Comment se construisent les espaces de culte dans les rapports de genre en islam et dans le judaïsme

Annie Benveniste, Marie-Laure Boursin

▶ **To cite this version:**

Annie Benveniste, Marie-Laure Boursin. Comment se construisent les espaces de culte dans les rapports de genre en islam et dans le judaïsme. "Juives et musulmanes. Genre et religion en Négociation", ANTEBY-YEMINI, Lisa (dir.), Paris, Karthala, pp.71-97, 2015. hal-03137076

HAL Id: hal-03137076

https://univ-paris8.hal.science/hal-03137076

Submitted on 14 Dec 2023

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

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

Annie Benveniste

Marie-Laure Boursin

Comment se construisent les espaces du culte dans les rapports de genre en islam et dans le judaïsme ?

À travers un retour sur nos terrains ethnologiques respectifs, nous nous proposons de comprendre comment se construisent les espaces du culte dans les rapports de genre. Ces terrains sont situés : a) dans la périphérie parisienne, à Sarcelles, qui a connu une concentration importante de « populations juives[1] » émigrées d'Afrique du Nord, depuis une ou deux générations ; b) à Marseille et dans sa périphérie, première région où les « populations musulmanes » émigrées se sont installées en métropole et qui, aujourd'hui, sont majoritairement d'origine maghrébine[2] et comorienne[3].

Mais ces terrains sont essentiellement circonscrits par des pratiques juives et musulmanes qui peuvent être multisituées et plurielles davantage que par des sites particuliers. Cependant, la comparaison entre terrains juifs et musulmans supposent d'historiciser et de contextualiser les mouvements religieux. Doublement minoritaires en France par rapport au christianisme et à la laïcité, ils sont en partie liés à l'histoire de l'immigration en France. En effet, si jusqu'aux années 1980, on pouvait penser que la société occidentale était entrée dans une phase inéluctable de sécularisation, des mouvements appelés différemment « retour au religieux » ou « renouveau religieux » ont commencé à transformer le paysage social européen. Des religions venues d'ailleurs – comme l'hindouisme ou les évangélismes – ont été importées sur le sol français en même temps que les religions déjà présentes se redéployaient selon des modalités à la fois diasporiques et individualisées[4]. C'est notamment le cas du judaïsme et de l'islam. Quand ces nouvelles formes du religieux ont accompagné les mouvements de revendication identitaire, elles ont concerné prioritairement les populations migrantes et leurs descendants, mettant en question le modèle républicain qui, sous couvert d'universalité et de laïcité, minorise les groupes particuliers dont les normes ne correspondent pas au modèle dominant de l'inscription du religieux dans la sphère privée.

Nous ne souhaitons pas entrer dans les rapports de genre contribuant à construire des positions et des identifications sexuées, conscientes ou non, en particulier dans l'univers religieux. Nous interrogerons donc les positions affichées, montrant la dynamique des relations, des jeux, des non-dits, en prenant en compte les interactions entre les deux positions

---

1 Les termes de « population juive » et « population musulmane » sont entre guillemets car cette catégorie identificatoire est à la fois externe et essentialisante. Nous l'utilisons parce qu'elle rend la comparaison possible. Mais elle réifie ce qui est le résultat d'une construction variant en fonction des contextes et des individus. Contrairement aux juifs de Sarcelles qui revendiquent une identité homogène, venant quasiment tous du Maghreb et, pour qui, « être juif » c'est à la fois appartenir à un groupe religieux et à un peuple, les musulmans sont désignés ainsi par l'effet d'une catégorisation purement externe. Cependant, comme le souligne Olivier Roy (2002, p. 71), la confusion entre religion et culture est aussi le fait des musulmans eux-mêmes qui utilisent un marqueur religieux, visant à dépasser les identités ethniques mais qui « se retourne en marqueur d'une nouvelle ethnicité ».

2 La majorité des musulmans rencontrés d'origine maghrébine appartiennent au rite malékite.

3 La majorité des musulmans rencontrés d'origine comorienne appartiennent au rite chaféite.

4 A. Benveniste, 2002 ; J.-P. Bastian, F. Champion et K. Rousselet, 2001.

sexuées. Nous interrogerons également les catégories dichotomiques de rationalité / émotion ; culture savante / culture populaire ; loi / pratique ; sacré / profane, catégories qui peuvent être opérantes à condition de ne pas enfermer les données dans des oppositions systématiques. De même, en tenant compte de la façon dont les sujets construisent l'espace du culte, nos contributions respectives porteront sur une ethnologie du quotidien, privilégiant l'étude des interstices et des entre-deux établissant ainsi une comparaison entre nos deux terrains par l'analyse d'axes transversaux.

Nous entendons « espace du culte » au sens d'un espace, qui sans être nécessairement construit à cet effet, est cependant institué et clairement défini spatialement et temporellement. Nous ne restreignons pas l'espace du culte à celui de la synagogue ou de la mosquée, d'une part parce que les édifices officiels sont trop étroits pour contenir la masse des fidèles qui investissent d'autres lieux, comme nous le montrerons plus loin ; d'autre part, parce que dans le judaïsme, comme dans l'islam, les femmes ne sont pas obligées de fréquenter les lieux de culte au même titre que les hommes. Les lois religieuses attribuent aux femmes, un rôle spécifique dans l'éducation des enfants et la bonne tenue du foyer qui les tient plus ou moins éloignées des offices en fonction des contextes. Nous analyserons donc plusieurs types d'espace – intermédiaire, interstitiel, privé mais sacralisé par des rituels – ainsi que les modalités de leur investissement. Ceux qui sont officiellement dédiés au culte doivent leur caractère religieux à la pratique collective permettant au groupe de faire communauté le temps d'un office. Mais ces lieux sont investis aussi par des relations sociales profanes et marqués par une alternance de temps religieux et de temps ordinaires.

Lieux de culte et espaces interstitiels

Séparation des sexes dans l'espace du culte

Défini de façon restreinte comme l'espace de la synagogue, l'espace du culte, à Sarcelles, connaît une stricte division sexuelle. Cependant, il faut parler d'actes de séparation. En effet, au moment de sa fondation, au milieu des années 1960, la synagogue principale, qui est toujours la seule à être rattachée au Consistoire[5], ne comportait qu'une salle de plain-pied. Les femmes assistaient à l'office, assises au fond de la salle mais sans être véritablement séparées. Cette flexibilité de la règle de séparation des sexes assurait une flexibilité des espaces. Selon le premier rabbin consistorial de Sarcelles, les premiers immigrants venus d'Algérie avaient prévu une salle polyvalente où les offices alternaient avec des dîners-débats et des conférences, à une époque où aussi bien le Consistoire central que la commission administrative de la communauté locale n'avaient pas des positions radicales.

Avec l'arrivée de nouvelles vagues d'immigrants juifs, venus de Tunisie et du Maroc et imposant des revendications identitaires pour une reconnaissance des rites locaux – tels que pratiqués dans le pays d'origine – l'édifice a été surmonté de deux étages, où deux autres salles, l'une correspondant au culte tunisien, l'autre au culte marocain ont été ouvertes. La grande salle modulable, conçue au départ pour remplir plusieurs fonctions, est devenue la

[5] Mis en place par Napoléon comme un organe de représentation de la communauté juive auprès du gouvernement, le Consistoire fut créé en 1808-1809. Organisation de l'État dont le but était de consolider les gains de l'émancipation mais aussi d'assurer l'intégration des juifs, il constituait un système hiérarchisé et centralisé, composé de religieux et de laïcs, chargés de la supervision de tous les juifs. La prétention du Consistoire à imposer un contrôle sur l'ensemble des institutions juives locales s'est heurtée, tout au long du XIX^{e} siècle à une opposition des communautés. Ce conflit se poursuit aujourd'hui selon des formes nouvelles, opposant centre et périphéries, laïcs et rabbins, libéraux et traditionalistes, orthodoxes et ultra-orthodoxes.

salle des offices, selon la volonté de la communauté de faire une place centrale au culte. Puis, elle fut dédiée à l'« office algérien », désormais séparé des offices marocain et tunisien parce qu'il fallait « répondre à la demande de folklore », selon l'expression du Grand rabbin venu d'Algérie. Parallèlement à cette fragmentation du judaïsme, la radicalisation du religieux a modifié l'architecture et la configuration des lieux. Les femmes se sont retrouvées véritablement séparées de l'espace du culte investi par les hommes et qui est celui où sont situés les principaux objets de la liturgie : la chaire d'où on lit la Thora, l'armoire où on la range. Elles sont séparées par un rideau dans la grande salle du culte, la salle du bas ; on leur a affecté, dans les deux étages réservés aux cultes tunisien et marocain, une pièce annexe, ouvrant sur la salle principale par une fenêtre à demi occultée par des moucharabiehs et un rideau. Ces espaces féminins sont des espaces polyvalents, car ils servent aussi d'espaces de réception. On y entrepose les manteaux, on y dresse des tables pour accueillir les nourritures célébrant les fêtes calendaires ou les fêtes familiales – *brit-mila* (circoncision)*, bar-mitsva* (majorité religieuse).

La grande synagogue n'est plus le seul espace du culte. Les lieux, officiellement ouverts par des associations culturelles, mais dédiant une partie de l'espace au culte, se sont multipliés à Sarcelles depuis les années 1980, à la suite des revendications particularistes – chaque vague migratoire voulant suivre son propre rite – et au mouvement de radicalisation de la religion – les ultra-orthodoxes ouvrant des espaces séparés, soit à l'intérieur, soit à l'extérieur de la synagogue consistoriale.

La transformation architecturale et spatiale des espaces de culte s'inscrit dans un double mouvement paradoxal d'individualisation – les appartenances à différents mouvements renvoyant à des choix affinitaires – et de normalisation de la pratique religieuse. Si la fragmentation des mouvements est le produit d'un retour aux cultures d'origine, elle correspond aussi à une recherche de l'excellence qui inscrit chaque groupe dans la compétition et chaque individu dans un dépassement de soi. C'est ainsi que le culte des originaires de Tunisie a été créé par une association culturelle se proposant de montrer comment leur patrimoine n'avait rien à envier aux originaires du Maroc qui prétendent, eux, être les véritables descendants d'une tradition religieuse en lien avec les rabbins de Safed.

La recherche de l'excellence au niveau individuel tend, par le renforcement de l'orthopraxie, à évincer les femmes de certains espaces. C'est ainsi que, sauf pendant les grandes fêtes, les femmes traditionalistes fréquentent peu les lieux de culte. Leur distribution dans l'espace de ces lieux correspond aujourd'hui à une nouvelle configuration des rapports au religieux. Certaines femmes, jeunes, orthodoxes, se tiennent tout près de la vitre ou du mur de séparation, suivant l'office sur le livre et se retournant, parfois, pour demander le silence aux aînées. L'opposition entre générations, qui est aussi une opposition entre primo-migrantes et descendantes de migrants n'ayant pas les mêmes sources religieuses ni le même niveau d'éducation, est illustrée par le cas de Rachel[6]. Originaire de Tunisie, elle vit dans sa propre famille l'opposition entre traditionalisme et ultra-orthodoxie, une de ses filles ayant rejoint le mouvement loubavitch. Elle adopte, face à cette dernière, une relation ambivalente faite de respect pour son dévouement aux pauvres de la communauté – « c'est une sainte » – et de mise à distance de ses positions d'orthopraxie qui rompent avec sa conception de la famille où la mère, pilier central, assure un rôle d'éducation comme de protection. Quand sa fille, inversant l'ordre de la transmission intergénérationnelle, lui a demandé de respecter strictement le *chabbat*[7] en cessant de prendre l'ascenseur et de regarder la télévision, Rachel

6 A. Benveniste, 2002.

7 Le septième jour de la semaine, marqué par l'arrêt de tout travail, est consacré au Créateur du monde (*Exode* 20, 1-14) : « Dieu bénit le septième jour et le sanctifia, car en ce jour le Seigneur se reposa de toutes les œuvres

qui habite au 14e étage, a cessé de se rendre à la synagogue.

La séparation des sexes dans les espaces du culte repose sur une dichotomie fondamentale de la pensée, organisant en système : distinctions entre les sexes, entre les espèces – propres et impropres à la consommation –, entre les flux – sang et lait – imposant la séparation du carné et du lacté dans l'alimentation. Les interdits alimentaires sont ainsi analogiques des interdits matrimoniaux. La raison d'être des interdits se trouve dans le système de représentations[8], ici le récit de la création du monde, dans le Lévitique, qui, opérant une distinction entre aliments licites et illicites, exclut de la consommation les animaux non conformes au « schéma structurel de la création[9] ». Mais il y a différentes lectures des commandements et divers degrés de respect des prescriptions sur lesquels reposent les constructions identitaires. Les traditionalistes, aujourd'hui à Sarcelles, ne consomment que des produits licites, mais leur observance des jours de fête est encore plus marquée ; ils les transforment en jours extraordinaires, jours sacrés, par opposition aux jours profanes.

La plus grande observance du calendrier religieux s'est accompagnée d'une prolifération de l'offre des services délivrant des produits *cachers* (conformes aux prescriptions et interdits alimentaires). L'industrie des produits alimentaires contribue à renforcer les contrôles de la *cacherout*[10] et à déplacer la fabrication ou la transformation de certains produits de la sphère domestique à la sphère économique en dépossédant les femmes du rôle qu'elles jouaient dans l'observance de la Table dressée[11]. Le calendrier juif balise « le temps en distinguant les moments du quotidien où l'on se fait sa place parmi les autres et les moments festifs – dont le *chabbat* qui revient régulièrement – où l'on récupère la tradition à l'occasion du rassemblement familial. Les rites et traditions de la table du *chabbat* sont exemplaires de la consécration du temps festif[12] ». Les femmes ont perdu certaines prérogatives qu'elles pouvaient avoir dans l'organisation des rituels, non seulement dans le choix des produits licites ou non licites, mais aussi dans leur préparation à laquelle se substitue l'achat de produits prêts à consommer. Les rituels liés aux passages des générations finissent par leur échapper. Rachel, qui habite une tour, raconte comment mariages et *bar-mitsvot*, organisés par les femmes, concernaient tout le voisinage, au moment de la préparation des plats et de la circulation des nourritures et des convives. Le changement d'une production familiale à une production industrielle exclut les femmes, selon le processus observé par les ethnologues où « une technique nouvelle "masculinise" l'activité où elle est introduite[13] ».

Production d'espaces interstitiels

---

qu'il avait créées ». Suivant l'esprit de cette bénédiction, récitée le soir du *chabbat* – vendredi soir – aucune action qui reproduirait l'œuvre de création ne doit être accomplie. Allumer la lumière, écrire, prendre la voiture, actionner des machines qui marchent à l'électricité, sont interdits, comme par exemple appuyer sur le bouton de l'ascenseur, téléphoner ou allumer la télévision.

8 F. Héritier, 1996, p. 25-26.

9 M. Douglas, 1981.

10 En dehors du respect des interdits, la *cacherout*, c'est-à-dire l'ensemble des règles alimentaires, impose un certain nombre de prescriptions dans l'abattage des animaux, la préparation et la coordination des aliments.

11 J. Bahloul, 1983.

12 J. Bahloul, 1983, p. 212.

13 P. Tabet, 1998, p. 63.

Contourner la norme

Les femmes de Sarcelles réussissent, cependant, à contourner l'institutionnalisation religieuse, en affichant autrement leur présence dans les espaces de culte tracés par les rituels familiaux ou traditionnels comme les *hilloulot* – anniversaires de la mort de rabbins saints[14]. Elles y revendiquent des places où elles participent, à travers le déroulement des festivités, à l'ordre du symbolique religieux. Ces anniversaires donnaient lieu, au Maghreb, à des pèlerinages sur la tombe des saints. À Sarcelles, une de ces *hilloulot*, qui se célèbre sous la forme d'un pèlerinage transposé, peut se concevoir comme un lieu de mémoire dédié au souvenir du saint originaire de la région de Gabès, en Tunisie, où la tombe demeure. Dans le pèlerinage traditionnel, les femmes avaient un rôle majeur non seulement comme destinataires des dons propitiatoires du saint – pouvoirs liés à la reproduction – mais aussi dans la pérégrination où leur danse les conduisait à des états extatiques. Aujourd'hui, le déroulement de la fête, qui se passe dans un local communautaire – école juive ou salle de la synagogue – est sous l'autorité d'une association, conservatoire de la mémoire du saint. L'institutionnalisation du pèlerinage modifie les rapports de pouvoir. L'organisation, contrôlée par les hommes, tend à limiter la « performance » des femmes et de toute activité considérée comme un débordement de l'attitude religieuse conforme à la loi. S'il est fait appel à elles pour dresser la liste des miracles opérés par le saint et qui participent d'une religiosité « hérétique », elles sont évincées de la production hagiographique de type savant et de la formalisation des nouveaux rituels excluant toute démonstration du corps féminin. Elles sont toutefois conviées à déposer leurs vœux au moyen de bougies dédiées à plusieurs saints, à participer aux enchères faites sur des photos ou des objets appartenant aux lieux originels du culte. Elles manifestent une présence soutenue, en s'affichant dans des vêtements d'apparat, reprenant les chansons de l'orchestre, distribuant des offrandes de fruits secs et de gâteaux. Elles n'occupent cependant que les espaces qui leur sont concédés et quand viennent les acteurs politiques, en la personne des adjoints au maire de Sarcelles, elles sont reléguées sur les bancs de l'assistance.

Entre mixité et séparation

Paradoxalement, l'absence des femmes est plus nette dans les manifestations qui assurent la solidité des rapports de la communauté avec le pouvoir politique. En 1998, a eu lieu la commémoration des quarante ans de la communauté juive de Sarcelles, jumelée avec les cinquante ans de la création de l'État d'Israël. C'est en 1958 que s'était constitué le premier noyau d'une communauté avec des immigrants venus d'Égypte, bientôt rejoints par des rapatriés d'Algérie, puis par diverses vagues de Tunisie et du Maroc. Cet ensemble, bien que divisé socialement et culturellement, « fait communauté » dans les moments commémoratifs comme celui qui va être décrit. Les différents espaces et temps de cette célébration qui se déroula, en présence de deux élus municipaux dans le centre culturel communal laïque sont exemplaires de ce que nous appelons « interstices ». Ils consacrent aussi l'alliance du religieux et du politique par des moments destinés, selon la rhétorique de leurs représentants, à réaffirmer les liens tissés entre eux pour une cohabitation harmonieuse et le vivre ensemble ; à légitimer les pratiques d'un groupe qui, pour apparaître comme particulières et contradictoires à l'universalisme, n'en constituent pas moins un mode d'insertion dans la cité. La solennité de la commémoration était réservée à la salle des fêtes du centre culturel où, sur la tribune des orateurs, étaient dressés deux chandeliers à sept branches. Les femmes, absentes de la tribune, n'étaient que spectatrices.

Mais un certain nombre d'activités se déroulaient dans le hall. Pour accéder à ce hall, on

[14] A. Benveniste, 2004.

devait franchir l'entrée du centre qui, à l'écart du trottoir, se dérobait aux yeux du visiteur venant pour la première fois, un jour où la pluie avait transformé le chemin de sable en traînée de boue, renouant ainsi avec l'image des débuts du grand ensemble de Sarcelles, souvent identifié, dans les médias des années 1960, à une « cité de béton et de boue ». Cette difficulté d'accès diminuait la solennité du moment, mais constituait aussi un rite de passage, une initiation aux lieux, qui ont été dépeints, tour à tour, comme territoire anomique, exil subi puis magnifié par les immigrants juifs, et au tournant du XXIe siècle, banlieue difficile abandonnée à la violence et à la déréliction.

Dans le hall du centre culturel municipal, se tenaient, d'un côté, des soldats de Tsahal devant des stands où ils vendaient des cassettes-vidéo sur les exploits de l'armée d'Israël, de l'autre, des jeunes filles portant des paniers de fruits symbolisant la fête de *Tou bi-Chvat*[15]. Cette fête connue sous le nom de « nouvel an des arbres » commémore le retour à une célébration de l'agriculture telle qu'elle existait du temps du Second Temple. Elle fut instituée à Safed, au XVIe siècle, par des kabbalistes, exilés d'Espagne et du Portugal, sous la forme d'un repas rituel où l'on mange des fruits. La correspondance entre cette fête, symbolisant le renouveau de la nature et la commémoration de la naissance de la communauté juive de Sarcelles nous introduit dans l'univers de la reproduction symbolisée par les jeunes filles séparées des hommes selon une division de l'espace. Cet espace divisé se présente aussi comme un espace intermédiaire entre le dehors « anomique » et le dedans, la salle des fêtes où une cérémonie se déroule selon un ordre réglé.

La configuration du hall d'entrée partagé entre un pôle masculin et un pôle féminin illustre parfaitement la division sexuelle des espaces et un aspect de la division sexuelle du travail : les hommes font la guerre ; les femmes sont gardiennes des traditions domestiques, et occupent, en même temps, cette partie de l'espace lié à la reproduction. « Espace lié à la reproduction » est à prendre au sens où l'entendent les historiennes ethnologues qui travaillent sur les célébrations du renouveau de la végétation couplé avec celui des générations dans les rencontres réglées des jeunes gens et jeunes filles de la France de l'Ancien régime. On peut voir, en effet, une parenté entre cette présence des jeunes filles qui offrent leurs corbeilles de fruits aux participants et le « cortège des belles jouvencelles qui jusqu'en 1939 animait les soirées de mai des villages provençaux[16] ». Ce cortège est lui-même une réplique des cortèges de la Reine de Mai qu'ont analysés Martine Segalen et Josselyne Chamarat[17].

Nicole Loraux nous aide à dépasser l'opposition catégorique entre deux espaces, deux sphères, l'une dédiée au masculin, l'autre au féminin. Dans *La Cité divisée*, elle s'attarde sur la description du bouclier d'Achille où sont ciselées deux scènes : l'une représente une cité en guerre « devant laquelle campent les armées », et l'autre une cité en paix « où résonnent les chants d'hyménée[18] ». Nicole Loraux nous invite à une pensée du double où la division coexiste avec l'unité, où une cité n'exclut pas l'autre. Dans la seconde, la cité pacifiée, se déroule un procès et voilà que le conflit guerrier n'est plus si éloigné du conflit qui préside à l'administration du politique dans la cité, ce politique d'où les femmes sont évincées. Elles ne sont présentes que dans la tragédie qui met en scène, ou plutôt en arrière-scène, dans le chœur, des groupes marginalisés ou du moins exclus de la scène politique.

Le recours à la tragédie permet une double lecture des faits historiques qui intègre le temps

---

15 Signifie le 15 du mois de *Chvat* qui marque le nouvel an du printemps quand la sève des arbres commence à monter. Voir D. Storper-Perez, 1997.

16 L. Roubin, 1970, p. 549.

17 M. Segalen, J. Chamarat, 1983.

18 N. Loraux, 1997, p. 42.

long du mythe, bousculant les frontières disciplinaires. La tragédie permet aussi une double lecture du politique qui cesse d'être borné au partage de la parole et au consensus des *andres* pour intégrer l'autre partie de la cité, celle qui est rejetée au dehors, la part des dieux, ce qui appartient au politico-religieux et où les femmes ne sont pas complètement absentes.

À Sarcelles, à première vue, on aurait à faire à un mouvement de séparation, inverse de celui décrit par Nicole Loraux de dépassement de la division des catégories. Que nous montre la scène commémorative où l'on voit se succéder les orateurs, représentants de la communauté juive et de la municipalité ? Les femmes en sont presque absentes, reléguées, non pas dans les coulisses mais dans les rangs de l'assistance. La mixité entre les sexes est de règle dans le centre culturel laïque et municipal où se mêlent rituels religieux et rituels politiques. Mais elle reste sous le contrôle des hommes. En revanche, si l'on admet que tout ne se joue pas sur la scène de la salle des fêtes où a été posée une *ménorah* – dont les sept bougies seront vendues aux enchères au bénéfice du chœur de l'armée israélienne –, le rôle des jeunes filles du hall est à prendre au sérieux. Elles occupent cette partie de l'espace et du temps dédiée au politico-religieux par l'exposition des symboles d'une fête calendaire qui tempère l'ordre visible des affrontements virils entre guerriers ou orateurs.

Multifonctionnalité et division sexuelle des espaces du culte

Le terrain marseillais auprès des familles musulmanes permet également d'analyser l'espace du culte en termes d'interstices qui se différencient, en fonction de pratiques domestiques ou communautaires. Dans les deux cas, les temps ordinaires de la pratique se conjuguent avec des moments plus intenses.

La prière au domicile

La prière rituelle quotidienne islamique, *salât*[19], pour celui qui la pratique, se déroule le plus souvent à son domicile, en raison de ses horaires variables et de sa fréquence. Par conséquent, le lieu d'habitation se trouve être le premier espace du culte de tout musulman observant, bien que ce soit un objet que la recherche anthropologique ait occulté[20].

D'après les observations, sa pratique s'effectue alors principalement dans deux types d'espace. D'une part, dans un espace de vie commune, pouvant aussi servir de lieu de

[19] La *salât*, prière islamique, est le second des cinq piliers, *arkân*, de l'islam. Elle est une obligation rituelle pour tout musulman (homme et femme) entré dans la puberté et s'effectue cinq fois par jour, à intervalles effectifs, en fonction de la position du soleil. Sa durée, entre 5 et 20 minutes, varie en fonction du nombre de séquences posturales qui la composent (debout, inclinaison, debout, prosternation, assise, prosternation et assise). Il est nécessaire d'être en état de pureté pour l'accomplir, ce qui induit souvent la pratique préalable d'ablution, *woudou*. La prière peut se pratiquer sur n'importe qu'elle surface pure (d'où l'usage d'un tapis) en direction de La Mecque. Pour l'accomplissement de la *salât*, la femme doit se couvrir l'ensemble du corps à l'exception du visage et des mains (d'où le port d'un voile),et l'homme les parties allant du nombril aux genoux, certains courants islamiques préconisant que l'homme, à l'instar de la femme, se couvre la tête. Pour les hommes, pratiquer quotidiennement la prière en groupe à la mosquée est fortement recommandé ou obligatoire (selon le rite d'appartenance), surtout pour la *salât al-joumou'a* du vendredi et les prières des deux fêtes : *Aïd al-Kébir* et *Aïd al-Fitr*. Pour les femmes, les arguments qui se réfèrent à la Tradition – Sunna et hadith – divergent. Ainsi, il est majoritairement reconnu par un hadith, que nul homme ne peut interdire à la femme d'aller prier ou suivre des cours à la mosquée, à condition qu'elle ne soit ni parfumée ni parée d'atours, mais selon certains courants il serait préférable qu'elle le fasse à son domicile.

[20] H. Rachik, 2009.

réception tel que le salon, et d'autre part dans un espace plus intime, comme la chambre, utilisé principalement par les seuls membres de la famille. L'usage religieux de ces pièces est marqué spatialement par un tapis de prière. Il s'inscrit dans une temporalité définie par le rituel et selon des modalités qui permettent au croyant de rompre avec la communication ordinaire, comme l'action de déplier ou de ranger le tapis.

L'utilisation de la chambre ou du salon n'est pas exclusive mais alternée en fonction de différents critères. Dans une famille nucléaire, la prière qui est généralement collective[21] – à partir de deux personnes – se pratique dans le salon, la chambre étant le plus souvent réservée aux prières individuelles. En effet, la prière de l'aube est habituellement pratiquée de façon solitaire, chacun est dans sa chambre, en raison de ses horaires, alors que la prière de fin d'après-midi et celle de la nuit, sont le plus souvent collectives, et se déroulent dans l'espace de vie commune. Mais la pratique n'oppose pas les espaces de façon aussi dichotomique. Quand la mère de famille est la seule à faire la *salât* et que la pièce commune est occupée par une personne, elle prie dans la chambre parentale ou dans celle d'un de ses enfants. Quand le père de famille est présent et qu'au moins un des enfants ou la mère pratiquent la *salât*, la prière collective se fait dans le salon. En revanche, si seuls la mère et un enfant pratiquent quotidiennement la prière, ils exécutent la prière à deux, dans la chambre de l'enfant. L'utilisation de ces espaces n'est donc pas sexualisée. Dans ce cadre familial, les prières collectives peuvent être dirigées par le père, qui se met devant sa femme et ses enfants, ou en l'absence du père, par la mère ou le fils aîné. L'espace du culte au domicile n'est donc pas défini par un espace unique et sexualisé mais en fonction des disponibilités, des temporalités et des pratiques des différents membres de la famille.

La mosquée comme lieu de culte et espace de vie

Sur le territoire français, les mosquées, qui répondent aux critères d'édification d'un bâtiment architectural prévu pour l'usage du culte et bénéficient d'un permis de construire et d'une capacité d'accueil importante, sont en nombre très inférieur comparé à celui des observants potentiels[22]. Le contexte français, au regard de la loi de 1905 sur la laïcité et de l'histoire migratoire des populations musulmanes, ne favorise pas l'institutionnalisation du culte islamique. Toutefois, et surtout à Marseille, « l'observance rituelle et les comportements religieux de la population musulmane ont toujours trouvé à se manifester[23] ». Il existe ainsi de nombreux lieux de culte informels : une arrière-boutique ou tout autre local privé ou associatif est transformé en salle de prière. Le lieu que les pratiquants appellent communément « la mosquée » est un espace institué notamment pour la pratique religieuse et particulièrement celle de la *salât al-joumou'a* du vendredi, quels que soient sa capacité d'accueil et son caractère officiel. Les deux « mosquées » dans lesquelles j'ai fait des observations sont en fait des associations culturelles régies selon la loi 1901 établies dans un bâtiment déjà existant, abritant diverses activités religieuses et culturelles. Dans chacune

21 D'après un hadith la prière collective est préférable à la prière solitaire, car elle augmente, selon les versions, entre 25 et 27 fois le bénéfice, *hassanat*, du fidèle, et ceci est admis tant pour les hommes que pour les femmes.

22 La présence plus massive des personnes de confession islamique datant de la seconde moitié du XX^{e} siècle, il n'existe pas de lieu de culte construit antérieurement à la loi de 1905 et qui soit la propriété de l'État ou des collectivités locales. Par conséquent, l'édification des mosquées postérieure à la loi de 1905, comme celle des autres lieux de culte, relève des règles applicables en matière d'urbanisme et notamment celles relatives au construction des édifices accueillant du public. En 2000, seules 7 mosquées ont fait l'objet d'un permis de contruire et seulement 14 mosquées, rarement avec un minaret, pouvaient accueillir plus de 1 000 fidèles (M. Diop, L. Gruson, 2000).

23 M. Renard, 2003, p. 296.

d'elles, il y a un espace d'ablution et de prière spécifique pour les femmes. À Marseille, la salle de prière des femmes est attenante à celle des hommes et communique par une ouverture, fermée par un rideau le temps de la prière. Juste devant, se trouve une salle d'ablution pour les femmes et un vestibule pour déposer les chaussures. À Aix-en-Provence, l'espace de prière des femmes est au-dessus de celui des hommes et situé dans une salle polyvalente, servant tour à tour de salle de cours et de salle de prière. La multifonctionnalité de la salle est marquée spatialement, par des tapis pour la prière, des tables et des chaises pour les cours sans que la séparation au sein même de la pièce ne soit matérialisée par un rideau ou un mur. Au même étage, un cabinet de toilette fait office de salle d'ablution pour les femmes.

Entre privatisation et publicisation des espaces du culte

Les fonctionnalités de la « mosquée » liées aux temps ordinaires du culte sexualisent les espaces quand les pratiques sont elles-mêmes sexuées : en effet, les femmes et les hommes sont spatialement séparés pendant les offices. La multifonctionnalité des espaces du culte, institués ou non, engendre un glissement des limites spatiales. Un espace privé – réservé à un usage – comme la salle de prière des femmes à la mosquée d'Aix-en-Provence peut s'ouvrir aux hommes quand il devient salle de cours. Inversement la cour de la mosquée de Marseille, qui est l'espace public de cette association culturelle, se privatise lors de la prière pour l'*Aïd al-Kébir*, puisqu'elle devient alors prolongement de la salle de prière des hommes. Le statut de ces espaces n'est donc pas fixe.

Le domicile n'est pas un espace dévolu exclusivement à la pratique religieuse, de même que l'association, dite mosquée, abrite tantôt des activités cultuelles, tantôt des activités culturelles. Dans l'association de Marseille comme dans celle d'Aix-en-Provence, l'activité principale en dehors des heures de prière est l'enseignement de la langue arabe, du droit musulman (*fiqh*), de l'exégèse coranique. Des cours de mémorisation du Coran, voire de soutien scolaire et d'informatique sont organisés. Dans la première, l'espace du culte est composé d'un ensemble d'ailes, d'une cour et d'un petit jardin. Quatre salles de classe entourent le bâtiment administratif central. La seconde, située dans une rue du centre historique d'Aix-en-Provence, est mitoyenne d'autres bâtiments de la ville et la salle de classe est commune à l'espace de prière des femmes.

À Marseille le mercredi et le samedi, l'espace du culte devient espace d'enseignement lors des cours de langue arabe et de soutien scolaire. L'association organise aussi des cercles féminins de discussion religieuse. Durant ces activités d'enseignement, la présence des femmes dans la cour de la mosquée est très visible. Cette cour centrale représente un entre-deux du bâtiment, un lieu que l'on traverse pour aller de la cuisine à une salle de classe ou encore pour aller à la salle de prière. C'est aussi un espace d'attente, particulièrement quand les mères accompagnent et viennent chercher les enfants, entrant pour « discuter un peu » et que les professeurs, qui sont surtout des femmes appelées maîtresses, y attendent les élèves.

Mais avant tout, l'association fait office de mosquée où la présence des hommes dans la cour est plus importante aux heures de prières, surtout le vendredi, et durant les préparatifs des fêtes. Dans ces laps de temps, la présence des femmes est plus discrète et leurs échanges verbaux se font alors à voix basse. Le premier étage du bâtiment central abrite les bureaux de l'administration, ceux de l'imam et de la secrétaire, plus un petit palier qui sert de salle d'attente. Cet étage est un espace interstitiel de passage et de mixité : on le traverse pour accéder aux étages, pour se rendre au secrétariat (payer les cotisations mensuelles, prendre rendez-vous avec l'imam ou pour le service funéraire). La mixité y est présente puisqu'on y trouve également le bureau de l'imam. La porte du secrétariat est ouverte en permanence : on y apprend les dernières nouvelles, du décès d'un des membres de la communauté jusqu'à la

perte d'emploi d'un des professeurs. C'est donc un espace situé à la croisée tout en représentant le centre de la mosquée où sont rassemblées toutes les activités, d'ordre religieux quand il s'agit des visites rendues à l'imam, d'ordre administratif comme les inscriptions ou la gestion des emplois du temps des cours et du calendrier des fêtes religieuses. On se croise sur le palier, on se salue, on demande des nouvelles de la famille. L'observation des modalités d'adresses et de réponses dans ces temps ordinaires révèlent certes des interactions sociales liées au genre mais aussi à des différentiations statutaires entre les femmes elles-mêmes selon qu'elles sont ou non converties, selon leur âge et leur position au sein de l'association, comme enseignantes ou simples observantes.

Dans une « salle de réunion » – c'est le nom que lui donne les fidèles –, aménagée dans le grenier au deuxième étage, se déroulent le samedi et le mercredi le cercle féminin de discussion et le cours de religion pour femmes adultes. Cette salle rectangulaire est l'endroit le plus haut de la mosquée, dépourvue de meubles et de décoration, contrairement aux autres pièces ; seul le sol est recouvert de tapis. Lors d'une observation, un contretemps a perturbé le déroulement habituel d'un cours. Il est 13h30, Aïcha et Nadia sont déjà dans la salle et parlent d'une conférence sur « la femme musulmane », donnée par une Saoudienne médecin, qui aura lieu dimanche à Bougainville.. Au fur et à mesure que les autres élèves arrivent, la conversation porte sur l'enseignante que nous attendons et qui est qualifiée de « savante ». Toutes les femmes semblent l'admirer, notamment parce qu'elle parle plusieurs langues. À 13h45, Samia se lève pour aller préparer le thé. Les autres femmes, sauf une, descendent pour la *salât* dans la salle de prière des femmes. Il est 14 heures quand elles reviennent et l'enseignante n'est toujours pas arrivée. Les femmes expliquent qu'elle est mère de trois enfants et est en grande difficulté financière. Elles supposent qu'elle n'a pas les moyens d'acheter un billet de métro pour venir à la mosquée. Samira et Afida proposent alors de faire la quête pour payer les transports et commencent à s'organiser. Fathia descend se renseigner auprès de l'imam sur le retard de l'enseignante; l'imam la fait appeler par la secrétaire. Quelques minutes passent encore et le verdict tombe : elle ne viendra pas, car elle n'a trouvé personne pour faire garder ses enfants. Au même moment le thé et les *melouis* (crêpes) arrivent et sont distribués aux 15 femmes et aux 5 enfants. L'imam frappe et reste sur le pas de la porte. Il explique, sur un ton assez ferme, qu'il ne faut pas faire de quête, la mosquée se chargera de payer le transport, « ce n'est pas aux élèves de s'occuper de cela ». Les femmes échangent alors des regards circonspects. Après un court silence, Fathia se lève et offre hâtivement à l'imam un *meloui* au miel, qu'elle a pris soin d'entourer d'une serviette en papier, ainsi qu'un verre de thé à la menthe.

Les entre-deux temporels comme révélateurs de genre

Ce contretemps peut être analysé comme un entre-deux temporel du temps ordinaire. Moment privilégie d'observation, le temps ordinaire est un révélateur des relations interhumaines et de leurs interactions. Premièrement, cet exemple fait apparaître une légitimité des enseignantes acquise par un statut social, lui-même valorisant le savoir institutionnel : elles sont savantes. La conférencière saoudienne est médecin et l'enseignante de la mosquée polyglotte. Le statut n'est donc pas acquis uniquement par le savoir religieux et la piété. De même, ce n'est pas la réussite économique qui prévaut : l'enseignante de la mosquée est « pauvre ». Ensuite, on voit apparaître des distinctions de rôles et de postures parmi les femmes. La prise de parole dans ce temps ordinaire, bien qu'il ne soit pas sous le contrôle de l'autorité d'un professeur, n'est pas si libre et répond à un code social qui demeure en dehors de la mosquée. Ainsi dans ce contexte, les femmes âgées, qui sont souvent analphabètes, sont généralement perçues par les femmes plus jeunes, qui, elles, ont été scolarisées, comme non savantes, surtout en ce qui

concerne les questions religieuses. La représentation qui prédomine est que les pratiques des femmes âgées relèveraient davantage de la coutume que de la règle islamique. Cette distinction fait apparaître des rapports de pouvoir entre les femmes elles-mêmes. Elles jouissent toutefois d'un respect qui se manifeste dans des attitudes de bienveillance à leur égard : on les aide à monter les escaliers, elles sont servies en premier[24]. L'accès à la cuisine semble aussi relever d'un statut particulier, les femmes qui préparent les repas ou les collations sont toujours les mêmes et ont une sociabilité plus visible, elles saluent les personnes qu'elles croisent, semblent connaître la situation familiale de chacun : c'est le cas de Fathia et de Samia. Ces femmes, dont les enfants suivent des cours de religion et dont les maris viennent régulièrement aux prières, négocient la légitimité de leur présence par une participation active à la vie de la mosquée. Elles savent aussi être à l'entre-deux. En effet, elles revendiquent l'importance du partage communautaire religieux féminin au sein de la mosquée tout en se conformant notamment par leurs tenues vestimentaires et corporelles à la représentation normée de ce que devrait être une « bonne » musulmane. L'argumentation mise en œuvre par ces femmes est qu'il est nécessaire, dans ce contexte minoritaire, français, d'aller à la mosquée pour apprendre et être en présence d'autres coreligionnaires pieux[25].

Enfin, les interactions entre l'imam et les femmes sont très révélatrices. L'imam fait entendre son autorité en s'opposant à l'initiative des femmes. Il indique ainsi que la mosquée est une institution organisée qui régit les cours dispensés et sait aussi prendre en compte les questions de solidarité au sein de la communauté. D'autre part l'imam reste sur le pas de la porte. Cette salle est vue, par l'ensemble des personnes qui fréquentent la mosquée, comme une salle de réunion pour les femmes. L'espace est fortement sexué lors des cours de religion et groupes de parole. C'est un temps et un espace où les femmes disent pouvoir parler librement – sous entendu sans la présence des hommes – de questions qui concernent leur intimité et leur vécu de la religion. On parle donc de sexualité, d'éducation des enfants, de gestion du deuil, de problèmes financiers, de paradis et d'enfer, etc. Autant de sujets qui ne sont pas féminins en soi mais qui se tiennent dans des espaces et des temps où le partage du vécu féminin forme le socle du discours religieux. En effet, la mosquée doit être appréhendée comme un « espace de vie » car elle « […] est un carrefour où se rencontrent les croyants pris dans leur diversité et où s'articulent, dans la transcendance de la foi, de nombreux enjeux extra-religieux[26] ».

Ces temps ordinaires de passage, d'attente ou de conflits s'intercalent entre des moments plus sacrés. Ces temporalités interstitielles participent aussi aux rapports de genre présents

---

24 Dans son travail de doctorat, Fatima Ait Ben Lmadani (2007) analyse les rapports entre femmes à la Grande Mosquée de Paris et distingue trois groupes. Le premier groupe composé de femmes seules assure le lien avec les deux autres groupes (femmes jeunes et femmes âgées) qui jouissent de plus de pouvoir. La légitimation du pouvoir du groupe des femmes âgées est basée sur leur statut de *hadja*, c'est-à-dire musulmanes ayant accompli le pèlerinage à La Mecque. Dans le cas de la mosquée de Marseille, cette distinction est pertinente, toutefois il faut noter que dans le groupe de femmes âgées, les *hadja* ne sont pas majoritaires.

25 En effet, selon le rite d'appartenance les avis divergent sur la présence des femmes à la mosquée. Pour le rite hanafite les femmes ne sont pas tenues de suivre les prières collectives à la mosquée et il est déconseillé de le faire en raison de la « dégradation des mœurs ». Pour les chaféites comme pour les hanbalites, il est préférable qu'elles prient à leur domicile, mais personne ne peut le leur interdire. À la différence près que les hanbalites précisent que si la femme prie à la mosquée son mérite sera moins grand, ce qui n'est pas le cas pour les chaféites. Pour les malékites, les femmes peuvent aller prier à la mosquée si cela ne comporte pas de risque et qu'elles se confortent à l'éthique de pudeur de la femme. Dans ce contexte français, l'accès au savoir religieux à la mosquée revêt une importance particulière pour les femmes dont la transmission dogmatique religieuse fait souvent défaut, en raison de leur parcours migratoires et/ou de leurs origines sociales rurales. Fréquenter la mosquée et participer aux diverses activités qu'elle propose sont donc des moyens pour ces femmes d'acquérir un savoir religieux : ce qui légitime leur présence.

26 F. Adelkhah, A. Moussaoui, 2009, p. 17.

dans les espaces de culte et en même temps ces rapports de genre construisent les espaces du culte.

Construction sociale des émotions

Ces analyses n'ont pu être faites que par une immersion dans les terrains respectifs supposant aussi un examen réflexif de la position des chercheures. Nous ne percevons pas de contradiction entre l'action d'observer et la nécessaire implication de l'ethnologue. Il s'agit de comprendre comment, dans l'observation participante, participer c'est, en étant « présent sur le terrain, [faire] partie du champ des rapports sociaux[27] » et comment l'implication, parce qu'elle implique la réflexivité, peut intervenir dans la production de connaissances.

Rendre compte de la quotidienneté

Dans le premier terrain, la population juive de Sarcelles, les pratiques féminines s'intercalent entre les espaces et les temps officiels. Les femmes fabriquent des plats traditionnels pour les fêtes religieuses – gâteaux de *pourim*[28], biscuits de *chavouot*[29] – et les apportent sur les lieux de culte qu'elles fréquentent. Ces déplacements, comme ceux qu'elles opèrent dans leur environnement immédiat pour distribuer des nourritures festives aux voisins, instituent une sorte de continuité entre espace du domicile et espace du culte, espace de la cuisine et espaces communs de l'immeuble de résidence. La sacralisation de l'espace procède d'une vigilance du sacré qui distend également les temporalités du religieux en y incluant les activités les plus ordinaires. Pour observer ces espaces et témoigner de ces temps, il faut se départir d'une position d'objectivation et s'inclure dans les histoires, les conversations, rendre compte de la quotidienneté. C'est en allant souvent chez une femme devenue amie, que j'avais[30] rencontrée lors du pèlerinage à la Griba de Djerba, que j'ai pu avoir accès aux différentes modalités de son rapport au religieux allant d'une soumission au mouvement de radicalisation de la communauté juive à des revendications d'autonomie. Son rapport au religieux se traduit, d'une part, par un respect plus strict de certains interdits, comme celui de ne pas emprunter les moyens de transport le chabbat. Autrefois, elle se rendait en bus à la grande synagogue, puis elle a cessé de transgresser l'interdit. Elle explique la radicalisation de sa pratique par une promesse faite à la suite de douleurs aux pieds inexplicables et donc attribuées à la violation antérieure de la règle. Sa pratique est également fluctuante, alliant des moments de participation collective intense aux activités de la communauté et des moments de retrait par peur du contrôle social qui impose une compétition entre observants. Le contrôle de la communauté fait notamment peser sur chacun la menace de ne pas tenir son rang. Rang social que confère essentiellement l'observance mais que renforce le prestige social acquis par la distribution de bienfaits lors des rassemblements communautaires où se jouent la cohésion et la solidarité du groupe. Ceux qui n'ont pas les moyens de participer aux bienfaits se vivent

---

27 G. Althabe, V. Hernandez, 2004, p. 16

28 La fête célèbre le livre d'Esther, qui avait déjoué le complot fomenté par Haman, ministre du roi perse Assuérus, contre les juifs séjournant dans son pays. En signe d'allégresse, on fait des cadeaux aux enfants. Un repas rituel a lieu au coucher du soleil. Parmi les gâteaux, on confectionne en particulier des oreilles d'Haman.

29 La fête de Pentecôte, appelée également fête des semaines (*chavouot)*, a lieu 49 jours suivant la Pâque juive (*Pessah*). On l'appelle également fête de la moisson ou du froment.

30 Le « je » désigne, ici, Annie Benveniste qui enquête à Sarcelles.

comme assistés, qu'il s'agisse ou non de leur place objective et peuvent être tentés de se tenir à l'écart.

L'interlocutrice, rencontrée à Djerba, était dans ce mouvement de balancier entre adhésion et indépendance. La même personne qui m'a confié la raison d'une plus grande observance des prescriptions religieuses m'a aussi avoué sa passion pour les feuilletons télévisés qu'elle regarde même le samedi, parce que, dit-elle « je vis en banlieue ; si je ne réponds pas au téléphone, si je ne regarde pas la télévision, je ne tiendrai pas le coup ». Le récit de la promesse faite à Dieu de ne plus prendre les transports à la suite du mal contracté sous la plante des pieds fait partie des secrets de l'intime qu'on ne révèle qu'à un proche. Et sans doute avais-je acquis un statut de fille auprès de cette dame, qui m'avait prise sous son aile durant le pèlerinage à Djerba, qui prétendait m'initier aux étapes du rituel, à un certain nombre de pratiques bénéfiques, s'étonnant que ma mère ne m'ait rien appris et me gavant de nourriture chaque fois que j'allais lui rendre visite à Sarcelles.

Position impliquée de l'ethnologue à Sarcelles

Elle n'est pas la seule à être entrée dans une relation d'échange où la parole emprunte à l'expression des sentiments sa disponibilité et sa retenue. Lila Abu-Lughod a identifié dans son étude sur le Awlad 'Ali deux discours culturellement codifiés et tolérés pour exprimer le sens des relations entre sujets et particulièrement celles qui s'établissent entre les hommes et les femmes[31]. S'intéressant d'abord aux significations exprimées dans le langage qui sous-tend le système social et politique, elle s'est peu à peu rendu compte de l'importance du langage des sentiments qui exprime, par la poésie, le vécu individuel et sa « disjonction avec l'idéologie officielle ». Elle décrit deux façons d'être au monde et deux façons d'être à l'écoute des interlocuteurs.

À Sarcelles, beaucoup de femmes traditionalistes ne pouvaient entendre mon projet défini comme projet de connaissance objective soutenu par leur propre savoir[32]. Elles interprétaient mes questions comme des demandes adressées à celle qui pratique les rituels et non à quelqu'un qui pourrait en expliquer le sens. Elles restaient donc sceptiques quant à l'intérêt d'une objectivation de leur pratique et à leur légitimité dans ce type de transmission. « N'étais-je pas juive ? Ma mère ne m'avait-elle rien appris ? » Elles me mettaient à une place de fille ou de sœur, place qui me faisait partager les émotions dans les moments commémoratifs et les petits plaisirs de la vie quotidienne. J'accédais à leur rapport au religieux dans la mesure où j'étais affectée, selon l'expression conceptualisée par Jeanne Favret-Saada[33]. Avec les femmes ultra-orthodoxes, les choses étaient un peu différentes. Je les ai rencontrées chez elles plus souvent que sur le lieu d'événements communautaires, en particulier dans un immeuble investi par des juifs ultra-orthodoxes, selon le processus décrit dans mon livre[34] de regroupement des familles affiliées par la parenté ou l'appartenance religieuse. C'est par le biais des femmes que je suis entrée en relation avec ces familles et j'ai rarement vu les hommes. J'occupais une position à la fois d'intériorité et d'extériorité. Je n'étais visiblement pas observante, mais seule mon appartenance à la judéité me permettait de gagner leur confiance et d'accéder à un certain niveau de confidentialité. Elles poussaient leur projet de m'inclure dans leur cercle jusqu'à chercher à me convertir dans la voie de la

31 L. Abu-Lughod, 1999.

32 A. Benveniste, 2006, p. 139.

33 J. Favret-Saada, 2009.

34 A. Benveniste, 2000.

repentance. Elles répondaient volontiers à toutes mes questions, se livraient à des récits de vie édifiants, l'ensemble de leurs discours étant orienté vers l'énonciation de l'exemplarité.

C'est bien entendu en participant avec les femmes ultra-orthodoxes à la vie de famille, à des repas, des sorties ou des cours religieux que j'ai pu accéder à un registre moins rationalisé de leur rapport au religieux. En évoquant des modalités du rapport au religieux émotionnelles et qui passent par le corps, il n'est pas question d'instaurer une partition entre corps et esprit, émotion/raison, savant/populaire. Il ne s'agit pas de naturaliser des positions mais de comprendre, comment au-delà des formations sociales à Sarcelles qui ont tendance à reproduire les rôles traditionnels masculins et féminins, il existe ou non des « dispositifs de mobilisation qui incitent [les femmes] à se former pour le collectif[35] ». « Se former pour le collectif », accéder à des rôles de leadership institutionnel ou plus informel suppose d'aborder des domaines de compétences pour lesquelles les membres d'un groupe n'ont pas été socialisés, les femmes ayant généralement une moindre aptitude socialement construite à assumer des rôles d'organisation.

La population juive de Sarcelles ne représente sans doute pas un modèle de revendication féministe. Mais le militantisme y est grand, permettant aux femmes d'occuper des rôles plus actifs. Si l'on trouvait, du temps de l'enquête, davantage de femmes investies dans les activités du care – visites aux malades dans les hôpitaux – ou dans celles que j'ai décrites et qui relèvent d'une participation émotionnelle contribuant à construire la *communitas*, les cours religieux s'y étaient développés. Ils recrutaient essentiellement dans les nouvelles générations qui avaient un certain niveau d'éducation. Mais cette population féminine commençait à porter un regard critique sur la relégation de leurs aînées dans des formes de religiosité qui les dépossédaient d'un rapport d'autonomie à la croyance et à ses modes d'ancrage social.

Dedans, dehors ou à l'interstice : les non-dits de l'ethnologue

Faire du terrain dans les espaces du culte où se déroule une pratique religieuse, implique pour le chercheur un choix de posture entre la participation et la passivité ou celui de l'alternance, car l'ethnologue « enquête aussi avec son corps » pour reprendre l'expression de Jean-François Laé[36]. Au-delà de ce que le choix induit sur la réflexivité émotionnelle de l'ethnologue, il conditionne aussi la place attribuée au chercheur par les acteurs qu'il observe. À la mosquée, j'avais[37] fait le choix d'une posture extérieure, me présentant comme une chercheuse non musulmane. Ma présence sur plusieurs mois, voire plusieurs années dans le cas de la mosquée d'Aix-en-Provence, ne paraissait pas pour certains acteurs en accord avec ce choix verbalisé. Mon attrait pour l'islam, l'énergie et le temps consacré à son étude, devait être un appel que j'ignorais encore, m'a-t-on confié à plusieurs reprises. Au fil du temps, cela est même devenu un jeu rhétorique auquel je répondais invariablement Inch'Allah – si Dieu le veut. Si je n'étais clairement pas une observante, en revanche le statut qu'on m'attribuait était un entre-deux, tantôt en dehors de la communauté musulmane : perçue comme une chrétienne ; tantôt en dedans : perçue comme convertie ;ou à l'interstice : en phase de l'être. Cette position variait en fonction de ce que chaque interlocuteur interprétait de mon statut à partir des non-dits de mon appartenance religieuse.

35 B. de Gasquet, 2009.

36 J.-F. Laé, 2002, p. 253.

37 Le « je » désigne maintenant Marie-Laure Boursin qui enquête à Marseille.

Cette posture n'était pas sans retentissement émotionnel, précisément en raison de la position instable dans laquelle elle installait l'ethnologue. Un contretemps a révélé les ambiguïtés de cette position de l'entre-deux. Après une observation dans la salle de prière réservée aux femmes, deux d'entre elles m'interpellent pour me signifier que n'ayant pas fait les ablutions et ne portant pas le voile, ma présence est inopportune. Je leur explique que l'imam m'en a donné l'autorisation, à condition que je reste derrière les lignes des femmes en prière[38] et qu'en tant que non-musulmane, il m'a dispensé des ablutions. Une des femmes me rétorque que l'imam, ne parlant pas bien le français, n'a pas dû comprendre l'objet de ma présence et qu'il l'aurait attribuée à un désir de conversion. Elle décide donc d'aller s'entretenir avec lui. Un petit groupe d'une dizaine de femmes attend avec moi dans la cour. Je me sens observée et dans mon for intérieur je me sens aussi coupable, comme si j'avais abusé de leur confiance. Je tente de me justifier et leur explique que j'ai un voile avec moi, que je peux le porter si elles le désirent, mais que je n'ai pas voulu me couvrir pour que mon attitude ne prête pas à confusion. La femme revient de sa consultation avec l'imam et nous rapporte ses propos : il m'a donné le droit d'être présente afin que j'apprenne l'islam. La réponse semble convenir à l'ensemble des femmes qui me proposent d'aller avec elles suivre le cours de religion. L'incident est clos, mais la tension était grande et mon terrain risquait à tout moment de se fermer. Après cet événement, j'ai continué à suivre les cours pendant quelques semaines, jusqu'au jour, où, arrivant à la mosquée, l'imam me dit que ma présence n'était plus la bienvenue. Ce rejet a été très difficile à gérer. Je relisais sans arrêt mes notes essayant de comprendre quel faux pas j'avais commis, me remémorant ce que j'avais pu faire ou pu dire qui aurait provoqué cette exclusion.

Première version du contretemps rapporté

Quelques mois après, continuant mon terrain dans les familles, une jeune femme, à la fin de l'entretien, me demande si je ne suis pas allée dans une mosquée à Marseille, dont elle me cite le nom. Belle-fille de l'imam, elle avait été la secrétaire de cette mosquée. Elle avait entendu parler de moi et m'a donné sa version de mon éviction. Elle était due à un quiproquo : entre l'autorisation donnée par l'imam qui connaissait le cadre de ma recherche (on avait eu un entretien à ma demande pour effectuer mon terrain) et les femmes qui disaient que l'imam ne comprenait pas (« il ne parle pas bien le français ») et qu'il pensait que j'allais me convertir. Le groupe de femmes qui s'était opposé à ma présence était allé en parler à leur mari et un débat s'en était suivi au sein de la mosquée. Des hommes auraient dit que j'appartenais à la CIA (c'est l'organisme citée par l'ancienne secrétaire), que si je ne m'intéressais pas à l'islam pour me convertir, c'était pour le compte d'un organisme de renseignements. L'imam, devant l'opposition d'une partie de la communauté, aurait préféré éviter le conflit en refusant ma présence. Dans cette première version du contretemps, ce serait donc à la demande des hommes, par l'entremise des femmes, que l'imam m'aurait renvoyée. Les femmes, par ce mode d'action, ont pu faire entendre leur voix.

[38] Ma présence dans la salle de prière des femmes a nécessité que je verbalise la connaissance de certaines règles : j'ai dû leur assurer verbalement que je n'étais pas en période de menstruation, que je resterai toujours dans le fond de la salle, pour ne pas risquer d'invalider la prière des femmes en passant devant elles. J'étais toujours vêtue d'une tenue ample qui couvrait mes bras et mes jambes et je restais toujours agenouillée pendant le déroulement de la prière.

Seconde version du contretemps rapporté

Une autre version m'a été donnée par Fathia que je continuais à voir après que l'imam m'ait congédiée. Dans le cours de religion pour femmes adultes, auquel nous assistions toutes les deux, l'enseignante apprenait aux femmes la graphie arabe et la prononciation des 99 noms d'Allah. Parallèlement, elle leur transmettait des pratiques rituelles hétérodoxes. Par exemple, lors d'une observation, elle avait expliqué que pour calmer un enfant turbulent, il fallait lui faire boire un verre de lait mélangé à du miel avec un papier où est inscrite une sourate, tout en récitant 11 versets précis. Une autre fois, elle leur a enseigné que pour protéger sa maison, il faut réciter *Ayat al-Kursî*, le verset du Trône, dans chaque coin des pièces, en partant de la droite vers la gauche, y mettre du sel et souffler en direction de La Mecque. Ces pratiques hétérodoxes, qui répondent à une demande de la part de nombreuses femmes, étaient tolérées par l'imam dans la mesure où elles concernent, théoriquement, les personnes âgées. Mais elles doivent être évincées par les cours actuels de religion donnés aux enfants. Toutefois, qu'une personne extérieure à la communauté ait pu assister à ces cours et en fasse le récit risquait de porter préjudice à la mosquée et à l'image d'un « islam français moderne » qu'elle souhaite donner auprès des responsables politiques régionaux. Dans cette seconde version, c'est la représentation d'un « islam populaire » féminin dans le contexte français qui était en jeu.

Ma présence identifiée comme non musulmane a été un catalyseur permettant de contraster des situations sociales. La place à laquelle on m'a assignée se négociait tous les jours et elle continue à l'être même encore aujourd'hui. Avec le temps ma posture d'enquête s'est modifiée, le partage des émotions entre chercheur et acteurs sociaux est plus assumé et permet même d'accéder à d'autres représentations. La posture extérieure adoptée dans mes premiers terrains a laissé place progressivement à celle de l'entre-deux et finalement comme le dit Lila Abu-Lughod : « ce sentiment d'inauthenticité s'est évanoui[39] ». Ces sentiments et ces émotions se manifestent en nos corps et sont la résultante d'interactions[40] qu'il faut chercher à comprendre car ils sont source d'intelligibilité[41], ils permettent d'accèder à d'autres représentations de soi. L'entre-deux s'est manifesté sous forme d'un « jeu » d'interaction, une sorte de don contre don verbal, entre la question posée au chercheur pour appréhender sa personnalité, puis percevoir sa croyance, et la réponse donnée : un peut-être, avec Inch'Allah. Le partage des émotions ne rompt pas la distanciation mais réduit simplement la distance et la violence que j'imposais avec ma posture extérieure. Par conséquent, le genre du chercheur ne doit pas être neutralisé, ni les émotions des acteurs.

La multifonctionnalité des espaces du culte induit des spatialités mobiles liées aux diverses temporalités. Ces dernières, dans les espaces du culte, alternent temps ordinaires et temps religieux. Il arrive que des interactions sociales liées aux temps ordinaires interviennent dans les temps religieux et inversement. Les temporalités ne sont donc pas fixes mais aussi fluctuantes que les espaces sont poreux.

Au delà des règles dogmatiques légiférant l'accès des observantes juives ou musulmanes aux espaces du culte et qui contribuent à assigner un statut différencié aux femmes, nous avons vu que la position et les identifications sexuées se construisent aussi dans l'interaction à l'autre : l'homme, la coreligionnaire, l'aîné, le (la) savant-e, le primo arrivant, etc.

39 L. Abu-Lughod, 2008 [1999], p. 45.

40 *Ibid.*, p. 32.

41 J.-F. Laé, 2002.

Dans les analyses que nous venons d'exposer nous avons aussi voulu tenir compte de la construction et de l'écriture des émotions qui sont indissociables de la façon dont les chercheures se positionnent sur le terrain. Les émotions manifestées par les sujets présents dans ces « espaces du culte » participent de leur caractère religieux et du partage communautaire. Mais elles se manifestent au cours d'interactions entre croyants qui sont ancrées dans une réalité sociale.

Nous n'avons pas cherché à neutraliser le genre des chercheures pas plus que celui des sujets. Dans le cas de Sarcelles, l'ethnologue a tenté d'analyser la position sexuée des femmes concernées par l'étude, dans une posture de rencontre, son inclusion dans le partage des émotions étant une condition d'accès au terrain. Dans le cas de Marseille, l'ethnologue a davantage développé sa posture de chercheure, mettant l'accent sur les émotions observées et la négociation du terrain qui a pu entraîner l'expression de sentiments vifs d'acceptation et d'incompréhension de part et d'autre. La signification de la présence des chercheures, interprétée à partir d'une appartenance religieuse supposée commune au groupe ou d'une position agnostique peut devenir un catalyseur permettant de contraster des situations sociales. Les situations vécues ont des effets sur l'ethnologue qui l'amènent à négocier et reconstruire constamment sa posture. Elles ont été décrites comme des situations interstitielles, « d'entre-deux » ; comme des révélateurs de la construction sociale des genres, d'enjeux de statuts et de pouvoir qui nous informent sur le contexte « minoritaire » de l'islam et du judaïsme dans la société laïque française.

Bibliographie

Abu-Lughod L., 1999, *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, University of California Press (trad. française, *Sentiment voilés*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2008).

Adelkhah F., Moussaoui A., 2009, « Introduction », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 125, p. 15-20.

Ait Ben Lmadani F., 2007, *La vieillesse illégitime ? Migrantes marocaines en quête de reconnaissance sociale ?* Thèse de doctorat de sociologie, Université Paris Diderot, Paris VII.

Althabe G., Hernandez V., 2004, « Implication et réflexivité en anthropologie », *Journal des anthropologues*, 98-99, p. 15-37.

Bahloul J., 1983, *Le culte de la Table Dressée. Rites et traditions de la table juive algérienne*, Paris, A.-M. Métailié.

Bastian J.-P., Champion F., Rousselet K., 2001, *La Globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan.

Benveniste A., 2002, *Figures politiques de l'identité juive à Sarcelles*, Paris, L'Harmattan, coll. Anthropologie critique.

Benveniste A., 2004, « Nouvelle figure du pèlerinage. Sanctification périphérique dans le judaïsme tunisien », in D. Dimitrijevic (éd.), *Fabrication des traditions, invention de modernité*, Paris, Maison des sciences de l'homme, p. 189-199.

Benveniste A., 2006, « La Jérusalem de béton et de boue », *Chimères*, 62, p. 133-151.

Diop M., Gruson L., 2000, *Le point sur l'islam en France*, Paris, La Documentation française.

Douglas M., 1981, *De la souillure*, Paris, Maspero.

Favret-Saada J., 2009, *Désorceler*, Paris, L'Olivier.

Gasquet B. de, 2009, « Devenir militant-e à la synagogue », in S. Nicourd, *Le travail militant*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 89-93.

Héritier F., 1996, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob.

Laé J.-F., 2002, « Émotion et connaissance. L'emprise du sensible dans l'enquête sociologique », *Sociétés & Représentations*, 13, 1, p. 247-257.

Loraux N., 1997, *La cité divisée*, Paris, Payot.

Rachik H., 2009. « La çalat (la prière) : un objet de recherche indésirable ? », in P. Baduel, *Chantiers et défis de la recherche sur le Maghreb contemporain*, Paris-Tunis, Karthala, p. 589-600.

Renard M., 2003, « Aperçu sur l'histoire de l'islam à Marseille, 1813-1962. Pratiques religieuses et encadrement des Nord-Africains », *Outre-Mers*, 340-341, p. 269-296.

Roubin L. A., 1970, « Espace masculin, espace féminin en communauté provençale », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 25, 2, p. 537-560.

Roy O., 2002, *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil.

Segalen M., Chamarat J., 1983, « La Rosière et la "Miss" : les "reines" des fêtes populaires », *L'Histoire*, 53, p. 44-55.

Storper-Perez D., 1997, « Le Nouvel An des Arbres : l'ordre végétal entre nature et surnature », *Social Compass*, 44, 1, p. 171-180.

Tabet P., 1998, *La construction sociale du genre*, Paris, L'Harmattan.