

## Les territoires de l'identité. Être juif à Arbreville

In: Genèses, 11, 1993. pp. 111-136.

---

Citer ce document / Cite this document :

Saada Emmanuelle. Les territoires de l'identité. Être juif à Arbreville. In: Genèses, 11, 1993. pp. 111-136.

doi : 10.3406/genes.1993.1173

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes\\_1155-3219\\_1993\\_num\\_11\\_1\\_1173](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes_1155-3219_1993_num_11_1_1173)

---

---

## LES TERRITOIRES DE L'IDENTITÉ

ÊTRE JUIF  
À ARBREVILLE

---

*Emmanuelle Saada*

**L**e point de départ de cette recherche<sup>1</sup> sur les populations juives d'Afrique du Nord installées dans la banlieue d'une grande ville fut tout à la fois un étonnement, une gêne et une insatisfaction.

Un étonnement : ce qui est généralement décrit comme fixé dans une temporalité longue – l'« identité juive » – m'est apparu en réalité animé d'un mouvement, peut-être perpétuel. Habitant depuis ma naissance à Arbreville, commune ayant accueilli une importante population juive des pays du Maghreb depuis le début des années 1960<sup>2</sup>, j'ai pu constater, en quelques années, des transformations touchant à la fois la visibilité sociale de la population juive de la ville et les pratiques individuelles. En effet, les lieux de culte, les écoles juives, les cours d'hébreu, les commerces cachers se sont multipliés en dix ans. Dans le même temps, de plus en plus nombreux étaient ceux qui commençaient à adopter des pratiques jusque-là négligées, à manger cacher et à fréquenter la synagogue.

Une gêne, aussi, suscitée par le versant politique de ces transformations. Les populations juive, puis antillaise sont devenues des acteurs de plus en plus importants de la scène politique locale, surtout au moment des élections municipales, et sont aujourd'hui présentées par les leaders d'associations spécifiques comme des « Communautés ». Ces discours, par leur pouvoir performatif, apparaissent comme structurant en partie les représentations et les pratiques, non seulement du public auquel ils s'adressent, mais aussi de la population arbrevilloise en général. Cette gêne était due moins à un réflexe jacobin qu'à un refus de l'essentialisation qui préside au processus d'éthnicisation du politique et ne laisse pas de place aux

1. Cet article s'appuie sur un travail mené dans le double cadre d'une maîtrise de sociologie effectuée à Paris VIII en 1991, sous la direction de Patrick Parmentier, et du séminaire *Ethnographie en Banlieues*, animé à l'ENS par Stéphane Beaud, Frédérique Matonti et Florence Weber. Pour des raisons d'anonymat, le nom donné à cette ville est fictif.

2. Les transformations de l'identification au judaïsme à Arbreville ne peuvent être dissociées de l'histoire de la population. Alors que les premiers juifs, égyptiens, se sont installés dès 1954, ce sont surtout les années 1960 et 1970 qui ont connu les plus grands mouvements migratoires. Ceux-ci, sauf pour les juifs algériens, de nationalité française, ont été très étalés dans le temps et ont suivi les conflits israélo-arabes. Ils se poursuivent jusque dans les années 1980.

interstices, aux situations intermédiaires, aux passages ou aux métissages<sup>3</sup>.

Une insatisfaction, enfin, à l'égard des analyses décrivant ces transformations à un niveau global. En essayant d'en trouver les causes, elles ne font que reporter la question à un niveau d'abstraction plus grand. La problématique de la « revanche de Dieu »<sup>4</sup> décrit la convergence des différents « revivals » sans pouvoir l'expliquer autrement qu'en notant leur concomitance avec l'affaiblissement des autres éléments de structuration de l'espace social. C'est pourquoi une approche plus anthropologique, appuyée sur un travail ethnographique<sup>5</sup>, est nécessaire. Au lieu de s'interroger sur les causes de ces différentes transformations, il faut plutôt s'attacher dans un premier temps à comprendre comment elles sont mises en œuvre concrètement.

Le principal axe de ce travail a été un questionnement sur le processus même de transformation et sur sa cohérence : comment les différents niveaux de changement – dans l'espace de la ville, dans les représentations, sur la scène politique, dans les pratiques individuelles – s'imbriquent-ils, se répondent-ils et se renforcent-ils les uns les autres ? Ici, la dimension locale me semble essentielle. En effet, l'identité juive n'existe pas comme une substance, mais dans le cas d'Arbreville apparaît très clairement comme construite dans un espace qui est inséparablement celui de la ville et l'espace politique. Éthnisation du territoire et du politique ne peuvent se comprendre indépendamment l'une de l'autre. Elles me semblent être le produit du travail d'acteurs précis, pris dans des enjeux de pouvoirs locaux et qu'on peut appeler, en paraphrasant la formule de Becker<sup>6</sup> sur les entrepreneurs de morale, des « entrepreneurs d'identité juive ». La problématique des rapports entre un groupe et ses représentants est en effet centrale pour comprendre les différents niveaux de transformation et leur cohérence. En particulier, les analyses de Boltanski portant sur « le travail de regroupement, d'inclusion et d'exclusion, le travail social de définition et de délimitation qui a accompagné la formation du groupe [des cadres] »<sup>7</sup> s'avèrent fécondes pour décrire la transformation du groupe social formé par les juifs d'Arbreville. Elles permettent de comprendre que le processus de (re)construction symbolique d'un groupe passe par l'utilisation de techniques de mobilisation « douces » qui, loin d'exercer des effets trop stricts d'inclusion ou d'exclusion,

3. Il faut ajouter que la dimension personnelle de cet embarras a été le moteur principal de cette recherche. Enfant d'un couple « mixte » – expression problématique en soi, comme si tous les couples n'étaient pas mixtes – j'ai ressenti comme une contrainte ce durcissement des frontières qui rendait centrale l'affiliation au groupe, qui faisait d'un « nous » de plus en plus univoque une dimension inévitable du « je ».

4. Cf. Gilles Képel, *La Revanche de Dieu, Chrétiens, Juifs, Musulmans à la Reconquête du Monde*, Paris, Le Seuil, 1991.

5. Le matériel de cette enquête a été rassemblé lors de nombreux séjours sur le terrain pendant l'année 1990-91 et est constitué par des observations et par 25 entretiens approfondis.

6. Cf. Howard S. Becker, *Outsiders*, Glencoe, The Free Press of Glencoe, 1963. [*Outsiders*, Paris, Métailié, 1985.]

7. Luc Boltanski, *Les Cadres, La Formation d'un Groupe Social*, Paris, Éditions de Minuit, 1982, p. 51-52.

tirent leur force de leur relative indétermination, facteur « d'amalgame et de neutralisation des antagonismes »<sup>8</sup>.

J'appelle « entrepreneurs identitaires » ceux qui se posent comme les représentants de la population juive d'Arbreville et qui, pour la plupart, appartiennent au personnel dirigeant des 45 associations juives de la ville. Très majoritairement, ce sont des commerçants, des dirigeants de petites entreprises ou des membres des professions libérales, et plus rarement des cadres, alors que la majorité des juifs d'Arbreville appartiennent aux franges inférieures des classes moyennes. Le terme de représentation est à prendre ici dans les deux sens intimement liés de représentation politique et de production d'une image, d'un emblème, d'un signe. En effet, les représentants font le groupe en même temps qu'ils sont faits par le groupe : le travail de ceux qui se posent comme les représentants de la population juive d'Arbreville est d'abord et avant tout une tentative de définition de leur « clientèle », terme récurrent dans leurs discours.

« Nous, ce qu'on cherche, c'est attirer les jeunes ou les familles vers l'identité mais de manière ouverte [...]. Nous, on est là pour donner une identité. [M1] »

Dans le cas de la population juive, il s'agit moins de faire surgir la question de l'identité que de la reformuler, moins de construire le groupe *ex nihilo* que de le reconstruire, de lui imposer de nouvelles normes d'excellence et d'autres limites légitimes, c'est-à-dire de nouvelles normes d'existence. En effet, on peut schématiquement décrire les transformations récentes des manières d'être juif à Arbreville comme une translation d'un modèle identitaire centré autour de la figure du juif laïc, actualisant son identité juive dans le soutien à l'État d'Israël, à un nouveau modèle, privilégiant une pratique religieuse intense et régulière, basée sur la lecture et le commentaire des textes et de nombreux emprunts à la spiritualité hassidique. Ces modèles doivent être pris pour ce qu'ils sont, à savoir des types qui ont successivement structuré les représentations mais qui ont été réalisés seulement au niveau de « points focaux occupés par des exemples où les propriétés des personnes physiques qui sont parvenues à monopoliser les instruments de représentation sociale et politique de la catégorie trouvent leur expression stylisée »<sup>9</sup>. Autour de ce noyau central, qui n'est central qu'en raison de sa position de monopole des représentants, existe une multiplicité de manières d'être juif à Arbreville.

8. *Ibid.*, p. 482.

9. *Ibid.*, p. 470.

ville, de se rapprocher ou de s'éloigner de ce point, dont une consiste à reprendre à son compte le modèle laïc autrefois dominant.

Il me semble essentiel de souligner que ce qui se présente comme des modèles d'excellence vise toujours l'appartenance au groupe. En discriminant entre le « bon » et le « mauvais » juif, entre l'authentique et l'inauthentique, les normes d'excellence tendent à rejeter le « mauvais » juif dans le néant identitaire. Cette transformation de modèles d'excellence en modèles d'existence est le fait des entrepreneurs qui, conscients de la multiplicité des références identitaires, essaient de la gommer pour se placer en représentants légitimes du groupe, pour faire apparaître leur monopole comme *naturel*. Cette transformation n'est jamais totalement accomplie : le groupe social des juifs ne peut pas ne pas ressembler à un ensemble flou, c'est-à-dire sans critère d'appartenance unanimement reconnu, étant donné le poids d'une histoire cristallisée dans les différents modèles, successivement dominants.

Ce que le travail sociologique peut *a posteriori* reconstruire (on verra plus loin ce que cette construction partage avec la logique pratique des juifs d'Arbreville) c'est un espace des judaïtés animé d'un mouvement, trame de modèles d'excellence et d'existence sans limites définies.

Tous les mouvements perceptibles au niveau de l'espace urbain et de la sphère politique doivent être compris comme les manifestations les plus visibles en même temps que les conditions de possibilité d'une transformation de cet espace des judaïtés. Ainsi, il apparaît que l'activité d'imposition de nouvelles normes d'identité juive passe essentiellement par un travail de constitution d'un quartier juif, inséparable du travail de transformation symbolique de la population juive en « Communauté ». Ce sont ces deux modalités de construction et d'imposition de normes identitaires qui font l'objet de l'analyse qui suit.

## Un espace des judaïtés

### *L'assignation d'une position*

Si une des tendances actuelles des sciences sociales conduit à insister particulièrement sur la nécessité d'un retour autoanalytique de l'ethnographe à son objet, il me semble que pour cette enquête, tout aussi féconde est

l'interrogation, en miroir, sur le rapport des enquêtés à la recherche et aux questions de l'ethnographe. Dans la plupart des interactions, la première question était posée non par moi, mais par mon interlocuteur et était invariablement : « Et vous-même, vous êtes juive ? » Je porte un nom clairement identifié comme juif tunisien par mes interlocuteurs, mais mon apparence physique diffère de celle des jeunes femmes d'Afrique du Nord. Ce décalage n'explique cependant qu'en partie la récurrence de la question de mon identité. En effet, la situation d'une enquête plaçant en son centre la question de l'identité induit nécessairement la production par les enquêtés d'une définition de la position de l'ethnographe. Pour pouvoir comprendre et répondre à des questions qui leur étaient adressées *parce qu'ils* étaient juifs, la plupart de mes interlocuteurs avaient besoin de déterminer qui j'étais pour poser ces questions. Naturellement, j'éludais toujours soigneusement cette première interrogation pour permettre aux enquêtés d'y répondre pour eux-mêmes. Néanmoins, je précisais souvent que j'étais d'« origine juive » – utilisant ainsi les catégories des personnes interrogées – quand je comprenais qu'il s'agissait d'une condition nécessaire pour mener plus loin le dialogue. Le cas le plus dramatique, au sens que Goffman donne à ce mot dans son analyse des interactions face à face<sup>10</sup>, s'est présenté lorsqu'une femme m'a expliqué qu'« on ne [pouvait] pas donner des renseignements à n'importe qui » et m'a réclamé ma carte d'étudiant pour *vérifier mon identité*.

Le degré de facilité à négocier la situation d'entretien est alors apparu comme un des éléments permettant de comprendre la position d'un individu dans l'espace des judaïtés. Le refus de l'enquête était toujours le fait de personnes éloignées du nouveau modèle d'excellence juive ancré sur la valorisation d'une pratique religieuse intense, ce qui implique une forte visibilité sociale de ceux qui l'adoptent, visibilité elle-même valorisée dans ses aspects individuels et collectifs. Pour ces individus réticents à l'idée d'être choisis comme les sujets d'une enquête sur la population juive, « la religion, c'est très personnel, on n'a pas envie de le dévoiler ». Une fois le premier contact établi, c'était pourtant avec un enthousiasme certain que ces personnes se prêtaient à mes questions. L'entretien leur fournissait une occasion d'exprimer des inquiétudes, des frustrations, voire des obsessions.

10. Cf. Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Edinburgh, University of Edinburgh Social Sciences Research Center, 1956 ; New York, Doubleday Anchor, 1959. [*La Mise en Scène de la Vie Quotidienne*, Paris, Éditions de Minuit, « Le sens commun », 1973.]

L'attitude à l'égard de l'enquête des personnes ayant modifié la forme et l'intensité de leurs pratiques religieuses était totalement différente. L'entretien était pour eux une occasion de rationaliser sous la forme d'un « choix de vie » la transformation de leurs pratiques religieuses<sup>11</sup>.

« Moi, je suis pratiquant. Donc, si eux, ils pratiquent pas, je ne pars pas du principe qu'ils n'ont pas envie de pratiquer, c'est qu'ils n'ont pas vécu... Y'a des gens qui savent que le samedi, on n'allume pas. Mais, ils allumeront quand même. Mais, ils n'ont pas senti ça. Moi, j'ai senti. J'ai réfléchi. Je me suis posé des questions, comme tout le monde. J'ai été à la fac, j'ai été tenté par x et y possibilités de vivre, j'ai choisi, d'accord ? Parce qu'on a chuté, on a été comme tout le monde dans des boîtes... Mais à un moment, on a réfléchi, on a vu qu'il n'y avait qu'une seule voie. On n'allait pas faire sa vie à côté d'une voie qui était tracée, vivante, dans laquelle on pouvait s'épanouir. [M1] »

Il s'agit ici d'un des rares moments où cet homme cesse de parler au nom de la « communauté » pour livrer des éléments de sa propre trajectoire. Mais il s'agit bien d'une reformulation. En 1973, à 13 ans, il est envoyé par ses parents dans une école talmudique jusqu'à l'âge du baccalauréat. Il fait ensuite des études à l'Université de Paris IX Dauphine où il organise un mouvement d'étudiants juifs. En 1979, il s'installe à Arbreville pour retrouver un de ses maîtres de l'école talmudique, puis devient propriétaire d'une imprimerie spécialisée dans les documents en hébreu.

Cependant, plus encore que le rapport des enquêtés à l'enquête, c'est la position qui m'était assignée, parce qu'elle variait en fonction de celles de mes interlocuteurs, qui m'a fait sentir, puis comprendre l'existence de cet espace des judaïtés. Certes, les caractéristiques de mon identité sociale ne permettaient pas que me soit allouée n'importe quelle place. Le plus souvent j'étais exclue de cet espace, mais sur des modes très variables. La forme la plus radicale de cette exclusion a été le fait d'une femme qui, bien que célébrant les fêtes et mangeant cacher, se définissait elle-même comme « non pratiquante » face aux nouvelles normes d'identité juive. Cette femme, à qui j'avais dû préciser mes « origines » pour pouvoir obtenir un entretien, m'a déclaré :

« Mais enfin, le problème, c'est de rester juif. Vraiment, avec ces mariages mixtes, dans deux générations, y'aura plus de juifs. Vraiment, c'est pire que l'Holocauste. [F1] »

11. Sur ce mécanisme du récit biographique cf. Pierre Bourdieu, « L'illusion biographique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 62-63, juin 1986, p. 69-72.

Ce thème de la disparition du peuple juif était un élément récurrent du discours de cette femme. L'accent porté sur une définition ethnique du juif doit être relié à sa position dans l'espace des judaïtés. L'enquêtée se décrit en effet avec beaucoup d'emphase comme étant « marginale » parmi les juifs d'Arbreville, alors qu'elle pourrait bien faire partie d'une majorité moins visible socialement que la minorité des juifs très pratiquants. L'exclusivité du critère ethnique dans la définition du juif lui permet de justifier la légitimité de sa position dans l'espace des judaïtés contre la stigmatisation dont elle peut faire l'objet en tant que « non pratiquante ».

La question de l'appartenance ethnique intervenait en revanche de manière beaucoup moins centrale pour les pratiquants. S'ils m'excluaient de l'espace des judaïtés, ce n'était pas tant en raison de mes « origines » qu'à cause de mon absence totale de pratiques et de mes piètres connaissances en matière religieuse. Souvent, il s'agissait de me convertir, opération qui m'aurait fait passer d'une position d'extériorité relative, étant données mes « origines », à un statut de « bonne juive ». L'interaction ici évoquée a eu lieu avec une jeune étudiante de 24 ans qui décrit son « retour » à la religion comme une suite de questionnements, initiée par discussions avec des camarades de son immeuble. Ceux-ci lui ont présenté un homme qui apparaît aujourd'hui comme une figure charismatique. Jeune médecin, un grave accident de la route l'a rendu paraplégique. Depuis lors il se consacre principalement à l'action auprès des jeunes. Elle me le décrit comme pouvant « faire revenir n'importe qui », même « les pires voyous », en leur « faisant se poser des questions ».

« Et toi, comment tu te sens ?

– Je ne me sens pas du tout juive. [Je rapporte ici des propos qui n'ont pu m'être tenus que parce que l'entretien avait été déclaré terminé.]

– Mais, quand même, tu as des origines. J'espérais que l'étincelle te soit venue. Pour toi, il ne s'agit pas de revenir, puisque tu n'es pas juive.

– Parce que ma mère n'est pas juive ?

– Oui, mais tu peux te convertir. [F2] »

### *Le dedans et le dehors*

Le concept d'un espace des judaïtés ne relève pas simplement de la commodité descriptive. A certains égards et sous une forme pratique différente de la description qu'on peut en faire *a posteriori*, il est également opéra-



toire dans les représentations des juifs d'Arbreville, comme le montre la récurrence des métaphores spatiales dans les discours. L'opposition entre le « dedans » et le « dehors » apparaît en effet comme un élément structurant les représentations qu'ont les individus des différentes manières d'être juif. L'expression « être en dehors » signifie toujours être non pratiquant et est utilisée indifféremment soit telle quelle, soit sous sa forme développée : « être en dehors de la religion ». Mais, naturellement, le degré d'intensité des pratiques en-dessous duquel on « est en dehors » varie selon le locuteur. Le syntagme décrivant la position inverse est « être proche de la Thora ». Cette métaphore s'appuie sur le schème religieux de la Téchouva qui signifie littéralement en hébreu « retour » et désigne la transformation d'un mécréant en pratiquant. Elle est particulièrement opératoire dans les discours des représentants dont le but explicite est de faire « revenir » à la religion et, ce qui est indissolublement lié de leur point de vue, dans la « Communauté », ceux qui ne « viennent pas ».

« Aujourd'hui, c'est sûr qu'avec la nouvelle commission, la communauté va au devant du besoin, même qui n'est pas provoqué par les clients. On a toujours cherché à intéresser la communauté qui ne vient pas, qui ne prie pas, ce qu'on appellerait les non-pratiquants ou les laïcs – moi, j'aime pas trop « les laïcs » – les non-pratiquants par les moyens... C'est-à-dire, on va leur faire des boîtes de nuit... Essayer de les sensibiliser avec ce qu'ils aiment. [M1] »

La métaphore spatiale utilisée de façon récurrente dans les discours des juifs d'Arbreville isole donc les pratiquants des autres juifs. Mais l'opposition n'est pas toujours tranchée : l'idée est souvent là qu'existe un continuum dans l'ensemble des normes respectées. Ceci peut être illustré par les propos d'un homme qui se définit comme non religieux, bien qu'il mange cachet et respecte le repos de shabbat et les grandes fêtes :

« Moi, par exemple, tout le monde sait que je ne suis pas religieux [...]. La loi de Moïse, c'est ma loi, j'essaie de la pratiquer au maximum mais mon maximum à moi, c'est rien par rapport... Je vous dis, c'est tellement infime par rapport à ce que eux font. Nous, qu'on qualifie de « laïcs », en fait, on n'est pas des laïcs, parce qu'on ne peut pas être et laïc et juif. [M2] »

### *Religieux et traditionaliste*

Sur cette opposition principielle entre le dedans et le dehors s'en greffent d'autres qui la spécifient et complexi-

fient l'espace des judaïtés. Une autre formule récurrente dans les discours est celle qui oppose les « religieux » et les « traditionalistes ». Ceux qui ont « fait leur retour » stigmatisent ainsi les personnes dont les pratiques reposent sur la coutume, sans être sujettes à question – le « questionnement » est présenté comme un élément central de la pratique légitime – ni surtout appuyées sur l'étude de textes comme la Thora ou le Talmud. Cette antinomie est cependant reprise, avec toute sa charge infamante, par ceux à qui elle s'applique. On peut noter que les deux termes de cette opposition formant deux pôles de l'espace des judaïtés sont situés sur une ligne générationnelle. Ceux qui ont « fait leur retour » sont très souvent des personnes nées en France ou ayant quitté les pays du Maghreb au moment de la petite enfance, alors que les « traditionalistes » ont vécu une partie de leur vie d'adulte en Afrique du Nord.

### *Juif de synagogue et juif militant*

L'espace des judaïtés est traversé par un autre système d'oppositions constitué par les figures du « juif de synagogue » et du « juif militant »<sup>12</sup>. Les propos rapportés ici sont ceux d'un médecin à la retraite qui se présente lui-même comme un « intellectuel ». Auteur de livres sur les juifs tunisiens, il a donné plusieurs conférences et écrit fréquemment aux journaux pour défendre la politique d'Israël.

« Quelles sont vos pratiques religieuses ?

– Moyen, moyen, moyen. Je suis pas un rabbin. Je suis très profondément juif, très marqué par le judaïsme. C'est-à-dire, je mange pas cacher. La synagogue, j'y vais plutôt à Kippour que les autres fois, mais ça ne m'empêche pas d'être très solidaire de ceux qui y sont toute la journée... Mais si vous voulez, ma pratique à moi... Si vous voulez, moi, la prière, ça me fatigue. Mais par contre, dans ma voiture, je chante sans arrêt des airs religieux tunisiens que je connais. [...] Je ne suis pas un juif de synagogue, je suis un juif militant. [...] Je suis un juif de combat, moi, un juif de choc. Je vais pas beaucoup à la synagogue. [M3] »

Cette opposition s'appuie aussi sur une différence de générations et voit se confronter deux systèmes de normes d'excellence juive qui se sont succédés dans le temps. Schématiquement, on peut dire que les pratiques des premiers entrepreneurs de judaïté et de leur clientèle étaient surtout orientées dans les années 1960 et 1970 par un modèle centré autour de la défense des intérêts de

12. Cette opposition était centrale dans les années 1970, comme le montrent les analyses de Dominique Schnapper, *Juifs et Israélites*, Paris, Gallimard, 1980. Aujourd'hui, il me semble que dans le cas d'Arbreville, elle est devenue secondaire, étant donnée la domination certaine exercée par les pratiquants sur l'ensemble de l'espace des judaïtés.

l'État israélien, ce dont on trouve encore une expression aujourd'hui :

« Un juif qui a fait son Alyah [immigration en Israël], c'est un meilleur juif que le rabbin d'Arbreville. »

Le soutien à l'État d'Israël persiste aussi pour ceux qui ont « fait leur retour », mais seulement comme une référence secondaire. Ainsi, il y a dix ans, la plus grande manifestation de la vie juive à Arbreville avait lieu à l'occasion de l'anniversaire de la proclamation de l'État d'Israël. Aujourd'hui, ce sont les fêtes de Kippour et de Pessah (Pâque juive) qui offrent les moments de la plus grande visibilité de la population juive de la ville. Cette antinomie est matérialisée par l'opposition entre deux institutions, le Centre Communautaire Culturel Israélite<sup>13</sup> d'Arbreville et la synagogue. Le Centre Communautaire est dirigé depuis sa création en 1963 par des personnes qui se définissent « non pas comme laïcs, mais ouverts ». Sa principale activité est l'organisation de cours d'hébreu moderne et de danses israéliennes. Aujourd'hui, il s'agit d'une institution en déclin dont le nombre d'adhérents, en particulier dans les classes d'âge les plus jeunes, a considérablement diminué. Pour répondre à cette désaffection a été mis en place, depuis l'automne 1990, un office religieux qui rassemble une trentaine de personnes chaque semaine. La synagogue connaît, elle, une fréquentation de plus en plus forte, à tel point qu'a été entreprise la construction d'un nouveau bâtiment sur le même site permettant de multiplier par deux la capacité d'accueil. De plus, à cet édifice, datant de 1964, que tout le monde désigne comme « la » synagogue, se sont ajoutés depuis la fin des années 1970 sept autres lieux de culte<sup>14</sup>.

### *Une unité aux contours changeants*

Malgré la multiplicité de ses dimensions, l'espace des judaïtés à Arbreville me semble pouvoir être, à certains égards, considéré comme unifié par des caractéristiques spécifiques. Sépharades, souvent très peu diplômés, de condition populaire, les juifs d'Arbreville s'opposent en de nombreux points à la figure de l'askhénase cultivé et laïc, ce qui a pu m'être présenté sous la forme de l'antinomie entre le « petit juif » et le « juif du seizième ».

« J'étais en vacances, dans une colonie de vacances juive, y'avait beaucoup de juifs du seizième. Et on me demande d'où j'étais. "Arbreville ? Ah Arbreville, oh mais c'est plein de juifs tunisiens... les petits..." "Et où t'habites ?" "Rue X" "Ah, rue

13. L'adjectif « israélite » a été forgé à la fin du siècle dernier par la bourgeoisie juive marquée par l'idéologie de l'assimilation, désirant souligner ainsi sa proximité avec les classes supérieures françaises et corrélativement sa différence à l'égard des juifs pauvres arrivant d'Europe centrale ou orientale.

14. La synagogue n'est pas un lieu consacré et se définit par la présence d'un Séfer Thora, exemplaire du Pentateuque écrit à la main. Le mot hébreu équivalent, Beth Hakenesseth, signifie maison de prière et de réunion.

X. A côté de la synagogue ?” Le plus souvent, c’est ça. Arbreville, les gens qui sont pas juifs disent : “Ah mais c’est plein de voyous là-bas !” Et ceux qui sont juifs, ils me font : “Ah mais c’est les juifs là euh... [elle mime le dégoût]... Les petits juifs. Les juifs du Sentier.” »

Il serait cependant tout à fait inexact de décrire cet espace comme clos. Ses frontières ne sont jamais totalement définies et se déplacent sous l’action du travail de production et d’imposition de normes identitaires mené par les entrepreneurs de judaïté. Depuis les années 1980, la tendance est à une détermination plus restrictive de ses limites. On peut analyser l’altercation suivante entre une mère et sa fille comme une preuve de l’efficacité du travail définitionnel des entrepreneurs identitaires et du fait que les modèles d’excellence fonctionnent comme des normes d’appartenance à l’espace des judaïtés.

« La mère : Mon fils a fait sa Bar Mitsva. Et même mon mari qui continue à se dire non pratiquant, il était très content.

La fille : Il est non pratiquant, je suis désolée.

La mère : Il est non pratiquant parce qu’il ne mange pas cacher et qu’il ne fait pas shabbat... Mais dans sa tête, il est cuit.

La fille : Il est pas juif, papa. Y’a des moments, vraiment...

La mère : Il est pas assez juif, pour eux.

Question : Pourquoi il est pas juif ?

La fille : Il ne fait aucun effort, rien.

La mère : Non, mais tu te rends pas compte du chemin parcouru en vingt ans.

La fille : J’imagine avant...

La mère : Y’a vingt ans, moi, j’essayais de manger cacher et il m’amenait des crevettes et du jambon. Et c’était pas pratique. Donc, il a fait beaucoup de chemin. [...] Quand ma fille a eu quatre ans, mon mari a acheté un livre pour lui expliquer ce que c’était que la fête de Hanoucah. Mon mari, c’est quelqu’un pour qui être juif, c’est d’abord un problème national. Et mon mari à ce moment-là a voulu faire la fête de Hanoucah, parce que c’est une fête nationale, pas une fête religieuse. [F1 et sa fille, 17 ans] »

La mère décrivait sa vie comme une suite de transformations lentes mais continues vers une pratique religieuse plus intense. Après une révolte contre son père, « religieux sans savoir pourquoi », elle abandonne ses études en 1969 pour aller en Israël. Elle y rencontre son futur mari, un juif turc, « complètement ignorant du judaïsme ». La situation économique étant difficile, ils rentrent en France après deux ans. Il fait des études d’expert-comptable, elle obtient une licence de lettres et d’hébreu et devient professeur de collège. Après quelques années dans la ville centre, ils s’installent à Arbreville. Elle trans-

forme alors ses habitudes et tente de changer celles de son mari. Elle cesse de travailler lorsque les revenus de la famille le permettent, parce qu'elle ne supporte plus d'être dans un environnement « pas entièrement juif ». Mais, « anticléricale », elle ne veut pas non plus travailler dans l'école juive. Depuis dix ans le couple mange *cacher* et a changé entièrement la vaisselle à cette occasion. Elle a cessé de fumer le samedi, mais utilise la voiture ce jour là. Ses enfants sont allés plus vite puisqu'ils observent scrupuleusement les interdits du shabbat et reprochent à leurs parents de ne pas manger *cacher* à l'extérieur de la maison. L'imposition des normes d'excellence apparaît bien comme médiatisée par les relations entre générations à l'intérieur des familles et se cristallise dans le domaine de la nourriture.

Naturellement, ce sont ceux qui ont « fait leur retour » qui produisent la délimitation la plus restrictive de l'espace des judaïtés autour de son pôle religieux. Ils semblent évacuer ainsi la question de l'appartenance ethnique :

« Les juifs russes, ils n'ont de juif que la carte d'identité. Ils ne connaissent rien au judaïsme. Ils ne sont même pas circoncis. [F3] »

Ainsi l'espace des judaïtés est-il diversifié et animé d'un mouvement : le pôle religieux domine de plus en plus cet espace, ce qui a des effets sur la définition même de ses limites. Tout le travail des entrepreneurs d'identité aujourd'hui en place consiste à gommer la multiplicité de ses dimensions pour légitimer leur position de représentants de la population juive d'Arbreville. Ce travail d'imposition de normes identitaires passe par la constitution symbolique d'une « communauté juive d'Arbreville » et par l'ethnisation du territoire et de l'espace politique local.

## **L'éthnisation du territoire**

### *Imposition des normes et territoire urbain*

Le nouveau modèle d'excellence juive, basé sur une pratique rigoriste, ne s'impose aux individus que *dans* l'espace de la ville – à travers les groupes d'interconnaissance – mais aussi *à travers* l'espace de la ville – grâce à des traces matérielles qui fonctionnent comme des emblèmes de l'unité de la « communauté ». Les analyses du nationalisme s'avèrent

très utiles pour décrire l'importance de la construction de signes d'unité dans le processus de constitution de « communautés imaginées ». Le travail d'Anderson<sup>15</sup> montre bien ce que la formation d'un sentiment national dans les territoires colonisés doit à la production par les colonisateurs d'emblèmes de l'unité de la nation au-delà de la diversité de la population, comme la carte, logo aisément mémorisable, ou les monuments déclarés « historiques », métonymies de l'unité de la population dans le temps. Ces signes, réappropriés par les mouvements nationalistes, nourrissent la croyance en une unité de la nation et forment comme les éléments d'une grammaire de l'imaginaire communautaire. Dans le cas d'Arbreville, les signes identitaires que sont le « quartier juif », comme ensemble uni et isolable dans l'espace de la ville, mais aussi ses divers édifices juifs, sont construits, au sens symbolique et concret, par les entrepreneurs identitaires.

A Arbreville, un petit périmètre, parfois désigné comme le « quartier juif » est une zone où les habitants juifs sont nombreux. Certains sont là depuis les années 1960, la plupart se sont installés depuis la fin des années 1980. Là, le paysage urbain est saturé par la multiplicité des signes de judaïté, repérables comme tels, qui, en s'autonomisant, deviennent eux-mêmes producteurs d'identité collective. Ils sont portés par différentes formes organisationnelles spécifiquement juives, concentrées sur trois rues : la synagogue, le centre communautaire israélien, l'école juive, la librairie hébraïque et les commerces cachers (trois boucheries, une épicerie, un restaurant, trois pâtisseries) dont la plupart sont apparus depuis le milieu des années 1980. D'autres indices matériels participent à cette visibilité sociale de la population juive et à l'ethnisation de ce « quartier » : les mézouzah, petites sculptures en bois contenant des prières placées à l'entrée des appartements, contribuent à la « privatisation progressive de l'espace public »<sup>16</sup>. On pourrait également parler de « publication du privé ». Cette indétermination est à la mesure de la déconstruction des catégories de public et de privé à l'œuvre dans les modèles identitaires des plus pratiquants. Mais ces unités ne sont pas significatives « en soi ». Elles ne prennent sens que grâce à leur accumulation sur une surface restreinte et à la valeur significative que les usagers y apportent, faisant de la zone désignée comme « quartier juif » une zone de forte visibilité juive.

15. Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1983 et 1991.

16. Cf. Luce Giard et Pierre Mayol, *L'invention du Quotidien*, vol. 2 : *Habiter, Cuisiner*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1980.

La plupart des signes matériels sont produits par les entrepreneurs identitaires, soit directement, dans le cas des synagogues ou des écoles juives par exemple, soit indirectement : ainsi une stèle consacrée aux victimes du nazisme a été érigée par la municipalité et une école du quartier baptisée du nom de l'une de ces victimes. Il s'agit là du résultat d'une position de force dans l'espace politique municipal. Surtout, la catégorie elle-même de « quartier » est construite par les entrepreneurs identitaires dans leur tentative d'unification de l'espace des judaïtés autour du pôle religieux. A l'inverse de ce que postulent plus ou moins implicitement certains écrits de la première école de Chicago<sup>17</sup>, le quartier n'est pas une « aire naturelle », à conquérir, mais est une catégorie de pensée construite dans le processus même de (re)formation du groupe. Cette construction se fait avant tout à travers la création d'un espace de pratiques. L'opposition posée par de Certeau entre le lieu et l'espace<sup>18</sup> est essentielle pour comprendre l'utilisation politique de la notion de quartier.

Et en effet, le lieu, l'ensemble des édifices et des signes de judaïté, n'est construit comme un quartier qu'à travers des pratiques créatrices d'espace, d'un espace religieux juif. Ainsi, une des activités publiques des Loubavitch<sup>19</sup> consiste à sillonner les rues du quartier et à proposer aux hommes d'attacher des téphilins<sup>20</sup> pour réciter des prières sur le trottoir. Cette pratique, en tant qu'elle est effectuée dans une aire délimitée dessine les contours d'un « quartier » qu'elle fait exister comme « quartier juif » pour les spectateurs. Une autre pratique, moins exceptionnelle, peut être analysée dans la même perspective. L'ensemble des affiches annonçant des cérémonies religieuses, des conférences, des séminaires sont certes des signes de judaïté mais, parce qu'elles sont temporaires et que leurs emplacements changent, elles participent à ces pratiques en mouvement qui, comme la marche, exemple privilégié par de Certeau, transforment un lieu en un espace.

A proprement parler, la zone désignée comme le « quartier juif » n'est pas une surface marquée par la discontinuité — il y a un continuum des zones d'habitation juive dans la ville, ce n'est pas le seul endroit d'implantation de lieux de culte ou de commerces juifs — ou par l'unité — tous les habitants ne sont pas juifs, d'autres signes d'identité ethnique y sont présents, comme des

17. Voir par exemple Louis Wirth, *The Ghetto*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1928-1956 (trad. fr., *Le Ghetto*, Presses Universitaires de Grenoble, 1980).

18. « [Dans le lieu], les éléments considérés sont les uns à côté des autres, chacun situé en un endroit "propre" et distinct qu'il définit. Le lieu est donc une configuration instantanée de positions. [...] Il y a espace dès qu'on prend en considération des vecteurs de direction, des quantités de vitesse et la variable de temps. [...] L'espace serait au lieu ce que devient le mot lorsqu'il est parlé, c'est-à-dire quand il est saisi dans l'ambiguïté d'une effectuation. [...] En somme, *l'espace est un lieu pratiqué*. » Michel de Certeau, *L'Invention du Quotidien*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1980, p. 208, souligné par l'auteur.

19. Mouvement religieux d'inspiration hassidique dont le siège est à New York et dont l'antenne d'Arbreville est très active : elle a par exemple créé la première crèche orthodoxe de la ville.

20. Lanières de cuir sur lesquelles sont montées des boîtes contenant des prières.

commerces asiatiques par exemple. Pour les entrepreneurs identitaires, il est cependant crucial de faire apparaître cette zone comme unifiée et distincte, c'est-à-dire comme un quartier qui joue le rôle politique de métonymie de l'unité de la communauté. Ainsi, il est frappant que le terme même de quartier soit présent surtout dans les discours des entrepreneurs de judaïté même si beaucoup n'y habitent pas, et des personnes « revenues à la religion » qui ont souvent déménagé dans les années récentes pour s'installer à proximité de services juifs. « Animer le quartier », « l'ambiance du quartier », « les commerces du quartier », sont des expressions récurrentes. Souvent, également, le « quartier » devient le « centre » [d'Arbreville].

En revanche, la catégorie de quartier est totalement absente de l'univers de ceux dont les représentations restent structurées par l'ancien modèle d'excellence juive. Même s'ils habitent en plein cœur du « quartier juif », à quelques mètres de la synagogue, ils sont à l'extérieur du quartier, pris ici au sens de catégorie politique, parce qu'ils se situent, dans l'espace des judaïtés, à l'opposé du pôle aujourd'hui dominant. Ils ne perçoivent pas le « quartier » comme une unité et désignent une autre zone comme le centre d'Arbreville. Ainsi un homme âgé, de condition très populaire, logeant dans une tour à quelques mètres de la synagogue, habitée en majorité par des immigrés, n'a pas du tout conscience de la judaïté du quartier, ni même de son unité. Père de neuf enfants, dont huit filles, il évoque sa peur d'un quartier « mélangé ».

« Ici, c'est devenu trop mélangé. On peut pas laisser sortir une fille comme ça sans savoir où elle va. Là-bas, y'avait pas de complications en Tunisie. On était tous en famille. Celle-là, elle vous connaît, celui-là, il vous connaît. S'il arrive quelque chose à votre fils ou à votre fille... Ici, un bled perdu, comme on dit... [M4] »

On peut également remarquer que la saturation de l'espace par des signes de judaïté ne peut pas fonctionner seule comme vecteur d'imposition de normes identitaires. Après tout, les individus peuvent choisir la signification qu'ils accordent à ces emblèmes. On peut ici réutiliser toutes les analyses de la résistance culturelle : les usages qui sont faits des institutions juives dans la pratique constituent bien des « ruses des arts de faire »<sup>21</sup> qui permettent de détourner ces signes d'identité pour bâtir, en *bricolant*, un autre décor. Au moment

21. M. de Certeau, *op. cit.*



de l'enquête, les habitants du quartier et les entrepreneurs d'identité juive, dont c'est le lieu de travail, évoquaient comme problème majeur la présence devant l'entrée de la synagogue, le samedi et les jours de fêtes, de nombreux jeunes juifs installés dans leur voiture, autoradio en marche, ce qui contrevient aux règles du Shabbat. Il s'agit de lycéens ou d'étudiants arborant les signes d'une aisance peu commune à Arbreville. La voiture est utilisée ici à la fois comme un marqueur de statut, un élément d'occupation du territoire et un signe de transgression puisque l'utilisation de l'énergie mécanique est prohibée le samedi. Le travail des entrepreneurs rencontre ici une résistance forte. En se rassemblant devant la synagogue, ces jeunes gens expriment leur identité juive (certains portent d'ailleurs une kippa, calotte) mais vécue sur le mode de l'appartenance au groupe et non d'une pratique religieuse. Des pratiques de commérage se sont développées contre eux, accusés d'être des « enfants gâtés ». Le point le plus important est une dénégation de leur appartenance à l'espace des judaïtés. Une femme très gênée par le bruit des voitures déclare :

« Ces jeunes-là, ils ont la kippa, on se demande pourquoi, ils pourraient être noirs. Ils ont la kippa mais ils n'ont même pas le respect des gens. On se demande s'ils sont juifs ceux-là. »

Pour les entrepreneurs, il s'agit de les faire entrer dans la synagogue, ce qu'on peut envisager comme une figure métaphorique de leur « retour » à la religion et de leur entrée dans l'espace légitime des judaïtés :

« Moi, j'essaie d'introduire un peu l'identité chez les jeunes. D'où la décision de construire la prochaine synagogue. Un bâtiment où y'aura des synagogues de 500 places. Samedi, vous venez ici, y'a pas de place pour laisser entrer toutes les personnes et tous les jeunes qui sont autour. Y'a énormément de jeunes qui sont là. Et souvent, samedi, ils viennent à moto, en voiture, etc... Bon, c'est leur manière de vivre. Cela dit, on a un patrimoine. Pourquoi ne pas permettre à ces jeunes de venir, d'être en relation, en débat, en discussion ? [M1] »

### *La « communauté » : remodelage d'une représentation*

La tentative d'unification de l'espace des judaïtés autour du pôle religieux se fait également par le biais de l'utilisation politique de la notion de « communauté ». La transformation symbolique de la population juive d'Arbreville en « communauté juive d'Arbreville » consiste à produire une représentation de la population juive comme unifiée et,

donc, dans le même mouvement, différente, non pas de l'ensemble de la population d'Arbreville, mais d'autres sous-groupes, eux aussi définis par le vocable « communauté ».

Le mot « communauté » a une place centrale dans les discours des dirigeants d'associations juives, tant au niveau national que local. Ainsi, *Radio COM* est la radio de la communauté juive, *Communauté Nouvelle*, sa revue. A Arbreville, un bimestriel, *les Nouvelles de la Communauté*, est tiré à plusieurs milliers d'exemplaires. Pendant l'entre-deux-guerres les juifs ashkénases ne s'envisa-geaient pas à travers des catégories communautaires. Ce mot a été introduit dans la population juive française par les juifs d'Afrique du Nord, organisés en communautés locales jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>22</sup>.

Si le concept de « communauté » est central dans les discours produits par et pour les juifs, il est utilisé avec une multiplicité de significations, variant selon la place du locuteur dans l'espace des judaïtés.

Quelquefois, il est employé à la place « population » : on parle ainsi de « communauté juive » pour désigner l'ensemble des juifs dans le monde ou en France. Mais le plus souvent, dans les discours des leaders du mouvement associatif est présente l'idée que le groupe n'existe pas seulement « en soi », mais aussi « pour soi ». S'il s'agit d'un temps long, ces dirigeants parlent alors de la communauté historique, porteuse de la tradition pour eux principalement religieuse, bref, du « peuple juif ». S'il s'agit du cadre local, ils désignent alors l'ensemble de personnes qui n'appartiennent pas nécessairement aux associations mais participent, même très occasionnellement, à leurs manifestations, culturelles ou non, et que l'on cherche à « faire venir » de façon plus consistante. Celui qui vit totalement à l'écart de toute institution appartient à la « communauté » au sens de « peuple » mais n'est qu'un membre potentiel de la « communauté juive » d'Arbreville. Dans un dernier sens, où la notion d'organisation devient prédominante, le mot « communauté » peut recouvrir en fait l'ensemble des associations juives ou une association particulièrement importante.

La superposition, dans un même discours, de ces différents sens du mot « communauté » crée une ambiguïté qui correspond à une certaine logique, la logique du « noyau » et de la « périphérie », de l'authentique et l'inauthentique, de l'excellence et de l'existence, à l'œuvre dans tout le tra-

22. Claude Tapia, *Les Juifs Sépharades en France*, Paris, L'Harmattan, 1986.

vail d'imposition des normes identitaires, logique dynamique puisque la périphérie doit « revenir » au centre, l'excellence doit devenir l'existence. Énoncer que la « communauté » est autant l'association juive que l'ensemble de ceux qu'elle est censée représenter, c'est pour les entrepreneurs de judaïté une technique de légitimation de leur position.

Dans les discours de la « clientèle », on peut également remarquer une polysémie du mot « communauté ». Mais celui-ci revient beaucoup moins souvent et surtout l'éventail de ses sens est moins ouvert : les enquêtés ne parlent jamais de « communauté » ni pour désigner le « peuple juif » à travers son histoire, ni pour évoquer les associations juives locales.

Une particularité récurrente du discours des membres de la population juive d'Arbreville peut être associée à l'usage de la notion de communauté. Le mot « Français » est parfois utilisé par les enquêtés pour désigner les non juifs, les non musulmans, les non Antillais, etc..., bref les personnes échappant aux catégories de l'ethnicité.

« Dans ma classe, y'a 12 juifs sur 32, c'est-à-dire la moitié. Il n'y a que 3 ou 4 Français. Des fois, à Arbreville, on se demande où sont les Français. »

On peut certes constater quelques tentatives pour réintroduire des catégories communes et un succédané d'ethnicité grâce au mot « catholique ». Mais cela se solde rapidement par un échec, puisque les Antillais qui ne sont pas inclus dans cet usage du mot « Français », sont également catholiques et très pratiquants à Arbreville alors que les « catholiques » pratiquants ne sont pas socialement visibles.

« Je dis "catholiques"... Mais les catholiques, ils sont plus trop catholiques. Les catholiques, il faut les chercher très très loin. Ils ne connaissent plus rien aux fêtes. Ils ne connaissent plus la signification de la Pentecôte ou de l'Ascension. J'en connais plus qu'eux sur la religion catholique. Les catholiques, ils ne font plus baptiser leurs enfants, alors que les juifs, même non religieux, ils font toujours circoncire. [F3] »

Le recours exclusif au vocabulaire de l'ethnicité, opposé à celui de la nationalité, est la principale conséquence du processus d'ethnisation du politique<sup>23</sup>. On peut en effet observer qu'il est absent des représentations de ceux qui ont quitté l'Afrique du Nord au moment de la décolonisation, le plus souvent en tant que Français<sup>24</sup>. Ainsi dans le discours de l'un des anciens leaders du mou-

23. L'usage des figures d'opposition entre « juifs » et « français » doit certes être relié à la tripartition de la population en « Français », « Juifs » et « Arabes » très communément utilisée en Afrique du Nord et construite à partir du statut de « Dhimmi » dans les pays musulmans, sur lequel s'est greffée l'œuvre d'imposition identitaire de l'administration française. Mais cette explication est insuffisante puisque la catégorie de « Français » est surtout présente dans le discours des plus jeunes, qui sont nés en France.

24. Le décret Crémieux a donné la nationalité française à tous les juifs d'Algérie en 1870. Dans les années 1950, la majorité des juifs de Tunisie sont français ainsi qu'une importante fraction des juifs du Maroc.

vement associatif, fonctionnaire de l'État français en Tunisie déjà, la notion de « communauté » ne porte pas nécessairement en elle la négation des catégories du national et de la citoyenneté :

« Quand vous vivez en Tunisie ou en France, c'est tellement difficile de faire sa vie... Moi, j'ai toujours été fonctionnaire d'état, je me voyais mal demander à mon directeur : "Moi, je peux pas travailler le samedi, parce que je suis juif et je peux pas travailler le samedi." "Monsieur, allez planter des choux et vous travaillerez pas le samedi." [...] On pouvait pas demander plus que les autres demandaient. Il fallait avoir un peu d'humilité et dire : "On est des Français de confession juive." Y'avait aucune raison pour qu'on privilégie la communauté juive par rapport à la communauté musulmane ou par rapport à la communauté antillaise. Aujourd'hui, ils pensent pas comme ça. [M2] »

### *L'ethnisation du politique*

La constitution symbolique d'un quartier et l'imposition de la catégorie de communauté ne pourraient être mises en œuvre sans l'appui des autorités municipales. La trace matérielle la plus ancienne de cette collaboration, marquant le début d'un processus au cours duquel la population juive d'Arbreville a pris place sur la scène publique en tant que « communauté juive », est une stèle en hommage aux victimes du nazisme édifée à proximité de la synagogue à la fin des années 1970 par la municipalité alors communiste. Quelques années plus tard, le nom de l'une de ces victimes fut donné à une école maternelle du quartier. Enfin, la construction d'une école juive à la fin des années 1980, puis l'édification d'une nouvelle synagogue à partir de la décennie suivante n'auraient pas pu se faire sans l'appui de la municipalité. Ce processus, qui en une quinzaine d'années, a permis à la notion de « communauté juive » d'acquérir une place prépondérante dans l'espace politique local s'est fait, sous la forme d'un échange, avec des dons et des contre-dons, entre les entrepreneurs d'identité juive et les autorités municipales ou les prétendants au pouvoir local. Au début des années 1980, s'est constitué, selon un des leaders associatifs, « un lobby juif qui visait à déloger le maire communiste » critiqué pour ses positions pro-palestiniennes. Une alliance a donc été passée avec l'opposant local, alliance dont l'enjeu était le jumelage d'Arbreville avec une ville israélienne et la présence d'un maire-adjoint juif au sein

du conseil municipal. Au lendemain des élections et de la victoire du candidat de droite, une importante artère de la ville a été débaptisée, le nouveau nom évoquant à la fois l'identité juive et l'opposition aux régimes communistes. En 1989, le processus de « communautarisation » et d'ethnisation de l'espace politique s'est accéléré et étendu à la population antillaise. Que les populations juives et antillaises aient pu être constituées comme des acteurs politiques sous la forme de « communautés » s'explique non seulement par le fait qu'elles sont importantes numériquement à Arbreville, mais aussi et surtout parce qu'elles sont formées de citoyens français, qui prennent part aux votes.

On peut remarquer que l'échange n'est pas seulement matériel, mais aussi symbolique, puisque les élus locaux contribuent à la création de la catégorie de communauté. Ainsi, le maire adresse chaque année ses « meilleurs vœux à la Communauté juive » dans *Les Nouvelles de la Communauté*. Dans la plaquette de présentation de la ville, le maire insiste, dans une introduction, sur les « 63 ethnies qui constituent la ville » et sur la « mosaïque arbrevilloise » et réutilise le mot « communauté » en s'appuyant sur le succès qu'il connaît dans les sciences sociales et dans le langage journalistique.

Une pratique spécifique des entrepreneurs d'identité juive, celle du comptage de la population, représente un point de convergence de différentes tactiques. Conséquence du processus d'ethnisation du politique, le nombre étant un enjeu des relations de pouvoir locales, elle permet de dessiner les contours d'un sous-ensemble de la population et collabore donc à la construction symbolique de la communauté. Enfin, puisque compter repose sur l'utilisation d'un principe d'identité, le nombre apparaît comme un outil d'imposition des limites légitimes de l'espace des judaïtés : à travers la pratique du comptage les normes d'excellence sont utilisées comme critères d'appartenance.

L'émergence d'un nouveau modèle identitaire s'ancrant sur une pratique rigoriste a été suivie d'une transformation des techniques de dénombrement mises en œuvre. Elles reposaient jusqu'à récemment sur un critère ethnique fondé sur l'onomastique. Aujourd'hui, elles s'appuient sur l'utilisation du critère des pratiques religieuses.

Un ancien leader associatif, aujourd'hui mis à l'écart explique :

« En principe nos familles sont toutes de 4 ou 5 enfants. [...] Nous, nous évaluons à 2 200 les chefs de famille à Arbreville. Si vous multipliez par 4, si vous multipliez par 5... [...] Enfin, je vous dis, on estime entre 12 000 et 14 000, parce qu'on n'a pas de compte précis et vous savez qu'on est très attaché à ce genre de choses...

– Comment faites vous pour compter le nombre de familles ?

– Le seul moyen pour nous [...], c'était celui de voir les boîtes aux lettres. Y'en avait pas d'autres. D'ailleurs, toutes les organisations, toutes les associations procèdent de la même façon. Alors, y'a un petit problème, bien sûr, c'est que vous savez que nous avons des noms de consonance arabe et dans la grosse majorité des cas à Arbreville nous sommes tous des sépharades, donc nous venons du Maghreb et souvent, y'a des noms qui ont, enfin... Par exemple les Touati, les Saada, même les Bokobza, les Adin, les Amin, les Zoumour, tout ça... [M2] »

Cette technique est perçue comme problématique<sup>25</sup>, puisque les mêmes noms sont portés par des juifs et des musulmans. Mais l'idée qu'un corpus de noms est l'attribut, même ambigu, d'une population implique que l'on considère qu'il y a stabilité de cette population dans le temps, qu'elle se reproduit et qu'elle forme donc un groupe ethnique.

Les nouveaux entrepreneurs de judaïté ont quelque peu transformé la méthode de dénombrement, mais c'est surtout le chiffre évalué qui a changé puisque aujourd'hui les « cadres communautaires » parlent de 3 700 familles et de 20 000 juifs à Arbreville. Cette estimation est obtenue par deux techniques qui se recoupent selon les propos d'un des représentants d'association : une « opération boîtes aux lettres » qui consiste en fait à compter les patronymes juifs sur le Minitel, et, ce qui est nouveau dans les pratiques de dénombrement à Arbreville, à recenser les assistants à l'office de Kippour.

Alors que l'introduction d'un critère lié à la pratique religieuse est une conséquence de la transformation des modèles identitaires, l'augmentation du chiffre estimé est plutôt due à la volonté de surestimer la force politique de la « communauté juive », conséquence du processus d'éthnicisation de l'espace politique local. On pourrait s'attendre à ce que l'onomastique drague plus largement que la pratique religieuse. Le fait que les deux nombres se recoupent atteste que les entrepreneurs d'identité visent à gommer la multiplicité des dimensions de l'espace des judaïtés pour faire de chaque juif, défini par le critère eth-

25. « Il n'existe pas de patronymes exclusivement juifs, c'est-à-dire portés exclusivement par des juifs. De tout temps, des juifs ont portés des noms primitivement non juifs et des non-juifs ont porté des noms juifs au départ. », Paul Lévy, *Les Noms israéliques en France. Histoire et Dictionnaire*, Paris, PUF, 1960, p. 11.

nique du nom, un juif en position de « faire un retour », et pour imposer un critère d'excellence – la pratique religieuse – en utilisant un critère d'existence – l'appartenance à la population juive d'Arbreville.

### *Les individus face à l'imposition identitaire*

Je voudrais indiquer, pour finir, quelques pistes pour l'analyse de la réaction des individus à la tentative d'uniformisation de l'espace des judaïtés menée par les entrepreneurs identitaires à travers la construction du « quartier » et de la « communauté ». Ces catégories fonctionnent comme des médiums à travers lesquels des normes d'excellence se présentent comme des normes d'existence. Or, c'est d'abord dans les groupes locaux auxquels ils appartiennent que les individus sont confrontés au nouveau modèle d'excellence juive. A partir de ces normes se développent une forme de contrôle social croisé, où chacun est sous le regard de l'autre, et des pratiques de stigmatisation des déviants<sup>26</sup>. Les plus pratiquants sont pris dans des réseaux de sociabilité qui correspondent assez bien à la définition classique de la communauté en sociologie<sup>27</sup>, en ce sens qu'ils sont traversés par un modèle d'excellence qui s'applique à l'intégralité de la vie quotidienne. Ainsi une femme « revenue à la religion » à la suite de la mort de son mari il y a huit ans, dévoile que l'ensemble de sa pratique religieuse est contrainte par la crainte du commérage. A la suite de son « retour », elle a quitté le collège public pour enseigner à l'école juive. Ainsi dans tous les moments de sa vie quotidienne, sur toutes les scènes sociales où elle apparaît, même en vacances, elle doit se comporter en fonction des nouvelles normes d'excellence.

« Et puis, travaillant dans une école juive... [...] Par exemple, je ne peux pas me mettre en pantalon.

– Même si vous n'étiez pas professeur dans une école juive ?

– Si je n'étais pas prof à l'école juive et si je me dis religieuse, c'est assez en contradiction. Comme je dis, le judaïsme, ça se vit. On peut pas se dire religieuse et avoir une attitude extérieure, même dans son vêtement... Je me mets pas en minijupe, je me mets pas en short. Quand je vais en vacances en Israël, je suis très gênée si les gens me voient les bras nus. On rencontre toujours des gens d'Arbreville, partout où on va, parce qu'Arbreville, ça s'exporte... Voilà. Donc, c'est bien agréable. Mais y'a aussi des côtés déplaisants. Et puis, dans la communauté, je suis connue et tout. Quand j'ai connu mon deuxième mari, il n'était pas question que je vive maritalement avec lui. Il fallait qu'on se marie. Peut-être que j'aurais essayé de vivre

26. L'analyse des discriminations au sein de groupes d'interconnaissance s'appuie sur la problématique du commérage à l'œuvre dans la recherche menée par Elias et Scotson sur le faubourg d'une ville industrielle des Midlands. Cf. Norbert Elias, J. L. Scotson, *The Established and the Outsiders*, Londres, Franck Cass and Co, 1965.

27. Voir par exemple les analyses de Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Berlin, 1887. [*Communauté et Société*, Paris, PUF, 1944].

d'abord un peu avec lui. Parce qu'à 40 ans, on réfléchit, quand même, on se dit : "Peut-être que ce n'est pas le bon lot." C'est pas possible ici. [F3] »

Ceux dont l'intensité des pratiques religieuses apparaît aux yeux de tous comme inférieure à la norme subissent une stigmatisation d'autant plus efficace qu'eux-mêmes sont pratiquants, mais sur un mode moins accompli, plus décontracté, et ne peuvent donc produire un corpus de normes concurrentielles, centrées par exemple sur la laïcité. La majorité d'entre eux ne peuvent répliquer et se définissent sur le mode de la négativité parce que, « dans une certaine mesure, leur propre conscience est du côté des détracteurs »<sup>28</sup>. La seule manière pour eux de lutter contre la stigmatisation dont ils sont l'objet est d'insister sur la nécessité de rester « juif chez soi » : c'est en effet parce que le fait juif s'est déplacé vers l'espace public que des conduites déviantes ont pu être définies et devenir repérables. Ainsi, une petite commerçante qui travaille le samedi produit un discours de contre-stigmatisation, critiquant ses voisines, « des femmes avec des perruques et plein d'enfants, qui ne travaillent pas ». Elle-même est mère de trois enfants scolarisés dans l'école juive.

« Vous faites le Kippour tous les ans ?

– Ah oui ! Je fais toutes les fêtes, hein. C'est-à-dire que je fais les fêtes... Bon, je vais travailler, parce que je suis obligée, mais bon, autrement je fais mes fêtes chez moi. Fêtes, Pâques, la galette, y'a pas de problème, Hanoucah, y'a pas de problème. [...] J'en connais plein des femmes vraiment religieuses. Mieux que moi. J'ai une voisine, elle est mieux que moi.

– C'est-à-dire ? Pourquoi mieux ?

– Et bien, mieux. Elle va se couvrir la tête, ses enfants, ils mettent la kippa. Vraiment religieux... [...] Le seul inconvénient que je dirais à Arbreville, c'est que c'est de plus en plus religieux. Alors quand ils vous voient partir au travail le samedi... Ça fait pas très... Ils disent rien mais enfin bon.. Y'en a qui comprennent. Ils disent : "Bon, je comprends que vous ayez un commerce. Vous êtes obligée de travailler." Mais, y'en a qui vous regardent de travers. Et ça, j'aime pas tellement, puisque chacun doit faire ce qu'il veut... [F4] »

Ceux qui se définissent comme « militants » contre-attaquent par un discours dont la rhétorique utilise principalement la figure du « fanatique ». Mais eux aussi ont augmenté l'intensité de leurs pratiques religieuses. Seuls certains restent en dehors des réseaux où se développent des pratiques de stigmatisation et à l'écart de l'imposition des nouvelles normes identitaires. Il s'agit de personnes âgées, dont les représentations restent structurées par

28. Norbert Elias et J. L. Scotson, *op. cit.*



l'ancien modèle et pour qui n'existe qu'une manière d'être juif, vécue sur le mode de l'évidence, même s'ils peuvent être confrontés au nouveau modèle au sein de leur famille-même, par le biais du « retour » d'un enfant. Ils sont les premiers visés par l'appellation infamante de « traditionaliste ».

\*

\* \*

Le cas d'Arbreville apparaît à certains égards exemplaire : une des réussites des entrepreneurs de judaïté tient à ce que l'espace des références identitaires est localement limité. Pour les juifs d'Arbreville, les scènes de présentation de soi<sup>29</sup>, comme juif et comme Arbrevillois se recoupent nécessairement, même s'il existe une multiplicité de façons d'être juif arbrevillois. On ne retrouve pas cette clôture de l'espace des représentations identitaires dans d'autres villes, où les références sont d'emblée nationales. Ainsi, lors d'une recherche menée dans la région parisienne, une femme a refusé catégoriquement un entretien, arguant du fait qu'elle « ne vivait pas du tout son judaïsme à A » et qu'elle n'était « pas du tout Aienne du côté juif ». Mais la fermeture de l'espace local des références identitaires ne doit pas laisser à penser que l'espace des judaïtés est lui-même clos. Au contraire, il est bien divers, possédant de multiples dimensions, de nombreux pôles, avec des mouvements individuels et collectifs entre ces pôles, et des limites en constante redéfinition. L'identité juive et les normes d'excellence qui lui sont associées sont en permanence renégociées, sur la base d'emprunts à un réservoir de ressources symboliques, par exemple dans le domaine de la nourriture ou encore des catégories du national ou de l'ethnique, qui sont alternativement utilisées par des groupes en conflit en fonction de la situation et de la conjoncture politique. Seuls les entrepreneurs d'identité peuvent et doivent croire à la clôture de l'espace des judaïtés, condition de la légitimité de leur position. On voit ici comment, « une identité collective [...] s'établit ainsi par effacement des différences qu'implique l'intérêt social d'un des acteurs »<sup>30</sup>. L'imposition des normes de judaïté par les entrepreneurs identitaires passe par un travail politique de construction de catégories, celles de « communauté », de « quartier » et d'« identité juive », que tous ceux qu'ils considèrent comme leurs « clients » n'adoptent pas et qui n'ont

29. Cf. E. Goffman, *The Presentation of self...*, *op. cit.*, 1959.

30. Jean Bazin, « A chacun son Bambara », in Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo, *Au Cœur de l'Ethnie*, Paris, La Découverte, 1985, p. 99.

d'objectivité que d'être performatives dans la structuration de l'espace politique local. La logique de la fixité et de l'unicité de l'identité juive peut être, certes, celle de la « raison ethnologique »<sup>31</sup> mais elle est surtout à l'œuvre dans le travail des entrepreneurs de judaïté qui en tirent leur position de représentants de la population juive d'Arbreville.

## **Index des principaux personnages, par ordre d'apparition**

(M pour les hommes, F pour les femmes)

M1 : 31 ans, né au Maroc, arrivé en France en 1973. Après des études secondaires dans une école talmudique et des études supérieures à Dauphine, il est devenu propriétaire d'une imprimerie qui produit principalement des livres en hébreu, puis de la librairie hébraïque d'Arbreville. En 1991, il avait laissé ses commerces en gérance et prenait une année « shabbatique » pour « s'occuper de la communauté ».

F1 : 40 ans, née en Tunisie, arrivée en France en 1959. Titulaire d'une licence d'hébreu et de français, elle a enseigné dans un collège. Elle s'est arrêtée quand elle a pu « se le permettre » – son mari étant expert comptable – parce que « l'environnement n'était pas assez juif ». Elle mange cacher depuis quelques années et respecte de plus en plus les interdits du shabbat.

F2 : 24 ans, née en France de parents nés en Tunisie. Son père est chauffeur de taxi. Étudiante en B.T.S. de comptabilité, elle « est revenue à la religion » depuis à peu près 8 ans.

M2 : 62 ans, ancien cadre de la fonction publique, né en Tunisie, arrivé en France en 1962. Il appartient à l'ancienne génération d'« entrepreneurs identitaires ». Il était jusqu'en 1989 le président de l'association qui gère la synagogue, mais se définit comme « non religieux ».

M3 : 70 ans, médecin retraité, né en Tunisie, arrivé en France en 1961. Il a écrit trois livres sur les juifs tunisiens et donne régulièrement des conférences sur le judéo-arabe. Il a épousé une chrétienne qui s'est convertie et n'a aucune pratique religieuse à part sa présence à l'office de Kippour.

31. Cf. Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses*, Paris, Payot, 1990.

F3 : 48 ans, professeur dans une école juive, née en Tunisie, arrivée en France en 1973. Très pratiquante, elle est « revenue à la religion » après la mort de son premier mari, ce qui l'a conduite à quitter le collège public pour l'école juive. Elle prépare son départ pour Israël.

M4 : 70 ans, employé à la retraite, né en Tunisie, arrivé en France en 1971. Il mange cacher, respecte les fêtes et le repos de shabbat, mais ne se rend à la synagogue qu'une fois par an pour Kippour. De condition très populaire, il n'a reçu qu'une faible éducation religieuse. Il émaille son discours de mots arabes.

F4 : 34 ans, née au Maroc, arrivée en France en 1971. Elle tient une cordonnerie, son mari répare les chaussures. Elle mange cacher, respecte les fêtes mais pas le shabbat : elle ne peut pas fermer le samedi.