

Post-sionisme et *Aliyah*

regards sur l'immigration d'Éthiopie et de l'ex-Union soviétique en Israël

Lisa Anteby



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/bcrfj/3942>

ISSN : 2075-5287

Éditeur

Centre de recherche français de Jérusalem

Édition imprimée

Date de publication : 15 octobre 1998

Pagination : 19-31

Référence électronique

Lisa Anteby, « Post-sionisme et *Aliyah* », *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem* [En ligne], 3 | 1998, mis en ligne le 10 juin 2008, Consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/bcrfj/3942>

POST-SIONISME ET ALIYAH : REGARDS SUR L'IMMIGRATION D'ETHIOPIE ET DE L'EX-UNION SOVIETIQUE EN ISRAËL

Cet article examinera deux groupes d'immigrants qui sont arrivés en Israël depuis les années 80, les Juifs d'Éthiopie, qui sont au nombre de 65 000 aujourd'hui, et les Juifs de l'ex-Union soviétique, 722 000 ayant immigré depuis 1989. Ils représentent probablement les dernières vagues importantes d'immigration vers Israël de la fin du XX^e siècle. Nous tenterons de montrer de quelle manière ces deux communautés participent à la société israélienne, comment elles développent des modèles divergents d'ethnicité et de quelle façon elles remettent en question certains fondements du sionisme¹

La première partie de cet article se propose de comparer les processus d'assimilation et les stratégies de ségrégation en jeu dans les communautés russe et éthiopienne en Israël – en examinant certains domaines comme la langue maternelle, l'organisation communautaire et l'engagement politique.

Une seconde partie traitera des diverses façons de reconstruire les ethnicités pour ces deux groupes en Israël, considérés comme « identiques » à la

¹ Nous employons les termes « Éthiopiens » et « Russes » dans le sens de l'hébreu *etiopim* et *russim*, bien que nous soyons conscients de leurs limites et de la généralisation qu'ils impliquent, étant donné que nous parlons de groupes hétérogènes. Les Juifs d'Éthiopie sont originaires des provinces du Tigray et de Gondar et ont immigré dans des conditions très particulières ; les immigrants russes comptent des Juifs venus du Caucase, des républiques islamiques ou d'Ukraine, par exemple.

population d'accueil en raison d'un héritage juif commun, tout en développant des manières d'être « différents ».

Dans la dernière partie, je suggérerai que ces nouveaux immigrants n'ont pas seulement redéfini la société israélienne contemporaine, et peut-être même changé la signification de ce qu'est un « Israélien », mais ils ont aussi remis en cause les hypothèses de base du sionisme et le rôle d'un État juif – à la lueur du pourcentage élevé d'immigrants russes chrétiens et du chiffre croissant de « Juifs éthiopiens convertis ». C'est pourquoi ces deux récentes vagues migratoires constituent peut-être la première tendance d'*alyot* post-modernes susceptibles d'avoir des implications pour l'État d'Israël au tournant du siècle.

La participation à la société israélienne : entre assimilation et ségrégation

Les Éthiopiens et les Russes semblent occuper en Israël des positions opposées : pour les uns, il s'agit d'une population rurale analphabète, des hauts-plateaux de l'Éthiopie qui a maintenu une forte identité religieuse et ethnique ; pour les autres, il s'agit d'une population principalement urbaine, hautement éduquée, qui ne pouvait pas toujours préserver ses pratiques religieuses sous le régime communiste soviétique. En vertu de ces caractéristiques, les autorités israéliennes ont mis en place des politiques d'absorption divergentes pour chaque groupe. Les immigrants d'Éthiopie demeurent au moins un an (mais souvent plus) dans un centre d'absorption (*merkaz klita*), sur le modèle d'une « absorption indirecte ». Ils reçoivent, de plus, des emprunts spéciaux pour acheter des appartements et bénéficient de mesures compensatoires (*affirmative action*) dans certains instituts d'éducation supérieure. Ces décisions sont souvent empreintes de paternalisme et même d'ethnocentrisme. Ce que l'on nomme « absorption directe » est mis en place pour les immigrants russes, c'est-à-dire qu'ils reçoivent à leur arrivée un « panier d'absorption » (*sal klita*) qui comprend un budget pour les dépenses quotidiennes, des subsides de location et d'emprunts pour le logement, et des indemnités pour les frais de scolarité. Cet argent leur permet de trouver un logement, d'acheter des biens de consommation et, en somme, de survivre seuls, plutôt que de laisser le gouvernement gérer leurs besoins. Cette politique est supposée augmenter le choix de l'endroit où l'immigrant veut vivre et lui permettre la gestion de l'aide qui lui est accordée (S. Adier, 1998). Malgré ces bénéfices, les Russes ne sont pas traités avec la « discrimination positive » appliquée aux Éthiopiens, en particulier dans le domaine du logement². Toutefois, la présence d'une

² Je ne fais référence ici qu'à la vague récente d'immigrants de l'ex-Union soviétique, qui ont commencé à arriver depuis 1989 et non à la première immigration des années 70, dont les caractéristiques socio-démographiques et les motivations étaient fort différentes et dont l'absorption a été gérée différemment, cf. S. Adier (1998).

communauté de *vatikim* (immigrants vétérans) d'Union soviétique ainsi que d'Éthiopie, qui avait mis en place des structures communautaires, a aidé les nouveaux immigrants à leur arrivée et a facilité leur processus d'absorption. Mais ces différentes dynamiques d'intégration suggèrent-elles que chaque groupe va participer différemment à la sphère politique et à la vie sociale israélienne ?

Statut de la langue maternelle

À la fois le russe et l'amharique manifestent des signes de vitalité ethnolinguistique, par l'usage de moyens de communications modernes (télévision, radio, presse), par la circulation de vidéos et de cassettes de musique en provenance d'Éthiopie ou de l'ex-Union soviétique et par le recours à certains cadres éducatifs (classes en russe, épreuve d'amharique au baccalauréat). En particulier, le développement d'une presse en langue russe, forte de quelque 50 journaux et revues, est considéré comme l'un des phénomènes les plus importants liés à cette immigration (N. Zilberg, 1996). Ces éléments permettent le maintien de la langue d'origine dans la génération des parents, créant des communautés linguistiques ségréguées. Quant aux jeunes, les adolescents éthiopiens conversent tous en hébreu, tandis que les jeunes de l'ex-Union soviétique préfèrent encore parler russe entre eux, bien qu'ils maîtrisent l'hébreu (E. Ben-Rafael *et al.*, 1998) ; ceci résulte sans doute de la prédominance de leur identité russe dans le domaine culturel, social et linguistique.

Organisation communautaire

Les deux groupes possèdent un réseau étroit d'associations et d'organisations qui aident les membres de la communauté immigrante, défendent leurs droits et encouragent l'action collective. Simultanément, une classe de nouveaux leaders a émergé. Prenons, par exemple, le cas des Éthiopiens : nous observons une explosion d'associations éthiopiennes (environ 100) mises en place par des jeunes leaders qui savent organiser avec tact grèves et manifestations (telles celle dirigée contre le rabbinat en 1985 ou encore la réponse au scandale des dons de sang en 1996). Parmi les Juifs de l'ex-Union soviétique, existent approximativement 35 associations. Chaque communauté a une « association-ombrelle », que ce soit le Forum sioniste des Juifs soviétiques ou l'Organisation des Juifs éthiopiens. Dans ce sens, Juifs russes et éthiopiens, à qui faisaient défaut toute structure communautaire ou leaders dans leurs pays d'origine, sont à présent organisés en tant que communauté qui peut susciter la mobilisation du groupe à l'occasion de chaque nouvelle crise.

Engagement politique

Les deux groupes immigrants ont largement participé aux dernières élections (1996) et leurs revendications ont aussi été prises en considération dans les campagnes électorales des politiciens israéliens.

Cependant, la manière dont ils se regroupent diverge de façon notable :

- Les Russes ont établi leur propre parti politique (*Israël b'Aliyah*) dont deux candidats ont été nommés à des postes-clés dans le gouvernement actuel : Natan Charansky, comme ministre du Commerce et de l'Industrie et Yuli Edelstein comme ministre de l'Immigration et l'Absorption³.

- Les Éthiopiens, en revanche, ont préféré voter pour les partis nationaux-religieux, à droite de l'éventail politique, bien que le premier Éthiopien à accéder au titre de membre de la *Knesset*, Addisu Messale, ait été élu sur la liste du parti travailliste, *Avoda*.

Que nous apprennent ces modèles en termes d'ethnicité dans le politique ? Selon les classifications des vagues précédentes d'immigrants par E. Ben-Rafael (1982), on pourrait prédire, dans notre cas, que les Russes vont créer un groupe « pour-soi » et développer une communauté d'intérêts et une conscience politique, institutionnalisant ainsi l'ethnicité dans la politique. Dans le même temps, les Éthiopiens peuvent être considérés comme un groupe « en-soi », ne voulant pas s'articuler en plate-forme électorale ethnique, ce qui entraîne leur marginalisation dans la sphère du politique. Cependant, les deux groupes démontrent qu'ils sont au centre du pouvoir et non à la périphérie, et qu'ils ont de l'influence dans les politiques gouvernementales et les décisions nationales.

En dépit des disparités entre les Éthiopiens et les Russes, les deux groupes utilisent les mêmes moyens de s'impliquer dans la société israélienne dans l'optique conjointe de préserver une ségrégation et de tendre vers une assimilation⁴. En d'autres termes, du point de vue de la langue d'origine, de l'organisation communautaire et de l'implication politique, les deux groupes se pensent comme des communautés ethniques (ce qui n'était pas le cas auparavant) et sont perçus par les Israéliens comme tels ; pourtant, ce sont les mêmes stratégies qui leur permettent d'entrer pleinement dans la société israélienne. En somme, en se comportant en groupe « ethnique », ils sont en passe de devenir des Israéliens... Toutefois, si ces modèles de participation « ethnique » à la société israélienne démontrent que Russes et Éthiopiens souhaitent former des communautés distinctes, en quoi cela influencera-t-il le

³ Réflétant la réalité de la population immigrante d'aujourd'hui, un Israélien d'origine éthiopienne a été nommé secrétaire d'État au ministère de l'Immigration et de l'Absorption.

⁴ En fait, l'assimilation culturelle et une ethnicité affirmée sont des tendances fort compatibles, comme le montrent diverses études sur les groupes immigrants en Israël dans les années 80, cf. A. Weingrod (1985).

jeu combiné entre la construction d'une identité israélienne et celle d'une identité ethnique ?

Le choix de nouveaux modèles d'ethnicité

Dans l'Israël des années 90, il existe différentes manières de négocier et de reconstruire les ethnicités. En particulier, nous essayerons de comprendre comment les constructions du soi et les représentations de l'autre sont ré-élaborées pour les Juifs éthiopiens et les Juifs de l'ex-Union soviétique quand ils sont confrontés avec « l'autre-soi », à savoir le Juif israélien, considéré comme « identique » en théorie, mais qui apparaît bien « différent » en pratique.

Le mythe du creuset identitaire

Dans les dernières décennies, le modèle du *melting-pot* de « l'absorption » des immigrants en Israël a été ébranlé, en raison de deux facteurs principaux. Premièrement, l'idéal sioniste de la fusion des exilés (*mizug galuyot*) en une société homogène dotée d'une identité nationale et culturelle (celle du « peuple juif ») a échoué, alors que le décalage entre les « deux Israël » se creuse. Deuxièmement, les *olim* d'aujourd'hui, à l'opposé de ceux des années 50 et 60, ne sont plus prêts à renoncer à leurs particularismes ethniques. C'est pourquoi, les immigrants actuels participent pleinement à la vie israélienne sans la période de ré-socialisation exigée dans les années 50 tandis que de nouveaux modèles de légitimation ethnique assure l'appartenance à la société israélienne, ouvrant une ère de pluralisme culturel (E. Cohen, 1983). En fait, dans le passé, la plupart des groupes d'immigrants aspiraient à s'assimiler au plus vite et à devenir Israéliens. A présent, il semblerait plutôt que les immigrants récents s'efforcent de rester des groupes « ethniques » aussi longtemps qu'ils le peuvent. Dans ce cas, qu'advient-il des marqueurs de l'altérité ? Comment les frontières du groupe sont-elles redéfinies ? Comment ces « nouvelles ethnicités » coexistent-elles avec l'identité nationale israélienne ?

L'identification des Juifs éthiopiens avec une culture noire transnationale

Conjointement à la sécularisation et à la modernité, les Juifs éthiopiens prennent de plus en plus conscience de leur identité noire au sein de la population d'accueil blanche, redécouvrant, dans une certaine mesure, leur couleur noire, ou mieux, leur négritude (L. Anteby, 1997). Par exemple, on observe dans l'arène politique et dans les médias de nouveaux usages politiques de la couleur noire et des références au langage des relations interraciales, souvent pour condamner les politiques israéliennes comme « discriminatoires » ou comme « racistes ». Cette reformulation de l'ethnicité est aussi manifeste chez une minorité de la jeunesse qui adopte des modèles afro-américains et des

symboles noirs internationaux (dans leur musique, leur coiffure, leur habillement). De fréquents voyages à Addis-Abeba et la rencontre avec une culture africaine urbaine doivent aussi être pris en compte dans la création de cette nouvelle identité collective. Cette tendance représenterait une manière de négocier sa couleur de peau dans une société juive israélienne blanche.

L'association des Juifs russes avec la culture élitiste

Les immigrants de l'ex-Union soviétique continuent de transmettre et de recréer une langue et une culture russes, notamment parce que c'est le seul moyen pour l'élite intellectuelle, *l'intelligentsia*, de préserver son identité⁵. On assiste à la formation d'une nouvelle communauté de « Juifs de langue russe en Israël », qui souhaite maintenir l'image d'un groupe élitiste et cosmopolite (D. Storper Perez, 1998). En effet, ils se pensent comme appartenant à une « haute culture » russe, considérée comme supérieure à la culture occidentale et surtout à la culture israélienne, perçue comme « orientale » (B. Kimmerling, 1998 : 271). Les médias en langue russe jouent un rôle prééminent dans la création de ce processus ainsi que les nombreux liens avec le pays d'origine et avec les Juifs russes de New York ou de Berlin. Cette nouvelle « ethnicité » et cette culture russe deviennent un mode d'identification, même parmi les jeunes, interprété par les Israéliens comme un repli et un séparatisme culturel.

Etre Oleh dans un monde globalisé

À partir de ces deux exemples, nous remarquons qu'un premier ensemble de références identitaires provient du pays d'origine avec lequel les immigrants continuent de préserver des liens étroits, par les techniques de communication modernes et les voyages ; dans certains cas, comme celui des immigrants russes, ils participent encore activement à leur société d'origine, en ex-Union soviétique. Ces réseaux transnationaux et ces flux culturels permettent la circulation de biens et de personnes, de livres et d'images, de musique et de nourriture, entre Israël et l'Éthiopie ou les communautés russes en Allemagne, aux États-Unis et dans l'ex-Union soviétique. Un second ensemble de références identitaires dérive de modèles globaux plus larges, transmis aussi par les médias telles que les chaînes de câbles et la culture musicale. Dans ce sens, un certain nombre d'immigrants éthiopiens sentent qu'ils appartiennent désormais à une « communauté imaginaire » de Noirs dans le monde.

Ces observations démontrent qu'on peut vivre en Israël aujourd'hui et être encore « russe » ou « éthiopien » en plus des autres identités qu'on se choisit.

⁵ B. Kimmerling désigne ce groupe par l'expression "des immigrants locuteurs de russe" et les considère avant tout comme un groupe **linguistico-culturel** plutôt qu'un groupe ethnique en soi (1998: 270).

Ces nouvelles « options ethniques », qui consistent à s'identifier comme « noirs » ou à s'associer à la « culture russe » deviendront peut-être les principaux éléments de la visibilité des immigrants et leurs principales stratégies de différenciation d'avec la population d'accueil. Néanmoins, il ne semble pas que l'inter-relation entre le contexte local israélien, la société d'origine et la dimension globale de la « culture mondiale » doive être perçue comme un signe de l'échec de leur absorption. Au contraire, je suggérerai que ces tendances représentent bien une nouvelle manière de participer à la société israélienne, en combinant les identités globales et israéliennes. Le succès de l'intégration des immigrants dans une culture globale prouverait simplement qu'ils se sont intégrés à la société israélienne, confirmant ainsi qu'ils sont peut-être véritablement post-modernes avant l'heure...

Les défis au projet sioniste

Les nouvelles dimensions que les immigrants ajoutent à la définition d'être « israélien » impliquent aussi une reformulation de l'identité israélienne, et donc inévitablement de l'identité juive. En d'autres termes, ces immigrants sont-ils en train de définir aussi de nouvelles expressions d'être « juif » ?

En fait, aussi bien les immigrants d'Éthiopie que ceux de l'ex-Union soviétique sont confrontés à des difficultés dans la définition de leur statut personnel en tant que Juifs. Leur arrivée a ré-activé l'éternel débat sur « qui est juif ? », qui prend une nouvelle ampleur à la lumière du pourcentage élevé d'immigrants russes chrétiens et de la controverse sur les « Juifs éthiopiens convertis », plus connus sous le nom de Falachmoras. Ces groupes « marginaux » remettent en question le texte même de la loi du Retour et le projet sioniste en soi.

Le texte de la loi du Retour, adoptée en 1950, stipule que « tout Juif a le droit d'immigrer en Israël ». L'amendement de la loi du Retour adopté en 1970 étend ce droit aux membres de la famille d'un Juif qui peuvent bénéficier de ces droits octroyés à un Juif, sous réserve qu'ils ne se soient pas convertis à une autre religion (s'ils étaient Juifs) :

- article 4 (a). Les droits des proches parents.

Les droits du Juif en vertu de la présente loi, les droits de l'*Oleh* en vertu de la loi sur la nationalité de 1952, de même que les droits de l'*Oleh* en vertu de quelque législation que ce soit, sont reconnus également à l'enfant et au petit-enfant du Juif, au conjoint du Juif et au conjoint de l'enfant ou du petit-enfant du Juif ; à l'exception d'une personne qui était juive et qui s'est convertie de son plein gré.

- article 4 (b). Définition.

Pour les besoins de la présente loi, est considéré comme Juif, celui qui est né de mère juive ou qui s'est converti au judaïsme, et qui n'appartient pas à une

autre religion.

Aussi, la progéniture de mariages mixtes et les descendants de Juifs, qui pourraient tous être chrétiens, sont autorisés à immigrer en Israël en accord avec la loi du Retour (*hoq hashuout*). Néanmoins, l'appartenance à une autre religion est suffisante pour annuler ces liens généalogiques en vertu d'un ancêtre (ou d'un conjoint) juif, et du coup invalide le droit de ces individus à immigrer sous couvert de la loi du Retour. Puisque le « Juif » reçoit une définition laïque dans la loi du Retour plutôt qu'une définition strictement halakhique, l'extension de cette loi à certains non-Juifs pose aussi la question du droit au retour pour les descendants de renégats. Par exemple, selon la loi juive (*Halakhah*), l'apostasie ne met pas un terme à la filiation juive, tandis que pour la loi du Retour, les descendants de renégats ne sont pas considérés comme éligibles pour l'immigration⁶. Peu de groupes d'immigrants dans le passé ont remis en cause cette législation mais la récente immigration d'Éthiopie et de l'ex-Union soviétique, qui comprend d'anciens chrétiens ainsi que des chrétiens pratiquants, a encore une fois mis en avant ces dilemmes⁷.

Les immigrants russes chrétiens

Les immigrants russes dans l'ensemble sont généralement considérés comme une « communauté juive », mais avec la dernière vague migratoire (depuis 1989) un nombre croissant de non-Juifs entrent aussi en Israël. Ceux-ci peuvent être les conjoints de Juifs, étant donné le nombre élevé de mariages mixtes dans l'Union soviétique, aussi bien que des membres de la famille d'un conjoint non-juif. Cependant, il existe aussi une minorité de Juifs soviétiques qui se sont convertis au christianisme dans les années 60 et 70, phénomène qui semble limité à certains centres urbains (Moscou et Leningrad), principalement parmi l'*intelligentsia*. Un des exemples les plus connus est celui de la figure du père Mann, prêtre d'origine juive qui s'est converti au christianisme et qui dirige dans l'ex-Union soviétique une église que fréquentent d'autres convertis. Un dernier problème, qui contribue aussi à augmenter les chiffres concernant les Russes non-juifs, est lié à leur statut personnel en termes de loi juive, étant

⁶ Pour une discussion à ce sujet, voir M. Corinaldi (1998 : 35-46).

⁷ La célèbre affaire du frère Daniel Rufeisen, récemment disparu, a remis en question cette loi lorsqu'il a demandé la nationalité israélienne en vertu de la loi du Retour en tant que Juif (de naissance), même s'il s'était converti au christianisme par la suite. La Cour suprême d'Israël a jugé (le 6 déc. 1962) que la loi de Retour, étant une loi laïque, devait être interprétée selon des critères laïques, d'où un paradoxe bien étrange : alors qu'aux yeux de la *Halakha*, un Juif, même converti, reste juif, dans l'interprétation « laïque » proposée, le frère Daniel n'a pu être considéré comme Juif et par conséquent n'a pu bénéficier de la loi du Retour (C. Klein, 1977 : 43).

donné qu'on estime que 27 % des immigrants russes en Israël ne sont pas considérés comme Juifs selon la *Halakha*. Parce que les Juifs en Union soviétique ne pouvaient pas respecter certaines des prescriptions religieuses (en termes de mariage, divorce et circoncision), le rabbinat israélien a décidé que certains *olim* et leurs enfants devaient se soumettre à une cérémonie de conversion pour se marier en Israël ou pour que l'enfant ne soit pas considéré comme un *mamzer* aux yeux des autorités religieuses⁸.

Les Falachmoras

En ce qui concerne les Juifs d'Éthiopie, la communauté entière fut reconnue en 1975 comme les descendants de la tribu de Dan, et ainsi considérés comme des « Juifs à part entière » qui peuvent bénéficier de la loi du Retour. Cependant, parce que le corpus de la loi juive (*Halakhah*) était inconnu en Éthiopie, les mariages, divorces et conversions n'étaient pas pratiqués selon le judaïsme normatif et certains individus doivent encore se soumettre à une immersion rituelle avant le mariage en Israël⁹.

Les Falachmoras, au contraire, sont des chrétiens éthiopiens d'origine juive, large communauté de convertis, qui compte, selon les sources, entre 30 000 et 250 000 individus. Même si les conversions ont eu lieu durant des siècles, ce n'est que depuis le XIX^e siècle qu'un groupe de « Falachas chrétiens », connus aujourd'hui sous le nom de Falachmora, a émergé. Certains se sont convertis au christianisme sous l'influence des missionnaires protestants européens, alors que d'autres se sont assimilés à la population dominante amhara, devenant membres de l'Église orthodoxe éthiopienne (Kaplan, 1993). Néanmoins, aucune de ces conversions n'était forcée mais résultait plutôt de choix personnels pour accéder à des opportunités éducatives et parvenir à un statut social et économique plus élevé. Les convertis continuaient à être considérés par les Éthiopiens chrétiens comme ethniquement différents tandis qu'ils maintenaient en même temps des liens avec les membres de leur familles restés juifs.

En 1991, lorsque 14 000 immigrants éthiopiens ont été transportés vers Israël dans le dramatique pont aérien dénommé « Opération Salomon », seuls quelques Falachmoras étaient parmi eux. Depuis lors, leur droit à immigrer fait l'objet de controverses acerbes. En 1993, un comité interministériel – le comité

⁸ Selon la loi juive, un *mamzer*, ou enfant illicite, est la progéniture d'une mère adultérine, tel le cas d'une femme qui n'a pas obtenu de divorce religieux avant de donner naissance à un enfant conçu avec un autre homme.

⁹ Jusqu'à 1985, une forme de conversion symbolique (*giyur le-humra*) plus longue, qui comprenait une circoncision symbolique (*hatafat dam brit*), une immersion rituelle et l'acceptation des commandements, était exigée pour ôter toute suspicion concernant le statut personnel des immigrants éthiopiens.

Tsaban – a examiné le cas des Falachmoras, mais n’a vu aucune possibilité de leur octroyer, en tant que groupe, les privilèges de la loi du Retour, puisque ils étaient considérés comme « membres d’une autre religion » ; aux yeux du comité, leur pratique continue du christianisme les définissait comme des « convertis de plein gré ». Toutefois, sur des bases humanitaires, il a été recommandé qu’ils soient réunis à leurs parents au premier degré. La plupart ont de la famille proche en Israël et depuis le milieu de 1993, ils entrent dans le pays sur la base de la réunification des familles en vertu de la loi d’Entrée (*hoq haknisa*) et non de la loi du Retour (*hoq hashvout*) uniquement appliquée aux personnes reconnues comme juives¹⁰. À leur arrivée, ils suivent un cours de « retour au judaïsme » de trois semaines (*ha’shava le yahadout*) et sont formellement convertis comme Juifs. Selon les critères rabbiniques, en tant qu’apostats se reconvertissant « en retour » au judaïsme, ils sont traités comme des repentants et non comme des non-Juifs se convertissant ; ainsi, ils sont soumis à un processus écourté de conversion symbolique (qui comprend une « re-circconcision », une immersion rituelle et l’acceptation des commandements en présence de trois rabbins qui forment un tribunal rabbinique, un *bet-din rabbani*)¹¹.

La présence de ces immigrants parmi les *olim* montre que les frontières du judaïsme et les limites des droits à l’immigration sont en voie d’extension, en fonction d’une définition plus large de qui est juif et donc, de qui deviendra israélien (ou au moins de qui vivra en Israël en tant qu’Israélien). En fait, ces groupes aux marges du judaïsme sont en passe de redéfinir les contours de la société israélienne en élargissant ces frontières, un premier pas vers la normalité, et peut-être le post-sionisme.

Conclusion

À la fois l’écroulement de l’idéologie sioniste en Israël même ainsi que les caractéristiques des immigrants russes et éthiopiens (à savoir leur façon de participer à la vie politique et sociale de la société israélienne, leurs options ethniques par rapport aux identités globales et le fait qu’ils ne soient pas toujours des Juifs « halakhiques ») expliquent certains de ces nouveaux modèles dans la société et la culture israéliennes. Ces « nouveaux Israéliens » développent des cultures et des identités distinctes qui constituent des entités quasi-autonomes ; ils construisent des frontières symboliques (mariages endogames, logement ségrégué, langues différentes, modes de vie divergents) qui questionnent la définition même de la « culture » et de « l’identité »

¹⁰ Depuis juin 1998, plus de 7 000 Falashmoras sont entrés en Israël.

¹¹ Cf. M. Corinaldi (1998 : 136-139).

israéliennes (B. Kimmerling, 1998 : 264-265). Cette tendance remet aussi en cause la domination « hégémonique et culturelle » de l'État sioniste, alors que les particularismes ethniques sont soulignés.

Peut-on par conséquent définir ces immigrants comme des *olim* post-modernes ? S'ils ont pris une nouvelle identité israélienne, leur immigration leur a aussi donné la possibilité de construire de nouvelles ethnicités et de nouvelles formes d'identification qui ne sont pas liées à Israël et au modèle sioniste (mais plutôt aux États-Unis ou à l'Afrique urbaine). Dans ce sens, ils combinent des références culturelles différentes et des identités multiples, ce qui constitue une composante claire du post-modernisme.

Peut-on définir ces immigrants comme des *olim* post-sionistes ? Il y a effectivement eu un déplacement idéologique en Israël, ce qui autorise plusieurs chercheurs à affirmer que le pays se transforme en une société post-sioniste, puisque les buts du sionisme semblent dépassés. La « post-sionisation » de la société, comme le voit U. Ram (1998), s'exprime dans la diversification de l'idéologie collective et le relâchement des limites de l'appartenance à la société israélienne. Ceci, bien sûr, remet en cause la signification même de l'*aliyah*, car que signifie être un *oleh* dans une ère post-sioniste ?

Peut-on définir ces immigrants comme de simples migrants, tels ceux de n'importe quel pays occidental ? Dans ce cas, l'*aliyah* (« montée ») est en passe de devenir une *hagira* (immigration), si ce n'est déjà le cas¹². La question de l'intégration future des Russes ou des Éthiopiens non-juifs soulève de plus la question de la signification, pour la société israélienne, de se trouver confrontée à des migrants plutôt qu'à des *olim*. Ceci témoigne de la normalisation d'Israël, qui devient un pays d'immigration comme les autres pays occidentaux (W. Berthomière, 1996).

Laissant ces questions ouvertes, je me demanderai ce que ces définitions divergentes de l'immigrant impliquent à l'avenir pour les frontières de la société israélienne et pour l'identité juive d'Israël.

¹² Il y a déjà environ 150 000 travailleurs étrangers en Israël (dont approximativement la moitié sont illégaux) originaires de Roumanie, de Thaïlande, de l'Afrique de l'Ouest et des Philippines.

Bibliographie

- Adier, Shmuel. 1998. « Israel's Absorption Policies since the 1970's », in N. Lewin-Epstein *et al.* eds. *Russian Jews on Three Continents: Migration and Resettlement*, Frank Cass, London (: 135-144).
- Anteby, L. 1997. « Blood, Identity and Integration: Reflections on the Ethiopian Jews in Israel » in K. Fukui, éd. *Ethiopia in Broader Perspective: Papers of the 13th International Conference of Ethiopian Studies*, vol. II, Shokado Booksellers, Kyoto (: 262-283).
- Ben-Rafael, Eliezer, 1982. *The Emergence of Ethnicity: Cultural Groups and Social Conflict in Israel*, Greenwood Press, Westport, Conn.
- Ben-Rafael, Eliezer, *et al.* 1998. « Identity and Language: the Social Insertion of Soviet Jews in Israel », in N. Lewin-Epstein *et al.* eds. *Russian Jews on Three Continents: Migration and Resettlement*, Frank Cass, London (: 364-388).
- Berthomière, William, 1996. « De l'Aliya à l'immigration, ou la lecture d'un continuum migratoire », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, n° 12, vol. 3 (: 33-60).
- Corinaldi, Michael. 1998. *Jewish Identity: the Case of Ethiopian Jewry*, The Magnes Press, Jérusalem.
- Cohen, Erik. 1983. « Ethnicity and Legitimation in Contemporary Israel », *The Jerusalem Quarterly*, n° 28 (: 111-124).
- Kaplan, Steven. 1993. « Falasha Christians: a Brief History », *Midstream*, n° 34 vol. 1 (: 20-21).
- Kimmerling, Baruch. 1998. « Les nouveaux Israéliens : multiplicité des cultures sans pluri-culturalisme », *Alpayim*, n° 16 (: 264-308 en hébreu).
- Klein, Claude. 1977. *Le caractère juif de l'État d'Israël*, Editions Cujas, Paris.
- Storper Perez, Danielle. 1998. *L'intelligentsia russe en Israël, Rassurance étrangeté*, CNRS Editions, Paris.
- Ram, Uri. 1998. « Mémoire et identité : sociologie du débat des historiens en Israël », in F. Heymann et M. Abitbol, eds. *L'Historiographie israélienne aujourd'hui*, CNRS Editions, Paris (: 197-231).
- Weingrod, Alex. éd. 1985. *Studies in Israeli Ethnicity: After the Ingathering*, Gordon & Breach, New York. Zilberg, Narspy et Elazar Leshem. 1996. « Russian Language Press and Immigrant Community in Israel », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 12, 3 (: 173-189).

Lisa Anteby
CRFJ