Journal des anthropologues

Association française des anthropologues

77-78 | 1999

Nouvelles configurations économiques et hiérarchiques

Territorialisation et circulation des échanges sociaux dans deux sites de la banlieue parisienne

Territorialization and the Circulation of Social Exchanges on Two Sites in the Suburbs of Paris

Annie Benveniste

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/3083>

DOI : 10.4000/jda.3083

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 1999

Pagination : 257-273

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Annie Benveniste, « Territorialisation et circulation des échanges sociaux dans deux sites de la banlieue parisienne », *Journal des anthropologues* [En ligne], 77-78 | 1999, mis en ligne le 01 juin 2000, consulté le 25 juillet 2020. URL : <http://journals.openedition.org/jda/3083> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jda.3083>

Ce document a été généré automatiquement le 25 juillet 2020.

Journal des anthropologues

Territorialisation et circulation des échanges sociaux dans deux sites de la banlieue parisienne

Territorialization and the Circulation of Social Exchanges on Two Sites in the Suburbs of Paris

Annie Benveniste

- 1 Les nouvelles figures du religieux sont souvent assimilées par le sens commun à des formes de refuge contre les difficultés d'accéder aux ressources économiques nationales. On peut aussi les voir comme des modes de restructuration des échanges dont elles autorisent une nouvelle circulation. Elles s'inscrivent dans le territoire, se combinant à diverses logiques de ségrégation. L'une de ces logiques s'apparente à l'agrégation volontaire et entraîne la concentration, dans certains espaces, de populations qui se définissent par un même style de vie ou par l'adoption d'un projet de vie collectif. Une autre est liée à la dégradation de certains espaces où des populations défavorisées se retrouvent « captives ». Sur le terrain, les deux logiques ne s'excluent pas car les pratiques de territorialisation peuvent cacher ou compenser des phénomènes d'exclusion, ce qui tendrait à créditer l'idée d'une possible revitalisation de certains espaces ou à expliquer leur choix par le « goût de nécessité » (Bourdieu, 1979).
- 2 Dans la comparaison entre les sites de Sarcelles-Lochères et de Garges-Muette où les renouveaux juif et musulman s'inscrivent dans l'espace, j'étais partie de l'opposition entre ces deux logiques de ségrégation pour conclure sur la proximité des constructions spatiales et des stratégies résidentielles. C'est ainsi que dans les représentations collectives, Garges-les-Gonnesse est le pôle négatif de sa voisine Sarcelles qui, par un renversement d'images et après avoir figuré la banlieue anémique, prend le nom de Jérusalem sur Seine, passant ainsi du statut de périphérie à celui de référence centrale pour un certain nombre de juifs. Elle a connu, dans la partie ouest du grand ensemble des Lochères, un flux important de juifs originaires de l'Afrique du Nord qu'ils ont quittée, en plusieurs vagues depuis 1956. Parachutés en périphérie, ils

ont su s'approprier l'espace de la ville, en multipliant les institutions communautaires, les lieux de sociabilité, puis les lieux du renouveau religieux, attirant ainsi beaucoup de jeunes de la deuxième génération, venus de toute la région parisienne. La concentration résidentielle a été facilitée par la construction de nombreux immeubles vendus en copropriété et situés autour de la grande synagogue. Dans les immeubles locatifs de la SCIC, les logements sociaux eux-mêmes sont souvent attribués selon des règles qui enfreignent la politique de mixité sociale, par suite des mouvements « naturels » favorisant le regroupement familial, la famille s'étendant aux collatéraux et aux germains, et du départ des non-juifs quand, selon l'expression d'une responsable d'agence « tout le fonctionnement de la tour est mis au service de la religion ».

- 3 La cité de La Muette à Garges-les-Gonesse serait, à première vue et si l'on se fie aux représentations collectives, un bon exemple de l'enclavement où sont captives des populations en majorité musulmanes d'Afrique du Nord¹. Elles ont inauguré, au début des années soixante-dix, les premiers immeubles qui paraissaient luxueux comparés aux habitats insalubres qu'elles quittaient. Puis la cité est passée par le cycle des dégradations, réhabilitation et nettoyage architectural et social. La concentration de Maghrébins musulmans dans certains immeubles est le résultat, comme à Sarcelles, d'un double mouvement de regroupement familial et de départ des familles françaises en ascension sociale. L'arrivée de nouvelles vagues d'immigrés opère un effet de brassage ethnique sans altérer l'identité du quartier.
- 4 La concentration – des juifs à Sarcelles, des musulmans à Garges – n'annule pas une certaine diversité de l'espace ni une relative dispersion du groupe. Le choix résidentiel des juifs pour l'espace proche de la grande synagogue ne doit pas faire oublier leur présence importante dans les logements sociaux situés plus à l'est jusqu'à Garges-Nord, près de la gare où vit une communauté importante, tantôt reliée à Sarcelles comme à son pôle négatif, tantôt indépendante. Si les juifs gargeois jouent dans l'imaginaire des juifs de Sarcelles le rôle d'assistés, ils cherchent à s'autonomiser de cette image tout autant que de la tutelle à tel point qu'ils occupent, dans les représentations des musulmans, la place de la communauté organisée et exemplaire qu'eux-mêmes voudraient construire.
- 5 Ce jeu des images masque ainsi, derrière l'opposition Garges-Sarcelles, une réalité plus nuancée. Depuis la crise économique, beaucoup de juifs sont en position de population captive et ceux qui appartiennent aux classes moyennes souffrent aujourd'hui de voir leur commune, distancée par celles voisines de Champigny et du Haut-du-Roy, perdre de son prestige et revêtir les couleurs criardes de la violence urbaine. En revanche, à La Muette, beaucoup d'anciens résidents enracinés attribuent à leur cité les caractéristiques du village ; tandis que les jeunes, pris dans la mouvance du renouveau religieux, ne songent plus à fuir. L'investissement sur le quartier dont ils cherchent à reconstruire des réseaux sociaux fait partie de leur mission.

La construction du territoire

- 6 Comment analyser les transformations de l'espace qui sont liés à la constitution de territoires ethno-religieux ? Il faut entendre territoire au sens d'un espace discontinu, dynamique et aux frontières mouvantes, « une construction sociale... dont les membres peuvent employer un nous identifiant » (Tarrius, 1995). Fondés sur l'appartenance commune à une mémoire fondatrice, les groupements ethno-religieux ne peuvent

s'expliquer par la simple réémergence de liens traditionnels ou par la reviviscence de la rigueur de la loi sacrée. Ils s'appuient à la fois sur un besoin de croire tendant à tempérer les effets de la rationalisation et du désenchantement du monde et sur le développement de « fraternités électives » (Hervieu-Léger, Champion, 1986) rompant avec les catégorisations subies de la diversification sociale. Ils découpent donc des identités complexes et mouvantes.

- 7 Cette fragmentation obéit au processus de recomposition des formes du religieux, décrit par la sociologie des religions qui analyse l'éclatement du religieux comme la « dissémination des phénomènes du croire » (Hervieu-Léger, 1993) dans les sociétés modernes. Les différentes modalités du croire congruentes à la sécularisation révèlent un « imaginaire moderne de la continuité » mobilisant le recours à des mémoires éclatées elles aussi, voire inventées (Hervieu-Léger, 1993). Les nouvelles formes du religieux réactivent la référence à une généalogie commune se combinant aux nouvelles affirmations ethniques. Les renouveaux religieux juif et musulman ont en commun de ne pas s'apparenter à des dissidences mais à des mouvements dont les membres revendiquent une double appartenance. Le groupe est naturalisé, l'identité ethnique référant à la parenté de sang et se reconstruisant autour de la religion. La multiplication des nouveaux groupements qui se recomposent dans l'espace laissé libre par la fin des utopies politiques n'est pas une négation de l'individualisation. Elle s'accommode au contraire, dans le jeu possible des alliances nées des affinités, de la place faite à l'individu dans les formations sociales modernes.
- 8 C'est ainsi que comprendre le renouveau religieux juif à Sarcelles impose de faire le parcours et le décompte des multiples associations qui se sont créées depuis la construction de l'espace communautaire. Au début de la recherche, il y en avait plus d'une soixantaine que l'on pourrait classer selon leur objet : le culte ; l'éducation ; l'action sociale ; l'action culturelle. Classement qui ferait ressortir la structuration de la communauté juive classique dont les dimensions sont multiples et où pôle religieux et pôle profane s'équilibrent. La communauté se construit autour d'une maison de prières et développe les institutions éducatives, commerciales (boucheries et épicerie cachères) essentielles à la pratique religieuse. Mais les notables laïcs jouent un rôle important dans l'administration de la bienfaisance, la distribution des ressources éducatives et culturelles. Ce classement correspond à une organisation consistoriale des communautés religieuses dans le cadre du modèle républicain et d'une séparation du public et du privé. Il ne nous apprendrait rien sur la fragmentation communautaire, sur le flou, voire l'indistinction qui existe entre les rôles et les activités parce que les groupements religieux échappent à la règle de l'institution et se constituent de plus en plus autour de lieux de mémoire rappelant l'origine ou issus du mouvement hassidique. Rassemblant des croyants autour de traditions revivifiées ou d'une personnalité dont ils suivent l'enseignement, les nouvelles formes du religieux entrent à un moment ou à un autre en concurrence avec l'institution religieuse centrale.
- 9 La grande synagogue de Sarcelles a tenté de contrôler les divers mouvements qui ont agité la communauté, en cherchant à les intégrer ou en les reconnaissant comme simples modes d'expression religieuse diverse. Mais elle n'a pas pu empêcher l'émiettement communautaire dont témoignent les transformations architecturales successives qu'elle a connues. Après avoir accueilli dans une des salles de classe un « office des jeunes » fondé par des enfants de la deuxième génération pratiquant un judaïsme plus rigoureux, le grand rabbin dut faire surélever le corps du bâtiment afin

de réserver un étage aux Tunisiens et un aux Marocains, contestant la centralité du rite algérien. Aujourd'hui, une dizaine d'offices se partagent l'édifice de la synagogue. Mais cela n'a pas empêché la création d'associations culturelles hors de l'espace de la synagogue et revendiquant la légitimité de leur patrimoine et de leurs rites spécifiques (marocain ou tunisien). Elles ont ouvert des salles de prières dans leurs locaux et organisé des célébrations et manifestations festives au cours desquelles circulent les dons faits à la communauté et les échanges sociaux. D'autres associations, prônant un judaïsme rigoureux d'inspiration hassidique, ont ouvert salles de prières et d'études, commerces de produits cachers et rituels en dehors de l'orbite de la grande synagogue. A ces lieux du retour² ethno-religieux, il faut ajouter le réseau des écoles dont certaines sont sous contrat avec l'Etat, d'autres entièrement privées. Leur implantation – l'une près de la grande synagogue, l'autre dans la commune limitrophe du Haut-du-Roy – contribue au balisage du quartier juif et à son animation quand sonne l'heure de l'entrée et de la sortie des classes.

- 10 Cette fragmentation communautaire a transformé l'espace social du quartier juif et du grand ensemble. La dissémination des lieux de culte et de rencontre a contribué à quadriller l'espace qui s'étend dans le quart nord-ouest du grand ensemble de Sarcelles. Le quartier juif accède à cette identité, construite du dedans et du dehors de la communauté, avec l'édification de lieux de rassemblement et de sociabilité occasionnant déplacement et débordement dans l'espace public ; de boutiques vendant des produits conformes aux prescriptions alimentaires et vestimentaires ainsi que des objets utilisés dans le rituel religieux. Il devient espace territorialisé, espace de l'entre-soi et de l'appropriation. Il permet une circulation et une consommation des produits quotidiens selon les règles de la confiance et de la proximité. Il permet de se protéger contre la société déterritorialisée décrite par Deleuze et Guattari (1972), société soumise à une axiomatique abstraite dont le grand ensemble, espace standardisé et traversé de « flux décodés », pourrait être considéré comme un microcosme. Toute périphérie produit ses territorialités dans le mouvement même de déterritorialisation dont elle est issue. Ces territorialités vivent sous l'emprise du marquage, entreprise de recodification des sous-espaces, des voies de traverse, mais aussi des circulations, des échanges et des nourritures.
- 11 L'annexion, par les jeunes, des abords de la synagogue, les vendredis soirs et veilles de fête, la transformation, par les adultes, de certains espaces publics en lieu de l'entre-soi seraient une façon d'étendre l'espace religieux au-delà de ses frontières. Dans la tradition, le calendrier est un marqueur de l'espace, les jours de chabbat étant exemplaires des temps du sacré et de la séparation. Temps consacré au repos et à la prière, il requiert la délimitation d'un espace domestiqué (Valensi, 1980), l'espace public étant frappé d'interdits. Ces derniers portent sur la circulation des personnes, le port des objets et des enfants dans l'espace partagé et non sacré. Dans les anciens quartiers juifs, un fil de fer tendu autour des espaces habités par les juifs était un moyen de lever les interdits dans ce territoire circonscrit. Ce principe du *erouv* permettait ainsi d'assimiler un îlot ou un quartier à un domaine privé et clos (Goldberg, 1997). Aujourd'hui, le fil est purement imaginaire et la transformation des espaces, situés autour des synagogues, en territoire juif est le résultat de leur appropriation. Les cheminements, les déplacements de chez soi aux lieux de culte sont autant de tactiques d'investissement du territoire, sacralisé par la série des interdits et des prescriptions qui en marquent les usages.

- 12 A la Muette, il n'y a pas, comme à Sarcelles, de construction d'un territoire ethno-religieux. La conquête de l'espace n'est pas une stratégie ouverte. La salle de prières est la création des vieux résidents, retraités qui ne croient plus au mythe du retour et qui aspirent à la paix. Couramment appelée mosquée, il s'agit d'un F4, attribué en 1984 par la mairie aux musulmans pour le culte et l'enseignement coranique. Elle connaît des conflits autour du partage de l'espace et du pouvoir entre Algériens et Marocains, entre vieux et jeunes. Les premiers viennent y faire la prière cinq fois par jour, allers-retours qui structurent leur temps tout en le ritualisant. Ce sont eux qui, pour le moment, orientent l'identité religieuse du quartier. Les jeunes qui fréquentent la mosquée appartiennent au mouvement Foi et Pratique, mouvement piétiste qui « se fait le propagateur d'un islam simple à comprendre et à pratiquer mais qui exige du croyant un important investissement personnel » (Kepel, 1987). Ils n'investissent pas la salle de prière car la pratique radicale a d'autres lieux dans l'environnement proche.
- 13 A La Muette, ils ont ouvert des associations dont la finalité est la réhabilitation de la culture arabo-musulmane et le redressement de la jeunesse définie comme exclue et en péril. Deux types d'action sont engagées pour soutenir l'affirmation identitaire : l'intervention sociale et la promotion de la langue arabe. La première repose sur les mêmes principes que ceux qui animent l'action sociale juive. Elle consiste à combler les lacunes de l'aide sociale municipale en se situant au plus près des problèmes des familles et en respectant la dimension culturelle des demandes. L'enseignement de l'arabe se situe au cœur d'une revendication du respect des particularismes. La langue jouerait le rôle d'un territoire symbolique de transition. « Élément moteur pour relier les familles », selon un animateur d'association, la pratique de l'arabe par les enfants se veut un remède aux manques de leur éducation et au défaut de la communication avec leurs parents.
- 14 Pour l'observateur extérieur, aucune population n'a marqué le territoire de La Muette de façon visible. Les jeunes qui parcourent les cités font un travail de prédication auprès de leurs frères en péril. Mais dans la hiérarchie des lieux sanctifiés, ni le territoire de la cité, ni celui de sa salle de prière ne sont nommés. On n'est pas dans une situation de « ghetto musulman », expression appartenant au vocabulaire des médias et utilisée dans un article sur « Le retour du foulard islamique »³. A La Muette, l'affirmation religieuse est moins manifeste dans l'espace de la cité qu'à l'intérieur de l'espace domestique où la religion traditionnelle continue à marquer les étapes du cycle de vie : naissance, circoncision, mariage, décès. La salle de prière n'étant pas adaptée à la célébration des rites de passage, ils sont fêtés dans des salles louées à la municipalité ou au domicile. L'appartement est alors transformé en maison orientale : on descend les meubles à la cave ; on empile les matelas dans les chambres où hommes et femmes se tiendront séparés, reproduisant la distinction des espaces telle qu'elle fonctionne en Afrique du Nord. Le palier est parfois annexé, le temps de la fête, prolongeant ainsi les pièces d'habitation, comme le faisait autrefois la cour. L'immeuble entier se trouve concerné par la cérémonie, la tradition prescrivant de convier chez soi l'ensemble du voisinage dont le rôle est renforcé par la dispersion de la famille. Une femme raconte, comment pour le « henné » de sa fille, ils se sont retrouvés à cent vingt dans son F5, le respect dû aux voisins nécessitant de les inviter tous pour maintenir les règles de la cohabitation.
- 15 Toutes sortes de pratiques sociales s'inscrivent dans l'ordre du religieux. Mais c'est particulièrement le cas des échanges de nourriture. L'offre de nourriture – le couscous

du vendredi soir que l'on fait porter aux voisins – entre dans la composition d'un rituel où le don est un moyen de contracter des obligations réciproques. Ce type de sociabilité est porteur de sacralité en ce qu'il transpose le partage du repas festif traditionnel, rappel du partage du sacrifice. L'échange de nourriture constitue un moment mémorable du ramadan dont la pratique est de plus en plus respectée. Fête de la convivialité, elle permet de réhabiliter le quartier aux yeux de beaucoup de résidents musulmans et non-musulmans. Les visites familiales, la parade des enfants habillés de velours chatoyant, le partage du repas du soir et l'animation générale du quartier contribuent à marquer l'espace. Le ramadan impose aussi, à travers la succession des périodes de jeûne et des périodes festives, une structuration du temps. Il met de l'ordre dans la vie des gens qui « au mois de ramadan sont programmés ». Les jeunes musulmans profitent de cette occasion pour sensibiliser au respect des codes leurs frères qui sont dans la confusion des repères temporels.

Espace privé-espace public

- 16 Ces rituels que la « république laïque »⁴ avait privatisés, « soumis à l'obligation de réserve... réenvahissent le quotidien et il serait trop rapide de les considérer comme des stratégies de défense ou de repli » (Joseph, 1992). Ils sont aussi des modes de production de nouvelles socialités. L'appropriation des espaces, qu'on l'analyse comme stratégie de distinction ou de réhabilitation, qu'elle découpe des mini-territoires ou constituent des lieux banalisés en lieux de mémoire est une opération de privatisation de l'espace public. Ce sont les différentes manières d'exprimer la relation entre soi et les autres qui participent à la construction de la frontière entre privé et public. Décréter qu'elle est mobile et varie en fonction des stratégies des acteurs c'est parler en terme de processus de privatisation et de publication sans naturaliser les positions. Multiples positions qui se traduisent dans les multiples façons d'investir les espaces : celui de l'appartement, de l'immeuble, du voisinage, de la cohabitation interethnique. Il arrive qu'en s'affirmant, le religieux déborde sur ce que la norme institutionnelle nomme public. Ce mode d'expression contribue à l'abandon des espaces communs en même temps qu'il en dénonce la dégradation.
- 17 Ainsi après avoir conquis une image positive de banlieue résidentielle en respectant certains principes de mixité sociale (notamment la diversification des logements et donc des publics), en se dotant d'un centre commercial et grâce à la lutte des habitants pour la mise en place d'équipements socioculturels, Sarcelles semble s'être replié sur ses micro-territoires. La stratification sociale des espaces a pris une dimension ethnique. En se territorialisant, certains espaces ont acquis un statut *quasi* privé tandis que les espaces publics sont de plus en plus désertés. Le centre des Flanades a longtemps été conforme au signifié de son nom et exercé une certaine attraction sur les résidents. Les commerçants (parmi lesquels beaucoup de juifs d'origine tunisienne) y étaient nombreux dans la décennie quatre-vingt, ainsi que les visiteurs venus en consommateurs ou simples promeneurs. Aujourd'hui la valse des commerces est rapide et la radicalisation religieuse de la communauté juive a conduit nombre de ses membres à délaisser l'usage du centre et de ses alentours. La place et les cafés qui bordent les Flanades ne connaissent plus l'affluence estivale qui pouvaient les assimiler à certaines stations balnéaires.

- 18 A La Muette, la dégradation de la cité qui affecte le bâti et les relations sociales est vécue par ses résidents comme une relégation. Situation amplifiée par la fermeture de certaines antennes de services publics, comme la Caisse d'allocations familiales et l'Agence nationale pour l'emploi et la réduction des centres commerciaux à quelques boutiques. Les Maghrébins qualifient leur espace de « quartier des immigrés ». La situation de captivité est décrite comme relevant d'une politique délibérée d'enfermement des immigrés dans les espaces les plus reculés et les plus défavorisés. La stigmatisation dénoncée prend, chez les jeunes, la forme d'un discours, mêlant universalisme – nécessité du recours à la mixité sociale – et particularisme, prônant une reconnaissance des problèmes spécifiques et la discrimination positive comme remède. C'est pourquoi les créations d'associations et les mises à disposition de locaux ont tant d'importance pour les jeunes dans la construction d'une identité qui concilie le modèle de l'espace public local et les spécificités de leur quartier. « Des associations mettent en scène les fragments de la communauté et la paix civile se maintient au fil des micronégociations gérées au jour le jour, ou même au détour d'un grand projet » (Querrien, 1991).

Une nouvelle circulation des échanges sociaux

- 19 La territorialisation communautaire s'accompagne d'une redéfinition des groupes d'appartenance. Les groupes ethno-religieux mettent en place des dispositifs de solidarité qui rompent à la fois avec l'aide sociale institutionnalisée et avec l'action des réseaux traditionnels. Le principe de la *tsedaka* (en hébreu) ou du *zakat* (en arabe) qui soumet tout fidèle à l'obligation de donner une part de son revenu à la communauté connaît aujourd'hui chez les juifs et les musulmans un regain de vigueur. J'analyserai l'organisation de la solidarité à l'intérieur de la communauté juive de Sarcelles parce qu'elle y est exemplaire et, pour le cas musulman de La Muette, je commenterai une action spécifique de transformation des échanges.
- 20 Le fonctionnement de la *tsedaka*, sorte d'équivalent du secours mutuel, a pris des formes nouvelles avec les effets sociaux de la crise économique. Il suit en cela les transformations du social organisé par les institutions nationales – parmi lesquelles les organisations juives sous contrat avec l'Etat – où la protection juridique fait place à la solidarité et à la relation contractuelle. Jacques Donzelot (1993), explique comment la philosophie du social, qui reposait sur l'idée de son autonomie par rapport à l'économie et sur une suprématie du collectif grâce à une mobilisation autour des idéaux politiques, a échoué dans ses présupposés mêmes. Et avec elle, les politiques qui en étaient issues et qui combinaient défense contre les préjudices occasionnés par la division du travail d'une part et tutelle correctrice envers certains individus considérés comme marginaux d'autre part. Aujourd'hui protection et aide tendent à se rejoindre et la notion d'automatisme fait place à celle de contrat. Si le social a perdu sa force de mouvement autonome et providentialiste, il a gagné du terrain et se déploie sur tous les fronts. Il est présent sur le terrain économique, dans la mise en place de politiques d'adaptation aux mutations technologiques, sur le terrain local avec les contrats de ville et les missions locales.
- 21 Cette nouvelle conception du social – gestion de la pénurie plus que correction des inégalités – aboutit à une diffusion des actions en tous sens. Les nouvelles instances communautaires ont rompu avec le principe de la protection communautaire qui se

substituait ou venait redoubler celle de l'Etat pour renouer avec la tradition de l'aide, à la fois anonyme et diffuse. On trouve énoncés les fondements et le sens de la *tsedaka* dans le *Michne Tora*⁵ de Maïmonide, texte qui se présente comme une série de codifications, de commandements et de leurs commentaires et qui reste étonnamment moderne. Le don de la *tsedaka* est présenté comme un commandement positif de la tora. Il renoue avec l'alliance en consacrant donateur et récipiendaire comme des frères : « vous êtes les enfants de l'Eternel ». Ce commandement qui a aussi sa forme négative : « tu n'endurciras pas ton coeur ni ne fermeras ta main à ton frère nécessiteux » peut-être rapproché de l'obligation du don qui serait à la base de l'échange dans les études analysées par Mauss (1950). Le refus de donner comme celui de recevoir équivaut à « refuser l'alliance et la communion ». Le don suppose le rapport à l'autre, faisant de l'étranger un allié, du prochain un frère, instituant des règles de réciprocité entre les protagonistes. Même le pauvre dont la *tsedaka* est la seule ressource a l'obligation de donner selon ses moyens. Car celui qui ne donne pas rompt la chaîne qui fait partie du courant de la vie. Il ne fait qu'avaler et il est l'équivalent du « trou noir en physique »⁶.

- 22 La radicalisation et la fragmentation religieuse de la communauté ont infléchi le sens de la solidarité et plus qu'à un retour à la tradition c'est à une redéfinition de la tradition qu'on assiste. Sur la base des formes d'actions traditionnelles que sont le don périodique et l'aide intégrée dans la vie quotidienne viennent se greffer toute une série d'actions sporadiques et prenant parfois un aspect spontanéiste.
- 23 – La démultiplication des lieux de culte a entraîné une démultiplication des appels à *tsedaka*. La division entre la synagogue consistoriale et les lieux de culte créés par des groupes fondés sur la reconnaissance de rites locaux ou de mouvements religieux orthodoxes a mis en concurrence les nombreuses collectes organisées au cours des grands offices. Les membres donateurs établissent des ordres de priorité, en fonction des solliciteurs, des destinataires ou des circonstances de la collecte. On choisira de donner à ses proches – voisins ou familiers – ou au contraire à ceux qu'on ne connaît pas, privilégiant dans un cas l'initiative privée, dans l'autre le devoir communautaire. On intensifiera ses dons, lors des célébrations, liées à l'anniversaire de la mort des saints, qui remplacent les pèlerinages sur leur tombe et où l'offrande s'accompagne d'un vœu propitiatoire ; ou bien, on préférera les collectes classiques, plus organisées, selon qu'on a ou non une pratique populaire. Cette dernière inscrit le fidèle dans un système de dons-contre dons, de protection et de participation fervente qui cimente le sentiment communautaire.
- 24 – L'action sociale menée au coup par coup se différencie radicalement de l'action organisée. Elle procède en dehors d'une enquête et d'une catégorisation des individus. Le destinataire de l'aide n'est plus comptable d'une justification. Il lui suffit de frapper à la bonne porte. Paradoxalement, le spontanéisme ne renoue pas autant qu'il le prétend avec la tradition. Certes, il suppose l'existence d'un réseau communautaire serré. Mais, en n'intégrant pas donateurs et récepteurs dans un système d'échange complémentaire, en jouant plus sur l'affectif que sur la rationalité de l'équilibre social à maintenir, il s'apparente davantage à la charité qu'à la solidarité.
- 25 – Le spontanéisme tend à maintenir l'assistanat permanent sous la forme d'une prise en charge communautaire contrairement à l'aide sociale instituée qui se fonde sur un autre mode de communication où le demandeur est d'abord un individu autonome avant d'être membre d'un groupe. Les institutions travaillent sur l'identification des repères plutôt que sur le renforcement des appartenances. Certains intervenants

sociaux notent une rupture entre leur offre et la demande du public : « les familles viennent avec une demande pour que leurs enfants soient plus juifs ; nos services cherchent à les rendre plus épanouis ». Leur travail passe par la reconstruction des liens primaires, prioritairement familiaux, s'ils sont distendus. La prise en charge offerte par les groupes religieux, au contraire, procure une famille d'adoption où pourra être cultivé le besoin de fusion.

- 26 C'est aussi le cas des groupes religieux musulmans. Je relaterai donc une expérience originale que j'ai pu observer à La Muette. Elle sort des sentiers battus de l'aide sociale et repose sur l'exemplarité. Une pizzeria que l'on m'avait désignée comme « islamiste » a ouvert ses portes au cœur de la cité, près du centre social. Aucun signe extérieur, enseigne ou symbole n'indique le caractère religieux de l'entreprise si ce n'est la barbe et la chéchia brodée que portent les propriétaires, deux associés, convertis à l'islam. La qualité hallal du produit n'est pas affichée et seule une note, sur le dépliant publicitaire précise qu'aucune viande de porc n'entre dans la composition de la pizza. La boutique présente tous les caractères de la modernité : aspect lisse de la décoration que donne l'acier du four électrique et du verre du comptoir-vitrine où sont exposés les différentes sortes de garniture. La vocation de l'entreprise est de faire des pizzas à emporter ou à livrer. Elle a fondé sa réputation sur la qualité du produit – la pâte est faite à la main, les garnitures sont fraîches – et sur la garantie hallal, qui ne joue cependant pas comme marque identitaire puisque la pizzeria alimente les salariés de la région.
- 27 Le cuisinier que son parcours a mené des langues orientales au petit commerce conçoit son activité à la façon d'une leçon d'esthétique et de savoir-vivre qu'il offre à ses jeunes clients en confectionnant devant eux des pizzas dont il soigne la composition comme s'il s'agissait d'une œuvre d'art et qu'il leur conseille de ne pas avaler à la manière d'un sandwich. La boutique sert aussi de salle de cours où le cuisinier enseigne l'arabe classique et les bases d'une religiosité savante. Les deux associés, tous deux originaires de la cité y font une sorte de retour en décidant de s'investir dans une activité qui, au-delà des bénéfices économiques qu'elle procure, est aussi sociale et formatrice. L'exemplarité – d'une réussite possible dans le cadre de la cité, du travail bien fait et de la sociabilité – en est le ressort principal.
- 28 Cet exemple montre comment les espaces de l'assignation résidentielle, associés à l'enclavement, au chômage et à l'anomie sociale, peuvent aussi être analysés à partir de la diversité des pratiques sociales qui les traversent. Les processus de territorialisation liés au religieux ont transformé les deux sites considérés dans cet article en lieux de socialisation où sont réinterprétés, renégociés les partages et les mises à distance tout autant que les ressources disponibles – espaces publics ou associatifs. Les pratiques de religiosité populaire autorisent une nouvelle circulation des échanges sociaux en multipliant les moments de rassemblement où se produit une inversion des rôles et des statuts. Le modèle de la religiosité savante investit les espaces du quotidien le plus profane.

BIBLIOGRAPHIE

- BOURDIEU P., 1979. *La Distinction*. Paris, Minuit.
- CESARI J., 1984. *Etre musulman en France*. Paris, Karthala.
- DELEUZE G. & GUATTARI F., 1972. *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-œdipe*. Paris, Minuit.
- DONZELOT J., 1993. « Le social du troisième type », in DONZELOT J. & ROMAN J. (dir.), *Face à l'exclusion*. Paris, Esprit.
- DUBET F., 1996. « La laïcité dans les mutations de l'école », in WIEVIORKA M. (dir.), *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*. Paris, La Découverte.
- GOLDBERG S-A., 1997. « De la Bible et des notions d'espace et de temps. Essai sur l'usage des catégories dans le monde aschkénaze du Moyen Age à l'époque moderne », *Annales*, 5 (sept.-oct).
- HERVIEU-LEGER D., 1993. *La religion pour mémoire*. Paris, Cerf.
- HERVIEU-LEGER D. & CHAMPION F., 1986. *Vers un nouveau christianisme*. Paris, Cerf.
- JOSEPH I., 1992. « Eléments pour l'analyse de l'expérience de la vie publique », *Les Annales de la recherche urbaine*, 57-58.
- KEPEL G., 1887. *Les banlieues de l'islam*. Paris, Seuil.
- L'HOMME ET LA SOCIÉTÉ, 1996. « Les équivoques de la laïcité », 120, coordonné par N. Beaurin et M. Sélim.
- MAUSS M., 1950. « Essai sur le don », in *Sociologie et anthropologie*. Paris, PUF.
- QUERRIEN A., 1991. « Un art des centres et des banlieues », *Hermès*, 10.
- TARRIUS A., 1995. « Territoires circulatoires des entrepreneurs commerciaux maghrébins de Marseille : du commerce communautaire aux réseaux de l'économie souterraine mondiale », *Journal des anthropologues*, 60.
- VALENSI L., 1980. « Communautés juives en pays d'islam : identité et communication à Djerba », *Annales*, 3 (mai).

NOTES

1. Contrairement aux juifs de Sarcelles, pour lesquels d'ailleurs, être juif c'est à la fois faire partie d'un groupe religieux et d'un peuple, les résidents maghrébins de La Muette ne se définissent pas prioritairement par leur appartenance religieuse. Mais j'utilise la catégorie identificatoire de musulman pour permettre la comparaison.
2. Le mouvement de *t'chouva*, traduit par retour, signifie renaissance.
3. Riva Kastoryano, in *Le Monde*, 15-16 déc. 1996.
4. Pour une analyse des débats sur la laïcité, cf. par exemple, Dubet (1996) ou encore *L'Homme et la Société* (1996).
5. D'après une traduction non publiée du rabbin Steinsaltz.
6. Selon le commentaire du rabbin Steinsaltz.

RÉSUMÉS

L'article analyse la construction de nouvelles territorialités en liaison avec le développement des mouvements ethno-religieux. Deux sites ont été choisis qui avaient fait l'objet d'une recherche sur la ségrégation résidentielle : Sarcelles et Garges-les-Gonesse. L'analyse porte d'abord sur les transformations des espaces, leur appropriation et la recombinaison du public et du privé qui permet de s'émanciper des contraintes de la relégation. Elle porte ensuite sur les nouvelles formes de solidarité qui, loin de reproduire les modes de protection du social, inscrivent les acteurs sociaux dans de nouveaux échanges et de nouveaux rôles.

This article analyses how new territorialities are constructed in relation with the development of ethnic and religious movements. Two different sites, already studied in a previous field research have been chosen : Sarcelles and Garges-les-Gonesse. I analyse, first spaces transformation, spaces appropriation and combination of private and public forms as means of escaping from constraints and relegation. Then, I focus on new forms of solidarity which are different from welfare relations and create new exchanges and new roles.

AUTEUR

ANNIE BENVENISTE

URMIS – Paris VIII