaires en fonction des générations et dans une véritable situation de marché du religieux. La recomposition des formes du religieux tient à la revitalisation des pratiques et de leur adaptation aux modalités locales des politiques de la ville qui préconisent la territorialisation comme remède après l'échec, souvent provoqué, de la mixité sociale. La création des associations culturelles à vocation ethnicisante ou religieuse témoigne autant du dynamisme des réseaux sociaux répondant aux effets de la crise ou de la relégation que d'un repli sur les traditions anciennes. Celle du don communautaire, pratiqué pendant les offices, est emblématique. Le mot est identique en hébreu (*tzedaka*) et en arabe (*zakat*). La racine signifie justice et désigne la pratique qui, par sa contribution à la communauté, inscrit chacun des donateurs dans la circulation des biens matériels et symboliques. Les responsables des associations juives et musulmanes ont appris à utiliser les ressources communautaires pour distribuer, à l'échelle d'un quartier, les collectes prélevées dans la communauté des fidèles; mais aussi celles du rassemblement familial pour faire bénéficier leurs coreligionnaires des vacances dans les immeubles d'habitat social.

Il ne s'agit pas, cependant, d'autonomiser le religieux et de l'enfermer dans des territorialités, autonomisées, elles aussi. Les territoires ségrégués qui se déclinent en autant d'enclaves ethniques ou religieuses sont le résultat de politiques urbaines qui ont mis en échec le principe de mixité sur lequel elles prétendaient s'appuyer. Les grands ensembles de logement ont été vidés de leurs classes moyennes et

7. Le terme de « population musulmane » est impropre mais j'utilise cette catégorie identificatoire afin de rendre la comparaison possible. Contrairement aux juifs de Sarcelles, qui viennent quasiment tous du Maghreb et pour qui, « être juif » c'est à la fois appartenir à un groupe religieux et à un peuple, les musulmans sont désignés ainsi par l'effet d'une catégorisation externe. Cependant, comme le souligne Olivier Roy (*L'islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002), la confusion entre religion et culture est aussi le fait des musulmans eux-mêmes qui utilisent un marqueur religieux, visant à dépasser les identités ethniques mais qui « se retourne en marqueur d'une nouvelle ethnicité ».

ont subi des phénomènes de ségrégation. Certaines populations ont été exclues des portions du parc de logement social les mieux entretenues et concentrées dans les parties les plus dégradées (Masclat, 2003). Il ne s'agit pas là de rabattre les phénomènes religieux sur des comportements de compensation ou de réaction sociale ; mais d'analyser comment des réorientations de questions politiques et sociales, des transformations économiques, peuvent laisser le champ libre à l'expression religieuse qui intervient non seulement comme recours mais comme redéploiement d'un imaginaire prisonnier des idéologies du marché.

L'exemple juif a montré le foisonnement des organisations ethno-religieuses, créées, dans un premier temps, sur le modèle des organismes d'intervention sociale étatique. Elles se sont autonomisées et du modèle républicain et du modèle consistorial et fonctionnent de plus en plus sur le mode du recrutement affinitaire et selon les critères de la concurrence dans la fabrication d'identité et de solidarité. La singularité du cas juif n'est qu'apparente. Une deuxième lecture met l'accent, au contraire, sur des similitudes dans d'autres communautés. L'articulation du religieux au politique et à l'économique, évitant l'écueil de son enfermement dans une aire culturelle et un registre symbolique coupé des rapports sociaux, permet de contextualiser les situations singulières. Les exemples d'entrepreneuriat religieux sont nombreux dans les espaces qui concentrent beaucoup de musulmans : des associations, qui, sous couvert de soutien scolaire, donnent des cours d'arabe classique, aux formes d'assistance ponctuelle pendant les grandes fêtes, aux entreprises d'exemplarité, qui à l'image de la pizzeria « islamiste » qui s'est ouverte dans un quartier de Garges, pendant mon enquête, fabrique de l'identité tout en maintenant de la cohésion sociale. La solidarité pratiquée par les religieux est une « entreprise » comme une autre de correction des inégalités. Si cette entreprise ne fonctionne qu'en constituant des groupes de fidèles, elle repose aussi sur la participation volontaire d'individus qui, se situant hors de la transmission parentale, se construisent comme leurs propres œuvres (Ehrenberg, 1993).

Cette pizzeria a ouvert ses portes, au cœur de la cité de La Muette près du centre social, dans un espace entouré de parkings. La boutique n'ouvre pas à proprement parler sur la rue puisqu'il n'y en a pas, mais joue néanmoins le rôle de commerce de quartier selon des formes recomposées. Cette pizzeria m'avait été désignée comme « islamiste » par des résidents à qui je confiais mon désir de rencontrer des jeunes « entrés en islam ». Cependant, à la différence des commerces cachés ou hallal, aucun signe extérieur, aucune enseigne n'indiquent le caractère religieux de l'entreprise. La qualité hallal du produit n'est pas affichée, sauf sur le dépliant publicitaire précisant qu'au-

cune viande de porc n'entre dans sa composition. La vocation de l'entreprise est de faire des pizzas à emporter ou à livrer. Elle a fondé sa réputation sur la qualité artisanale de la fabrication – la pâte est faite à la main, les garnitures sont fraîches – et sur la garantie hallal qui ne joue, cependant pas le rôle de marqueur identitaire puisque la pizzeria alimente l'ensemble des salariés de la région, à l'heure du déjeuner. C'est un exemple d'entreprise dont l'identité s'est construite, du côté de la face externe de la frontière, comme neutre et du côté de la face interne comme « islamiste ».

L'identité de convertis à l'islam des deux associés qui ont ouvert la pizzeria n'est peut être pas étrangère à sa neutralité extérieure. Tous deux originaires de la cité, les associés y ont fait une sorte de retour – le cuisinier est passé par l'université où il a fait des études de droit et d'arabe classique – en décidant de s'investir dans une activité qui, au-delà des bénéfices économiques qu'elle procure, est aussi sociale et forma-



Chaise de culte brûlée dans l'incendie de l'école Tiferet Israël, le 28 avril 2002.

trice. L'exemplarité d'une réussite possible dans le cadre de la cité – où beaucoup d'entreprises commerciales ou de service disparaissent – du travail bien fait et de l'inculcation de valeurs en est le ressort principal. Dans cette pizzeria, on se tient debout ou assis au comptoir, cette pratique étant moins, selon les dires du cuisinier, une concession à la mode du *fast food* qu'un désir de construire un contre-modèle du café ; on vient pour manger mais aussi pour parler. On ne fait que passer ou l'on s'attarde. On vient en voisin, en ami ou en consommateur pressé. Tenir boutique, pour les patrons, c'est aussi tenir salon, faire la classe. La boutique sert de salle de cours où l'un des patrons enseigne l'arabe classique et les bases d'une religiosité savante dans un lieu mixte et

multifonctionnel, rappel des magasins des quartiers populaires d'autrefois, mais adaptée au style et à l'emprise religieuse dont l'espace environnant fait l'objet.

La construction de l'espace religieux ne se fonde pas seulement sur un schéma modélisé, sur des édifices matériels, comme les lieux de culte ou les cercles d'études. Elle repose aussi sur des tracés nomades et des productions symboliques organisées en réseaux. Son analyse doit tenir compte des appropriations individuelles, des cheminements et des circulations. En l'absence de rue, les résidents des grands ensembles annexent les espaces intermédiaires qu'ils transfor-

ment en passages ; en extension du voisinage ; en lieux familiers où se tissent et se solidifient les liens communautaires ou intra-générationnels ; en modes de circulation interne qui découpent des espaces « autres », fondés sur la séparation mais aussi sur l'inclusion d'éléments empruntés à l'ensemble. Les espaces religieux périphériques se caractérisent par leur fermeture mais aussi par la mixité des activités qui s'y déploient et qui témoignent de la pluralisation et de l'individualisation des pratiques religieuses.

Annie Benveniste

RÉFÉRENCES

- Althabe G., Marcadet C., de la Pradelle M., Selim M., (1985), *Urbanisation et enjeux quotidiens*, Paris, Anthropos.
- Barth F., (1969), « Introduction », in F. Barth (dir.), *Ethnic Groups and Boundaries. The social Organization of Culture Difference*, Boston, Little Brown and Co.
- Benbassa E., Attias J.-C., (1998), *Israël imaginaire*, Paris, Flammarion.
- Benveniste A., (2002), *Figures politiques de l'identité juive à Sarcelles*, Paris, L'Harmattan.
- Bordreuil J.-S., (1997), « Les gens des cités n'ont rien d'exceptionnel », in *En marge de la ville, au cœur de la société : ces quartiers dont on parle*, éd. de l'Aube.
- Ehrenberg A., (1993), *Le Culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy.
- Elboudari H., (1985), « Quand les saints font les villes », *Annales ESC*, n° 3.
- Foucault M., (1984), « Des espaces autres », (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967), *Architecture, Mouvement, Continuité*, n° 5, pp. 46-49.
- Greilsammer I., (1991), *Israël. Les hommes en noir*, Paris, Presses de la FNSP.
- Juteau D., (1999), *L'ethnicité et ses frontières*, Les Presses universitaires de Montréal.
- Mary A., (1995), « Religion de la tradition et religieux post-traditionnelle », *Enquête*, 2, pp. 121-143.
- Masclat O., (2003), *La gauche et les cités : enquête sur un rendez-vous manqué*, Paris, La Dispute.
- Podselver L., (1986), « Le mouvement lubavitch : déracinement et réinsertion des Sépharades », *Pardes*, 3, pp. 54-68.
- Podselver L., (1990), « Les Lubavitch et la question de l'État. Défiance traditionnelle et pragmatisme messianique », Birnbaum P. (dir.), *Histoire politique des juifs de France. Entre universalisme et particularisme*, Presses de la FNSP, pp. 244-257.
- Scholem G. (1988), *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Bibliothèque historique Payot, (ed. or. 1946).

Annie Benveniste est maître de conférences à l'université Paris 8, membre de l'URMIS. Elle travaille sur les figures du religieux et a publié *Figures politiques de l'identité juive à Sarcelles*, Paris, L'Harmattan, 2002.

< benvenis@ccr.jussieu.fr >